

Espacios de género

Imaginarios, identidades e historias

Loreto Rebolledo
Patricia Tomic
(coordinadoras)



**Universidad Autónoma
de Baja California**

Alejandro Mungaray Lagarda
Rector

Gabriel Estrella Valenzuela
Secretario general

Jaime Enrique Hurtado de Mendoza
Vicerrector campus Mexicali

Martín Montaña Gómez
Coordinador de Posgrado e
Investigación

Everardo Garduño
Director del Centro de
Investigaciones Culturales-Museo

**Gobierno del Estado
de Baja California**

Eugenio Elorduy Walther
Gobernador del Estado de Baja
California

Carlos Reynoso
Secretario de Desarrollo Social

**Gabriela Guadalupe Navarro
Peraza**
Directora del Instituto de la Mujer
para el Estado de Baja California

Espacios de género : imaginarios, identidades
e historias / Loreto Rebolledo y Patricia Tomic,
(coordinadoras). – Mexicali, Baja California :
Universidad Autónoma de Baja California, Centro
de Investigaciones Culturales-Museo : Gobierno
del Estado de Baja California, Instituto de la Mu-
jer para el Estado de Baja California, 2006.

248 p. : 14 x 21.6 cm.– (Cuadernos del CIC-Museo UABC)

ISBN 970-735-021-0

I. Mujeres—Historia. 2. Identidad de género. 3. Mu-
jeres—Condiciones sociales. 4. Estudios de la mujer. I. Re-
bolledo, Loreto. II. Tomic, Patricia. III. Universidad Auto-
noma de Baja California. Centro de Investigaciones Cul-
turales-Museo. IV. Gobierno del Estado de Baja Califor-
nia. Instituto de la Mujer para el Estado de Baja Califor-
nia.

HQ1121 E86 2006

FAM/amm/280406

Primera edición: 2006

©D.R. Universidad Autónoma de Baja
California
Centro de Investigaciones Culturales-Museo
Av. Reforma y calle L, colonia Nueva, 21100
Mexicali, B. C., México
Correo electrónico:
cecmuseouabc@hotmail.com
Teléfonos: (01-686) 554-19-77 y 552-57-15
www.cicmuseo.com

Edición y formación: Gerardo Ávila
Diseño de portada: Gisela Martínez
**Revisión de textos escritos originalmente
en portugués:** Luis M. Aguiar

ISBN: 970-735-021-0

©D.R. Instituto de la Mujer para el Estado de
Baja California
Centro Comercial Plaza Fiesta,
locales 14 y 15 E, Centro Cívico, 21000
Mexicali, B. C.

Centro Comercial Plaza Somis,
Edificio B, local 201, Blvd. Díaz Ordaz 1159
Delegación La Mesa, 22240,
Tijuana, B. C., México
Correo electrónico:
bajacalifornia@inmujeres.gob.mx
Teléfonos: (01-664) 608-08-88 y 608-40-44
www.bajacalifornia.gob.mx/inmujer



Índice

Introducción	7
Loreto Rebolledo y Patricia Tomic	

Imaginarios de género

La tradición oral como fuente para el estudio del imaginario de género	17
Imelda Vega-Centeno B.	

Viajeras y cronistas

Los viajes de María Graham, Flora Tristán y Florence Dixie a Sudamérica: Metodología e interpretación.....	41
Claudia Borri	
Memorias femeninas: Crónicas de congregaciones católicas en Brasil en el inicio del siglo XX	59
Etelvina María de Castro Trindade	

Desplazamientos y exilios

Una realidad vivida, una realidad callada: Construcción de identidad entre trabajadoras sexuales latinoamericanas	81
Marie Louise Janssen	
Fronteras e identidades: Viviendo en inglés en Canadá	99
Patricia Tomic	

Identidades en tránsito.
Memorias de la diáspora chilena 117
Loreto Rebolledo

Mujeres yumanas: Género, etnicidad
y lucha por la tierra 139
Everardo Garduño

Espacios públicos/vidas privadas

Entre el campo y el hogar: Creencias, mitos
y tradiciones en una comunidad indígena 157
Lucía Aranda Kilian

Sexualidad y género: La unidad de lo femenino
y lo masculino como símbolos de reproducción y fertilidad
entre los aymaras del norte de Chile 169
Ana María Carrasco Gutiérrez y Vivian Gavilán Vega

Trabajo, identidad y memoria:
Mujeres en el espacio fabril 187
Roseli Boschilia

Asuntos privados, problemas públicos:
Estado, familia y vida privada en poblaciones
rurales en la segunda mitad del siglo xx 207
Ximena Valdés S.

Autores 239



Introducción

Loreto Rebolledo* y Patricia Tomic**

Esta compilación nace de un simposio de antropología del género sobre identidades, historia oral y memoria, que tuvo lugar en Santiago de Chile en julio de 2003, en el marco del 51º Congreso Internacional de Americanistas. Nuestro interés era reflexionar colectivamente sobre la situación de la mujer en la sociedad latinoamericana, tanto desde un punto de vista histórico como en el presente. La memoria y la historia oral serían los ejes centrales de análisis. Nuestra intención era hacer una especie de *collage* de pensamiento e interpretación sobre el tema a lo largo de la geografía latinoamericana. Nos guiaba, en parte, la concepción de Bettina Aptheker (1989) sobre conocimiento y la forma en que las mujeres han contribuido a su creación. Ella asimila la vida de la mujer a un bordado (*tapestry*), “interrumpida, múltiple, fragmentada, dispersa” y sugiere que su contribución al conocimiento sigue una estructura similar muy diferente a las formas tradicionales y hegemónicas de interpretar la realidad. Esta forma particular de lectura e interpretación de la realidad ha sido sistemáticamente marginada del discurso oficial (Smith, 1987) ya que, en la división social del trabajo, los hombres se han asignado para ellos el privilegio de pensar y explicar la sociedad. De allí ha resultado entonces que el conocimiento oficial se haya visto empobrecido por la ausencia de interpretaciones desde el punto de

*Profesora asociada y subdirectora de la Escuela de Periodismo de la Universidad de Chile.

**Profesora Asociada, Irving K. Barber School of Arts and Sciences, University of British Columbia Okanagan, Canadá.

vista de la mujer, limitada históricamente a ser objeto de estudio y no sujeto interpretativo de la sociedad.

Nuestra idea aquí, dicha en lenguaje coloquial, es contribuir a que la mujer no se sienta como “un pollo en corral ajeno” en los espacios del conocimiento, sino que, por el contrario, reivindique una parte de ese corral como propio. Por lo tanto, quisimos construir, en este compendio, una especie de bordado que juntara, como puntadas de colores diversos, formas de interpretación sobre género y mujer alternativas a los modelos tradicionales, incluyendo lecturas desde lo histórico a lo contemporáneo, desde lo interpretativo a lo analítico, y pasando también por lo autobiográfico. Así como en el bordado de la vida, con su complejo y diverso contenido, parte de los trabajos en este compendio se ordenan desde una mirada histórica y desde la historia oral de la mujer; otros parten de escritos autobiográficos, mientras hay quienes optan por combinar ambas formas de reflexión. La preocupación teórica sobre género y el estudio de la mujer en relación con las estructuras del estado, la familia, la cultura y el trabajo son fundamentales en este conjunto. Otro punto significativo de encuentro entre los trabajos que aquí presentamos es la idea de espacio. Sin duda, los imaginarios de género que aquí discutimos están vinculados a una gama diversa de nociones de espacio y lugar, cuya discusión conjunta es muy enriquecedora. Desde las miradas particulares que nos ofrecen las mujeres viajeras en el pasado, a las vivencias de mujeres desplazadas y exiladas, desde las interpretaciones de mitos y rituales, a las lecturas que entregamos de lo público y privado, esta recopilación de trabajos contribuye a interpretar de manera novedosa el espacio como elemento marcador de identidad. Algunos de los trabajos, por ejemplo, observan críticamente la vinculación entre territorio, identidad nacional e identidad de género. Otros reflexionan sobre la noción de distancia como mediadora en la construcción de género e identidad, donde intervienen desde cuestiones de culpa y añoranza a significaciones enteramente nuevas a lo perdido y lo logrado como resultado de desplazamientos y exilios. En conexión con esto, también hay aportes al análisis de la discriminación y exclusión de ciertos espacios, tanto en el caso de las exiladas como en el de quienes son

excluidas de sus tierras estando dentro de territorios nacionales. Finalmente, la idea de frontera es también discutida como un concepto rico en significado en el contexto de los estudios de género e identidad, no sólo cuando se le estudia como espacio geográfico y físico, sino también como espacio social, cultural y simbólico.

La organización de este compendio alrededor de los ejes descritos tiene para nosotros el valor de contribuir al conocimiento desde perspectivas históricamente silenciadas e ignoradas, y muchas veces ni siquiera documentadas en el discurso oficial. De allí que aquí las mujeres se hablen a sí mismas y entre ellas desde la experiencia cotidiana, reflexionando críticamente sobre sus identidades desde los espacios particulares que les ha tocado ocupar, leyendo y cuestionando esas experiencias y abriendo posibilidades de espacios nuevos y más justos. La memoria personal y colectiva es un elemento metodológico fundamental en este conjunto de trabajos por lo marginado de ese conocimiento en el discurso oficial. Desde allí, las interpretaciones aquí recopiladas desafían y debaten las explicaciones que la lectura oficial ha dado sobre la mujer y las relaciones sociales de género. Por ello, damos prioridad epistemológica al proceso de hablarse y cuestionarse a sí misma, partiendo de lo particular y cotidiano para luego moverse a pensamientos abstractos e interpretativos. Pensamos que este método ha permitido ir formando bagajes teóricos y la capacidad de debatir la mirada oficial androcéntrica que define a la mujer como un ser pasivo, incapaz de pensar teóricamente; un ser encerrado en la privacidad del hogar y limitado exclusivamente a lo doméstico.

Como decíamos, históricamente, el análisis de género ha interpretado la relación hombre- mujer como una relación dicotómica, donde a cada sexo le corresponde un rol específico y complementario del otro. Imelda Vega, en "La tradición oral como fuente para el estudio del imaginario de género" nos ofrece una reflexión teórica sobre estos imaginarios.

En la segunda sección, "Viajeras y cronistas", los trabajos de Claudia Borri y Etelvina Trindade resaltan las formas particulares de interpretación del espacio y de la identidad con que han contribuido las mujeres desde temprano, a pesar de que esas apor-

taciones han sido generalmente marginadas en la historia oficial del conocimiento. Más específicamente, en “Los viajes de María Graham, Flora Tristán y Florence Dixie a Sudamérica: Metodología e interpretación”, Claudia Borri nos ofrece un análisis fascinante de los diarios de viajes de estas mujeres europeas del siglo XIX. De maneras distintas, y en circunstancias diferentes, cada una de las mujeres estudiadas por Borri rechaza el rol social esperado por su condición de mujer y se embarca en proyectos personales de significación histórica. En sus memorias de viajes, estas mujeres nos han dejado evidencia de sus intereses analíticos y críticos del momento que les tocó vivir. Borri nos muestra cómo es necesaria una visión teórica distinta a la tradición patriarcal para rescatar del olvido contribuciones de la mujer al conocimiento, ya que en el análisis que hemos aquí llamado oficial, la voz de una mujer viajera no tiene el mismo valor que la voz masculina para interpretar la realidad. En el análisis de Borri, estas mujeres se desplazan tanto interior como exteriormente, entregándonos una interpretación muy particular de lo que estudian, una mirada influida en forma directa por sus cotidianos, esos espacios marcados por una configuración androcéntrica del mundo, que ellas desafían de maneras distintas.

Pasando a un período más reciente, el trabajo de Etelvina Trindade también se ocupa de viajeras y sus percepciones sobre los lugares a los cuales han llegado. Localizado en Brasil, “Memorias femeninas: Crónicas de congregaciones católicas en Brasil en el inicio del siglo XX”, usa como método de análisis las ideas y reflexiones de un grupo de monjas polacas estampadas en sus crónicas con respecto a su trabajo con inmigrantes y con la sociedad local. Su interés es demostrar cómo las monjas, a pesar de tener que respetar las restricciones impuestas por la jerarquía de la institución, en forma indirecta y sutil, ofrecen una crítica social de la época. En general, documentos de esta naturaleza no han constituido las fuentes oficiales de interpretación de la realidad. Ha sido necesaria una crítica metodológica profunda a estas formas oficiales de hacer ciencia y construir conocimiento, y esta crítica es lo que ha permitido dar alguna legitimidad a estas formas alternativas de interpretación.

En la tercera sección, dedicada a “Desplazamientos y exilios”, la idea de espacio se retoma en forma central para estudiar la particularidad de la identidad y la perspectiva de la mujer marcada por experiencias de movimiento, desplazamiento y, muchas veces, de exclusión. Este grupo de trabajos se centra en viajes y desplazamientos, que han sido resultado de las condiciones políticas de América Latina de las últimas décadas, discutiendo cómo ello ha dejado una marca particular en la mujer. Marie Louise Janssen, en “Una realidad vivida, una realidad callada: Construcción de identidad entre trabajadoras sexuales latinoamericanas”, nos muestra la vulnerabilidad de la mujer trabajadora sexual latinoamericana emigrante. Con base en historias de vida, ella explora la red de circunstancias que llevan a la mujer a participar en ese trabajo, muchas veces contra su voluntad y en condiciones de gran riesgo. Discute las razones del silencio que envuelve estas condiciones de trabajo y explotación y el porqué de la formación de una identidad vergonzante en estas mujeres, lo que contribuye aún más a hacerlas más explotables y vulnerables.

El desplazamiento y la pérdida de redes familiares y comunitarias contribuyen a esta vulnerabilidad. Patricia Tomic y Loreto Rebolledo analizan los fenómenos de exilio, inmigración y retorno, con un enfoque en la experiencia de la mujer. En “Fronteras e identidades: Viviendo en inglés en Canadá”, Tomic se concentra en los espacios de la vida inmigrante de latinoamericanas en Canadá, analizando el rol del idioma dominante en las experiencias de discriminación, resistencia y definición de sí mismas que han experimentado estas mujeres. En “Identidades en tránsito. Memorias de la diáspora chilena”, Rebolledo estudia el retorno a Chile después de años de exilio, analizando los efectos que las experiencias en países ajenos y culturas diferentes han tenido en las identidades de las mujeres “retornadas” y en la redefinición de sus proyectos de vida.

Sin embargo, las transformaciones identitarias y los cambios de roles de las mujeres no siempre son tributarias de viajes y desplazamientos geográficos. Podríamos también hablar metafóricamente de viajes interiores, aquellos que se producen sin moverse del espacio. Éste es el caso de las mujeres de la comuni-

dad yumana de México, de las cuales nos habla el estudio de Everardo Garduño. A través de testimonios, “Mujeres yumanas: Género, etnicidad y lucha por la tierra”, analiza el rol central de la mujer en la comunidad, en particular, cuando la cultura está siendo amenazada. En contraposición a lo esperado dentro de la concepción patriarcal de la sociedad dominante, estas mujeres se integran a la lucha por defender su tierra, sus fuentes de sustento y la cultura, con lo que revitalizan su identidad étnica y vuelven más compleja su identidad de género.

Finalmente, desde diversos ángulos y para diferentes geografías y momentos históricos, la última sección, “Espacios públicos/vidas privadas”, está dedicada a analizar la compleja y dinámica gama de relaciones entre el espacio público y la vida privada que se abren al análisis cuando ésta es mirada desde la perspectiva de género. La presentación de Lucía Aranda, “Entre el campo y el hogar: Creencias, mitos y tradiciones en una comunidad indígena”, argumenta que a través de analizar mitos e historias antiguas es posible recomponer la forma como estas comunidades entienden los espacios y relaciones de género de la sociedad. Su lectura corresponde a formas teóricas más tradicionales de entender las relaciones de género. En tanto, el trabajo de Ana María Carrasco y Vivian Gavilán, “Sexualidad y género: La unidad de lo femenino y lo masculino como símbolos de reproducción y fertilidad entre los aymaras del norte de Chile”, cuestiona la polaridad masculino/femenino, abriendo nuevas preguntas e interpretaciones sobre el tema y mostrándonos la porosidad de las fronteras de género en esta cultura. La contradicción espacio público/espacio privado es la preocupación de Roseli Boschilia en “Trabajo, identidad y memoria: Mujeres en el espacio fabril”. Situado en Paraná, Brasil, su análisis se centra en la participación de la mujer en el mercado de trabajo en la primera mitad del siglo xx. Apoyándose en la memoria de mujeres de la época, ella analiza las presiones sociales que sufre la mujer trabajadora para asumir los roles impuestos por la sociedad patriarcal, lo que en parte se refleja en las limitaciones institucionales para su participación social una vez cumplida cierta edad y después de haber contraído matrimonio.

Siguiendo en esta línea de análisis, el trabajo de Ximena Valdés, “Asuntos privados, problemas públicos. Estado, familia y vida privada en poblaciones rurales en la segunda mitad del siglo xx”, cuestiona la construcción oficial de género, que ubica a la mujer en la casa como un proceso natural, enfocando su análisis, en particular, en la relación de la mujer con el Estado, sus leyes e instituciones, la iglesia y el trabajo. Con base en entrevistas a profundidad a hombres y mujeres chilenos de tres generaciones, Valdés profundiza en los modos de constitución familiar, el matrimonio, el *concubinato* y la separación conyugal, buscando comprender el papel que juegan distintos agentes en la organización de la vida privada y sus miembros.

Para terminar, el conocimiento crítico sobre género ha sido, en parte importante, construido con el aporte de epistemologías alternativas a las tradicionales. Así, este conocimiento ha sido influido por lo cotidiano, que históricamente ha sido el centro de la vida de la mujer, y por el sentido que ellas le han dado a esas experiencias y esfuerzos. En otras palabras, la contribución de la mujer al conocimiento científico ha estado, en general, ligada a sus experiencias de vida. Y porque la cotidianidad de la vida tiene un contenido social que ha sido históricamente distorsionado y silenciado, es importante entenderlo, desenmascararlo, explicarlo y valorarlo desde el punto de vista de quienes lo construyen. Esta colección, simplemente, es un esfuerzo colectivo en esa dirección.

Bibliografía

- Aptheker, Bettina, *Tapestries of Life: Women's Work, Women's Consciousness, and the Meaning of Daily Experience*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1989.
- Smith, Dorothy E., “An Analysis of Ideological Structures and How Women are Excluded: Considerations for Academic Women”, en Gaskell, Jane y Arlene T. McLaren (eds.), *Women and Education. A Canadian Perspective*, Calgary, Detselig Enterprises Limited, 1987, pp. 241-264.

Imaginarios de género



La tradición oral como fuente para el estudio del imaginario de género*

Imelda Vega-Centeno B.**

Cuando hablamos de *imaginario*, nos estamos refiriendo al conjunto de imágenes, símbolos y representaciones míticas de una sociedad. Gracias a este imaginario, la sociedad comienza a explicitar su cultura y a construir su identidad como grupo; pero esto no quiere decir que todas las significaciones de estas representaciones colectivas sean conscientes en el mismo grado, al mismo tiempo y de la misma forma, para todos los miembros de una comunidad. Como todo producto cultural, el imaginario es un elemento esencial, pero ambivalente, dentro de la dinámica cultural, pues al mismo tiempo puede servir de freno y motor de la dinámica social (Durand, 1984; Marlieu, 1967).

Debido a este conjunto de elementos y características del imaginario colectivo, creemos necesario detenernos para estudiar si existe o no un *imaginario femenino*, al cual podríamos definir hipotéticamente como: “[...] el conjunto de imágenes, símbolos y representaciones míticas de la mujer como miembro de una comunidad, las cuales habrían sido producidas por las mismas mujeres como expresión de su particular forma de existir como grupo, dentro de una sociedad”.

*El presente trabajo retoma tanto la reflexión teórica como el análisis del discurso, realizados por la autora, a lo largo de varios años, sobre un conjunto de historias de vida de mujeres en distintas regiones del Perú. La publicación integral del trabajo apareció el año 2000 y figura en la bibliografía. Los ejemplos a que aquí me refiero están desarrollados a profundidad en la mencionada publicación.

**Investigadora asociada del Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas del Cusco y profesora de la Escuela de Postgrado del Colegio Andino del Centro Bartolomé de las Casas (CBC).

¿De qué imaginario femenino hablamos?

De hecho, cuando hablamos de imaginario femenino, estamos hablando también de imaginario masculino, sea por inclusión, asociación, oposición o por contradicción, ya que ambos conforman el imaginario colectivo de una sociedad, lugar sociológico donde se elabora el sentido y la narrativa sobre la vida de una sociedad sexuada. Por ello, la identidad de género (en la relación varón/mujer) es una elaboración simbólica de la cultura a partir de las características sexuales, categorías que son también de sentido, de significación.

El problema planteado también por otras disciplinas –el psicoanálisis, por ejemplo– es cómo se estructura la identidad sexual y hasta dónde ésta es afectada por la cultura. La construcción cultural sobre el género implica las formas culturales de representación del propio cuerpo dentro de un medio cultural dado, de modo que “[...] el género es la representación mental de lo sexual” (Lemlij, comunicación personal). En esta perspectiva pluridisciplinaria, el *imaginario* trabajado por la antropología se encuentra con conceptos de otras disciplinas como la *identidad* (sociología, psicoanálisis), la *manera de ser* (psicología social) o el *self* del psicoanálisis. Todos estos conceptos tienen como base referencial el *cuerpo*. Por ello, el *self* viene a ser “[...] la representación mental que uno tiene de su propio cuerpo y de sus circunstancias” (Lemlij). En una perspectiva antropológica, estas *circunstancias* son el resultado de la construcción cultural en torno a uno mismo como ser sexuado, dentro de una sociedad dada (Welldon, 1993:55 y 92).

Según Welzer-Lang (1991:114), dentro del imaginario con lógica masculina, la mujer no existe como sujeto; ella es un objeto para ser tomado; está para consumir. Esta crítica extrema tiene que ver con la supervivencia de posiciones esencialistas, las mismas que vinculan aún a la mujer con la naturaleza y al varón con la cultura, visión de la cual se deduciría el “derecho natural” de dominio del *varón-nurtura* (cultura) sobre la *mujer-natura* (naturaleza). Sin embargo, ni el esencialismo ni el feminismo a ultranza soluciona los problemas planteados por la reivindicación de los derechos de la mujer a la igualdad, la diferencia y la autonomía.

Históricamente, las luchas aisladas por la igualdad, así como por la diferencia, han conducido a serios errores. Las utopías de la igualdad llegaron a un gigantesco fracaso, entre otras causas, porque no admitieron las diferencias; por otro lado, afirmar la primacía de las diferencias puede llevar a la absolutización de la cultura, lo cual es otro error igual al anterior.

Según Bourdieu (1998:9), se ha “[...] desarrollado un largo trabajo de socialización de lo biológico y de biologización de lo social, a fin de invertir la relación entre causas y efectos y hacer aparecer las construcciones sociales como hechos de naturaleza”, así como de “las construcciones sociales sobre los géneros en tanto que *habitus sexuales*, así como el fundamento natural de la división arbitraria que está al inicio de la realidad y la representación de lo real”.

La diferencia masculino/femenina es el lugar privilegiado de la construcción de las relaciones de poder. La vieja cita de Engels, “La mujer es el proletariado del proletariado”, apunta en este sentido. Joan Scott (1990a) dice que “[...] el género es el primer campo en cuyo seno, o por medio del cual, el poder es articulado”. Las diferencias no se inscriben en el plano natural o el divino, sino en lo social; no existen dos culturas, una femenina y otra masculina: *existe una sola cultura, la que con frecuencia adquiere una lógica falologocéntrica* (Feral, 1980), en medio de la cual se producen las diferenciaciones a través de las cuales las mujeres son sometidas y (o) se someten ellas mismas al poder (falo) y a la razón (logos) masculinos. En medio de esta lógica, las mujeres son tratadas como no-sujetos, pero actúan como sujetos, ratificando, directa o solapadamente, un orden social machista (Saffioti *et al.*, 1992). En términos de Bourdieu (1998), estamos ante el “[...] paradigma de la visión falonarcisista y de la cosmología androcática común a las civilizaciones mediterráneas y que sobreviven en nuestras estructuras sociocognitivas y sociales” (p. 12). Buscamos, por ello, a través de los actuales desarrollos históricos, cómo se ha ido produciendo la *sumisión* como forma relacional *femenina*, de modo que la mujer incorpora e introyecta, en su práctica social, su propia sumisión al varón.

Para la construcción del imaginario colectivo es fundamental la puesta en relieve de los elementos biológicos, físico-anatómicos.

La sexualidad adquiere así dos niveles de expresión: la individual, que está referida a las diversas formas de manifestación sexual, y la colectiva, que se refiere a los roles y funciones que ocupan los sexos dentro de la economía del grupo (relaciones de género). La sociedad hipertrofia o atrofia la expresión sexual, individual o colectiva, según sus necesidades de supervivencia o de preeminencia. Más aún, el cuerpo es la base de la percepción y de la organización de la vida humana, tanto en lo biológico como en lo social; cada sociedad produce cuerpos útiles para las relaciones sociales que la sustentan, cuerpos útiles para la dominación o la sumisión, y de esta función social surgen formas clasificatorias como normal/anormal, sano/enfermo, las mismas que no están sino reformulando la clasificación fundamental bien/mal, crudo/cocido, como formas culturales de conocimiento y de valoración por oposición (Levi Strauss, 1970).

En occidente y en las sociedades judeo-islámicas, el cuerpo de la mujer aparece *menos sexualizado* que el del varón, pero, contradictoriamente, ella parece tener deseos eróticos más intensos que los del varón; como sobre éste primaría la razón, debe “someter” a la mujer para controlar su sexualidad. Subsiguientemente, se asocia el cuerpo de la mujer con la *debilidad*, la belleza, el consumo; en cambio, el cuerpo del varón está relacionado con la *fuerza*, la razón, la inteligencia: lógicamente está hecho para dominar, y la mujer, para ser sometida. Es esto lo que significaría, en último término, el arriba/abajo en el encuentro sexual entre el varón y la mujer (Devereux, 1990; Davis, 1990; Salisbury, 1994). Por eso, para los kabiles, estudiados por Bourdieu (1998), así como para la mayoría de las culturas de origen semita, las diferencias sexuales quedan sumergidas en el conjunto de oposiciones que organizan el cosmos, pues la división entre los sexos “pertenece al orden de las cosas, es decir, a lo normal, natural, inevitable, a la objetividad de las cosas incorporada en el cuerpo, en el *habitus* de la gente, funcionando como esquema de percepción de la realidad y de organizador de la acción” (p. 14).

Pero este imaginario falologocéntrico, repetido y sufrido por la mujer, puede ser evadido, rebatido o invertido. A lo largo de la historia, las mujeres han buscado superar la sumisión, aun a par-

tir de formas equívocas como disfrazarse de varón o rechazando su sexualidad, y, más frecuentemente, refugiándose en la astucia, la misma que vencería a la fuerza masculina. Las mujeres tratarán así de vencer la dominación fingiendo sumisión, pero objetivamente ejerciendo el poder bajo las sábanas. La visión androcéntrica del *nosotros* es naturalizada bajo la forma de posiciones y disposiciones del cuerpo, percibidas como expresiones y tendencias *naturales* (Vega-Centeno, 2000, cap. 2; Bourdieu, 1998:20). Sin embargo, estos comportamientos no permiten liberarse de una situación de dominio, sino que la invierten, y tampoco resuelven el conflicto, sino que, sin cambiar de patrón de dominación, asumen el papel de quien ejerce el poder injusto (Salisbury, 1991).

Existen numerosas representaciones míticas (teniendo al mito como referente, cual mapa social para el estudio de las mentalidades colectivas) que ilustran las lógicas sociales falologocéntricas a que nos hemos referido. Entrando en materia de nuestro análisis, queremos señalar, a modo de introducción, dos de ellas:

a) El mito de las Amazonas. Éstas serían mujeres guerreras, que habrían organizado una sociedad exclusivamente femenina, pero que para ser fecundadas, pactaban con ciertos varones. Luego, si el producto de la fecundación era mujer, era acogido por las Amazonas; si era varón, era entregado al pactante.¹ La racionalidad en la forma de existencia de este grupo de mujeres estaba dada por su capacidad de pactar y decidir sobre el resultado del pacto. Aunque este esquema mítico no es falologocéntrico, la conclusión interpretativa de éste sí lo es, pues resulta fundamentando la guerra contra las sociedades que no estén regidas por la ley del varón; y es en este sentido como fue usado por los españoles en el Perú del siglo XVI, cuando pactaron con señores de la sierra para poder guerrear contra las curacas mujeres de la costa (Rostworowski, 1986). Para Luna, este mito fue el instrumento utilizado por los conquistadores

¹El mito relata el viaje de Jasón y los argonautas; en la narración de Apolonio de Rodas existen dos episodios: 1) la conquista del cinturón de la reina de las Amazonas (para lo cual es preciso derrotarlas), y 2) el rescate del vellocino de oro. El relato que llega a América es el de Gaspar de Carvajal, y éste es el que es recreado por la tradición oral indígena durante la colonia (Luna, 1982).

para “mantener a las mujeres en su lugar”, pues la imagen de la mujer que gobierna, surgida de los mitos, es de “total caos y desgobierno, ejercidos mediante la astucia y la sensualidad” (Luna, 1982:284).

b) El mito de las mujeres con las vaginas dentadas. Este mito, muy esparcido en todo el mundo y que lo encontramos en el Perú en Paracas, Chavín y Pacopampa (Rostworowski, 1994), presenta al sexo femenino como voraz, capaz de castrar al varón que sucumba al deseo de posesión; pero también nos habla de “la envidia del pene” y de la mujer que lo adquiere castrando al varón (Devereux, 1990:227 y ss.; Welldon, 1993:35). Aunque este mito se encuadra en una lógica falologocéntrica, un viejo relato griego nos aporta una salida: un joven que había deseado a la mujer con vagina dentada, se aproximó a ella y no sucumbió al deseo, observó que los dientes vaginales tenían raíces débiles, entonces se aproximó y con una caña los hizo caer, luego de lo cual pudo hacer el amor con ella y *fueron felices juntos*. De esta manera, el mismo relato mítico supera la amenaza de castración y se abre hacia el placer compartido, pero luego de haberse *aproximado*, de haber *mirado* detenidamente a la mujer y de haber buscado la ayuda instrumental para destruir el objeto de su miedo (¿psicoanálisis?). En esta *aproximación*, la posibilidad de *ver a la mujer* más allá de los preceptos producto del temor a la diferencia, y de contar con la *ayuda* necesaria para poder vencer temores y corregir errores, permiten al varón y a la mujer *acercarse y compartir el placer que proviene del encuentro entre diferentes*. Lejos de la imagen castrante del golpe de caña, ésta viene a ser un apoyo instrumental que ayuda a ambos, varón y mujer, a liberarse de las *defensas* inconscientes que produce el miedo de amar.

Un análisis semejante se puede hacer al estudiar otros mitos de origen, donde “el varón descubre con estupor el sexo de la mujer y el placer sin reciprocidad que ello le revela, el varón se sitúa en el sistema de oposiciones que unen a la mujer del lado de la buena fe e ingenuidad, antítesis perfecta de la astucia diabólica” (Bourdieu, 1964 y 1998:57). La descripción etnológica de “un modelo social construido en torno a la dominación con lógica

masculina actúa como *detector* de huellas infinitesimales y fragmentos dispersos de la división androcéntrica del mundo y, por ello, es el instrumento de una arqueología histórica del inconsciente que, construido en un estadio más arcaico de nuestras sociedades, habita en cada uno de nosotros, varones y mujeres (Bourdieu, 1998:61).

Imaginario femenino, tradición oral y prácticas sociales

Para responder a la cuestión sobre la existencia o no del imaginario femenino, nosotros también hemos querido *aproximarnos* y *escuchar* a las mujeres hablando sobre sí mismas. Para ello, estudiamos las condiciones de posibilidad de construcción del imaginario femenino (génesis-estructura-función) a través del análisis del discurso en un conjunto de historias de vida de un grupo de mujeres peruanas de distintos medios socioculturales, de distintas generaciones, así como de un relato masculino sobre la condición femenina. La construcción de las imágenes, símbolos y representaciones de nuestros informantes nos refiere constantemente a la larga duración y a la confrontación de culturas por las que atraviesa nuestra historia y nos habla de las condiciones socioculturales dentro de las cuales se es mujer en el Perú de hoy.

A partir del análisis a profundidad del discurso producido por las mujeres podremos ver si existe o no un imaginario femenino y si éste es o no cierto imaginario falologocéntrico repetido e internalizado por las mujeres en un contexto de dominación masculina y de sumisión femenina. Esta búsqueda nos conduce a dilucidar cuáles serían las posibilidades de transformación de estas imágenes, símbolos y representaciones, en una perspectiva de liberación integral de la mujer, liberación a profundidad que incluya las ataduras que la someten desde el *dentro-cultura* y desde el *antes-historia*.

El conjunto de trabajos de análisis que hemos reunido acerca del discurso sobre la condición femenina tiene orígenes diversos. A lo largo de nuestra práctica de investigación y de nuestra práctica social, fuimos recogiendo un conjunto de materiales que marcaban una cierta especificidad femenina, y no solamente porque

se tratase de informantes femeninas. Posteriormente, con motivo de diversas reuniones, fui realizando el análisis de relatos sobre la condición femenina, así como madurando ciertas hipótesis en torno al imaginario femenino y sobre las condiciones sociales e históricas en las que éste se produce. El trabajo tomó tiempo en madurar y el lograr la estructura que hoy tiene.

Por otro lado, un discurso generalizado sobre la problemática de género y el papel de la mujer en el desarrollo, el cual circula en los medios académicos y de intervención social, es transmitido, a través de diversas pedagogías, a las mujeres de organizaciones populares. Inclusive, en alguna intervención nuestra, pudimos comprobar que las mujeres de sectores populares, a quienes estos discursos iban dirigidos, los repetían delante de las activistas y promotoras sociales. Posteriormente encontramos que los discursos no habían penetrado en sus vidas ni en sus prácticas sociales e institucionales, y menos aún en sus prácticas matrimoniales; habían utilizado, frente a las promotoras, las mismas estrategias de supervivencia de sus abuelas frente a los colonizadores y los catequistas, aparentando convencimiento para recibir los beneficios inmediatos que podían traerles las activistas. Pero esta forma de actuar, propia del sistema simbólico del mito andino de refugio (MAR), se acoge a formas de *protección por carencia* frente a quien tiene el poder de cambiar parcialmente su situación de dominación, actitud que no implica transformación de sus sistemas sociocognitivos (Vega-Centeno, 1986a). Ésta es una estrategia de supervivencia de las mujeres –que las coloca simbólicamente bajo la protección de aquel que domina (inclusive a través del discurso pretendidamente liberador sobre género)– para sacar ciertos beneficios desde la situación de dominación extrema, lo cual fue explícitamente comprobado en nuestra investigación antropológica (Vega-Centeno, 1988).

Sin embargo, nos queda la preocupación por modificar profundamente esta situación –y el interés en hacerlo–, puesto que el imaginario de una sociedad no es producto de la revelación divina, sino una construcción social que, como tal, es socialmente producido e históricamente situado. Por ello *es factible de ser modificado*, de acuerdo con la necesidad que hombres y mujeres tienen

de igualdad y diferencia, autonomía y liberación, proceso que indudablemente incluye la liberación masculina, liberación de las limitaciones a las cuales ellos han sido sometidos a causa de tener que jugar, única y exclusivamente, el rol de dominantes.

Nuestra investigación sobre el imaginario femenino tiene por ello una orientación práctica muy concreta, pues nos parece indispensable poder modificar las imágenes, símbolos y representaciones que lo construyen dentro de una situación histórico-social dada, pero que, al estar inscritos en los sistemas sociocognitivos de la población, comprometen niveles no-conscientes y más allá de la conciencia de los actores sociales –masculinos y femeninos–, y que se reproducen en las relaciones de género. La transformación de estas imágenes, símbolos y representaciones es requisito indispensable para que los discursos y proyectos liberadores puedan enraizarse en los sistemas sociocognitivos para poder construir, desde el interior de la cultura, la transformación hacia una sociedad más justa e igualitaria.

La ley del varón o la dominación como categoría relacional

Diversas aproximaciones teóricas han pretendido comprender la *génesis-estructura-función* de la diferenciación de género. Esbozaremos críticamente algunas de ellas. Se ha dicho que la teoría más falocéntrica era el psicoanálisis freudiano, pues trataba de entender a la mujer a partir de lo que ella no tiene, y que para entenderla era preciso definirla por lo que tiene, es decir, no como ausencia sino como diferencia (Klein, 1980). Según Lacan, la idea de masculinidad descansa en la necesaria represión de los aspectos femeninos e introduce el conflicto en la oposición de lo masculino y lo femenino, pues de otra manera, los deseos reprimidos estarían presentes en el inconsciente y serían una amenaza constante para la estabilidad de la identificación genérica (por la amenaza de la bisexualidad) (Scott, 1990a:39). Por su parte, Bourdieu (1980) dice que “la división del mundo basada en referencia a las diferencias biológicas y sobre todo a las que se refieren a la división del trabajo de procreación y reproducción, actúa como la mejor fundada de las ilusiones colectivas” (p. 366), puesto que son las concepcio-

nes de género las que estructuran la percepción y organización, tanto real como simbólica, de *toda la vida social* y no a la inversa.

De manera que llegamos a interpretaciones “problemáticas” de las categorías *varón* o *mujer*, al sugerir que lo masculino y lo femenino “no son características inherentes, sino construcciones subjetivas o ficticias, esta interpretación implica también que el sujeto está en constante proceso de construcción, y ofrece una forma sistemática de interpretar el deseo consciente e inconsciente, al diseñar el lenguaje como el lugar apropiado para el análisis” (Scott, 1990a:39). A partir del imperio de la ley del varón se ha “devaluado” la identidad femenina, juzgándola bajo una lógica falologocéntrica, como, por ejemplo, en la distorsión del análisis freudiano de la sexualidad (Vega-Centeno, 2000, cap. 3). Las *diferencias varón/mujer* podrán ser entendidas sólo en la medida en que se tenga en cuenta que se trata de *construcciones culturales* que son históricas, y que son también *psíquicas*. Rubín hablaba de las *identidades subjetivas*, de modo que el psicoanálisis de hoy podría ofrecer elementos importantes para entender la génesis de la reproducción de la conceptualización de género, al mismo tiempo que una “descripción de la transformación de la sexualidad biológica de los individuos, en la medida en que son aculturados” (Rubín, citada por Scott, 1990a:46). El hecho de superar la visión de la sexualidad femenina como carencia, la comprobación de la *envidia complementaria* entre el varón y la mujer, entre otros hallazgos, nos llevan a una comprensión relacional de estas identidades (Lemlij, 1995:156; Welldon, 1993:2-3).

Como se trata de construcciones sociales, estos símbolos, signos y representaciones de género pueden ser transformados. En esta perspectiva, Saffioti (1994) propone promover una *lógica andrógina*, que significaría “el libre tránsito de mujeres y hombres por una inmensa gama de papeles sociales, sin referencias de lo masculino y lo femenino” (p. 278). Esta propuesta no está lejos de nuestros orígenes culturales, donde “Sarmiento de Gamboa (1572) nos habla de Mama Huaco, una mujer portadora de la vara fundante, símbolo de un mandato divino, capaz de penetrar en la tierra, o sea de presentar una imagen femenina con atributos fálicos” (Rostworowski, 1986:287). En esta perspectiva, anotábamos an-

teriormente cómo *el palo*, que es un instrumento de lucha para Carolina y un instrumento de represión para Felicitas, tiene también connotaciones fálicas y una posible lectura psicoanalítica (Vega-Centeno, 2000, caps. 2 y 6), atributos fálicos que nos hablan de poder, fecundación y vida, y no sólo de penetración (Welldon, 1993:32, 119).

Por otro lado, no deja de ser interesante pensar que en otras tradiciones culturales como la China, por ejemplo, todas las criaturas están constituidas por los principios del *yin* y del *yang*: así, “el Yin es la tierra madre, Yang el cielo dominante, el Yin es la sombra que refresca, y el Yang la luz deslumbrante, el Yin la delicadeza, el Yang el acero resistente, el Yin lo femenino, el Yang lo masculino; pero todas las criaturas poseen ambos principios, y toda transformación procede de su interacción dinámica” (Kia, 1991), complementariedad transformadora y dinámica que puede permitir la culminación de la tarea, *ni masculina ni femenina sino humana*, de *hominización* del mundo.

Pero, a estas alturas de la reflexión, es preciso detenernos en los aportes de Bourdieu sobre el *sistema de dominación con lógica masculina*, quien observa

[...] el asombroso efecto constante de la autonomía de las estructuras sexuales con respecto a las estructuras económicas, de los modos de reproducción con respecto a los modos de producción: el mismo sistema de esquemas clasificatorios se reencuentra a lo largo de los siglos y las diferencias económicas y sociales, aparecen en los dos extremos antropológicos del espacio, tanto en los campesinos kabiles como en los grandes burgueses ingleses de Bloomsbury (1998:98).

Hemos comprobado lo anterior a lo largo del presente trabajo, en particular, si hacemos el paralelo entre las historias de Sarahí y Aurora (Vega-Centeno 2000, caps. 3 y 5).

Éste es un primer aspecto que nos permite acceder a

[...] la aprehensión realmente relacional de la relación de dominación varón/mujer, tal como se establece en el conjunto de espacios y subespacios, lo cual nos conduce a colocar las piezas de la imagen fantasmática del *eterno femenino*, para hacer aparecer me-

por la estructura constante de la relación de dominación entre varón y mujer que se mantiene *más allá de las diferencias sustanciales* de condición, ligadas a momentos de la historia y a condiciones en el espacio social (Bourdieu, 1998:109-110).

De esta manera,

[...] todo el orden social conspira a un proceso de virilización, el cual no se puede llevar a cabo sin la complicidad de la mujer, es decir *en y por la sumisión oblativa*, confirmada por la ofrenda de su cuerpo, que constituye el supremo reconocimiento dado a la dominación ejercida por el varón, en lo que ella misma tiene de más específico (Bourdieu, 1998:26).

Por ello “[...] la virilidad es una noción evidentemente relacional, constituida ante todo *para los otros varones y contra la femineidad*, en una suerte de *miedo a lo femenino*” (Bourdieu, 1998:59). El varón, “[...] *vir, virtus, significa deber ser*, tensión hacia, fuerza que se impone sobre lo que *es sin discusión: ethos* que gobierna al varón de honor, que dirige sus pasos con fuerza, pero no a la fuerza” (las cursivas en ambas citas son de la autora) (Bourdieu, 1998:56).

En Levi Strauss (1967), el intercambio de mujeres constituye la violencia simbólica inaugural, en la cual las mujeres son negadas como sujetos de intercambios y de las alianzas que se establecen a partir de los matrimonios que ellas mismas contraen; han sido reducidas al estado de *objetos, meros instrumentos simbólicos* que, al circular, permiten circular signos de importancia social, producen y reproducen un capital simbólico que ellas no detentan (Bourdieu, 1998:27). Todo este sistema de dominación requiere de

[...] *mujeres sumisas* a través de un trabajo de socialización que tiende a disminuir las, negándoles el acceso a una serie de instrumentos de la cultura, por ello deben realizar un aprendizaje de virtudes negativas de abnegación, resignación y silencio; pero, *los varones son también prisioneros e inconscientemente víctimas de estas representaciones del sistema de dominación masculina* (Bourdieu, 1998:55).

La diferenciación sexual se presenta para las mujeres “[...] bajo formas específicas a través de la definición dominante de la práctica social en curso y que *nadie* osa poner en cuestión. Lo propio del

dominante es estar a la altura de hacer reconocer su manera de ser particular, como si fuera universal” (cursivas de la autora) (Bourdieu, 1998:69); por eso la ambivalencia significativa del genérico *hombre*, que implica a la *humanidad*, pero bajo el modelo de la dominación masculina, cuyo uso entraña tanto la preeminencia del varón como su anonimato en medio de la multitud a la que supuestamente representa.

A su vez

[...] se espera de las mujeres que sean *femeninas*, es decir sonrientes, simpáticas, atentas, sumisas, discretas, invisibles. La pretendida femineidad frecuentemente no es otra cosa que complacencia ante las expectativas masculinas, en materia del engrandecimiento del ego. En consecuencia, la relación de dependencia que ellas establecen (y no sólo respecto al varón), tiende a ser *un elemento constitutivo de su propio ser* (cursivas de la autora) (Bourdieu, 1998:73).

Ésta es una de las razones de la profunda *heteronomía femenina*, y para los varones, es la trampa de caer “dominados por su propia dominación”, como dijera Marx.

Estamos, pues, “[...] lejos de afirmar que las estructuras de dominación sean ahistóricas, todo lo contrario, ellas son producto de un incesante *trabajo histórico de reproducción*, al cual contribuyen los agentes singulares, varones e instituciones como la familia, la escuela, las iglesias, el estado, etc.” (cursivas de la autora) (Bourdieu, 1998:40-41). Dentro de este sistema, los dominados aplican las categorías de construcción cultural que parten del punto de vista de los dominantes sobre la propia situación de dominación, de modo que este sistema aparezca como *natural*, inclusive “[...] a través del autodenigramiento sistemático por parte de las mujeres, los pobres, los proletarios, etc.” (Bourdieu, 1998:41). Por ello,

[...] el efecto de la *dominación simbólica* (de etnia, género, cultura, lengua, etc.) se ejerce no en la mera lógica de los conocimientos conscientes, sino a través de los esquemas de percepción, apreciación y de acción que *son constitutivos del habitus* y que fundan, más allá de las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, *una relación de conocimiento profundamente oscura para ellos mismos* (cursivas de la autora) (Bourdieu, 1998:43).

Se establece, entonces, un sistema de dominación simbólica basado en “[...] una lógica paradójica: *dominación-masculina vs su-misión-femenina* [...]” (cursivas de la autora), la misma que se puede afirmar que es cuasiespontánea, aunque sea producto de la violencia simbólica, por lo cual tendrá “[...] efectos durables en el orden social, es decir, con disposiciones espontáneamente acordadas a este orden simbólico, impuestas por el mismo orden simbólico violento” (Bourdieu, 1998:44). Por ello, resulta indispensable:

[...] romper la condición de víctima y cómplice voluntaria de la relación de dominación simbólica, para ello es necesaria la transformación radical de las condiciones sociales de producción, es decir, la transformación de las disposiciones sociocognitivas que llevan a los dominados a tomar sobre los dominantes y sobre sí mismos, los puntos de vista de los dominantes (Bourdieu, 1998:48).

Nos encontramos en lo profundo de los sistemas de construcción y reproducción de lo cultural. En ellos “[...] el *habitus* produce las construcciones socialmente sexuadas del mundo y del cuerpo mismo, las cuales, sin ser representaciones intelectuales ni respuestas sintéticas y adaptadas, no son el producto del funcionamiento ciego de mecanismos físicos o químicos capaces de mandar al espíritu de vacaciones”. A través de un “[...] trabajo permanente de construcción simbólica se realiza una construcción práctica, el mundo social construye un *cuerpo a la vez como realidad sexuada y como depositario de categorías de percepción y de apreciación sexuales, las cuales se aplican al cuerpo como a su realidad biológica*” (cursivas de la autora) (Bourdieu, 1998:11). En este trabajo de construcción simbólica, la socialización y la educación

[...] operan lógicamente por diferenciación con respecto al otro sexo socialmente construido, que tiende a excluir del universo de lo pensable y practicable todo lo que marca la apariencia del sexo *opuesto*, para producir el *artefacto útil* para el sistema de dominación, es decir tanto de un *varón viril*, como una *mujer femenina*” (cursivas de la autora) (Bourdieu, 1990:22).

De esta manera, “[...] el *sexo de la mujer* es objeto de un esfuerzo de construcción que tiende a constituirse como una entidad nega-

tiva, definido esencialmente por la privación de las propiedades masculinas y afectado de características despreciativas como ‘*viscoso*’, que es un término berebere muy peyorativo” (cursivas de la autora) (Bourdieu, 1990:15). En breve, estamos ante las construcciones culturales de lógica *falonarcisista* de Bourdieu, o *falologocéntrica*, en los términos de Feral (1990).

Las diferencias visibles entre los órganos sexuales masculino y femenino son también objeto primordial de “[...] una construcción social que encuentra su fundamento en los principios de la razón androcéntrica, ella misma fundada en la división de los *status* sociales adscritos al varón y a la mujer” (Bourdieu, 1998:21), construcción de la que se derivan los esencialismos más difíciles de transformar: *biologización* de lo social y (o) racismo, naturalización de las diferencias como deficiencias, machismo, etcétera. Podemos organizar un sistema de oposiciones homológicas en torno a los sexos masculino y femenino, sistema que, inspirado en los trabajos de Bourdieu sobre los kabile, está directamente relacionado con el análisis que nosotros hemos realizado:

ESQUEMA 1. Sistema de oposiciones homológicas sobre la sexualidad masculina y la sexualidad femenina

Sexo femenino	<i>versus</i>	sexo masculino
Abierto		Cerrado
Adentro		Afuera
Blando		Duro
Húmedo		Seco
Huele		No huele
Penetrado		Penetra
Pasivo		Activo
Es fecundada		Fecunda
NATURALEZA		CULTURA
(Negativo)		(Positivo)

Como podemos observar, las características asociadas a la sexualidad, masculina o femenina, siempre conllevan una carga valorativa y, constantemente, estas diferencias los oponen en términos de valor, con el objetivo de que resulten “[...] concordantes para sostenerse mutuamente como construcción cultural, de modo que las diferencias sexuales, entendidas como deficiencias, resultan ‘*inscritas en la naturaleza*’ de las cosas” (cursivas de la autora) (Bourdieu, 1990:8), pues el sistema valorativo se colige de *la naturaleza de las cosas*. Estas percepciones no sólo constituyen las raíces del sistema de dominación falologocéntrica, sino que se extienden en un conjunto de sistemas de conocimiento, como juicios estéticos, cognitivos y de valoración en general que nos resultan naturales y, por ello, incuestionables.

Estamos ante lo que Bourdieu llama “[...] la línea de demarcación mística según V. Wolf [...]”; es decir, a la separación por oposiciones de: *naturaleza versus cultura, público versus privado y varón versus mujer*, según la cual, el monopolio de la cultura –y por ello, de lo universal– lo posee el varón (cursivas de la autora) (Bourdieu, 1998:27). Es el principio de división de todo el universo, de la disimetría fundamental entre el varón y la mujer, donde la mujer, definida por lo que no tiene –y cuyo sentido simbólico está constituido desde fuera–, resulta jugar un rol de sumisión en función del aumento del capital simbólico de los varones. En esta medida,

[...] las mujeres no son sólo símbolos, *son valores que hay que conservar al abrigo de las ofensas y de las sospechas*, pues al intervenir en el intercambio (como objeto del mismo), pueden producir alianzas, es decir ellas son *capital social, aliadas prestigiosas, en función del incremento del capital simbólico del varón* (cursivas de la autora) (Bourdieu, 1998:27).

Este sistema cultural determina también un sistema de oposiciones complementarias y principios de división (véase esquema 2) que conducen a clasificar todas las prácticas según las distinciones reductibles a la oposición fundamental *masculino/femenina* (Bourdieu, 1998:36).

ESQUEMA 2. Ejes corporales opuestos y complementarios según la oposición varón *versus* mujer

Varones	Actos	Mujeres	Actos
Exterior	Breves	Interior	Prolongados
Oficial	Peligrosos	No oficial	Escondidos
Público	Espectaculares	Privado	Invisibles
Recto	Históricos	Curvados	Vergonzosos
Discontinuo	Hitos	Continuos	Rutinarios

Es decir que los ejes en los que discurre el ser corporal masculino están adscritos a lo *alto*, *seco* y al *bien*, pues se trata de la esfera pública, donde desde una posición erecta ejerce el *dominio*, dirige el curso de la historia; mientras los ejes corporales en los que discurre el ser femenino son el *bajo*, *húmedo* y el *mal*, pues discurre su existencia en la rutina inadvertida de las labores domésticas, las que ejerce *curvada*, lo cual denota su cualidad *vergonzosa* (Bourdieu, 1998:36). Para subrayar la pervivencia de esta simbólica de valor, ¿debemos recordar que aún en la catequesis de los años sesenta las tareas domésticas ejercidas por la mujer eran consideradas *trabajo servil*, y por ello eran materia de pecado, pues contravenían el precepto del descanso dominical?, y ¿cómo justificar hoy que para el precepto semanal islámico las mujeres resulten exentas porque deben atender al varón para que éste cumpla con el precepto?

En la cultura kabyle, estudiada por Bourdieu, esto es lo que representa el sistema de oposiciones: pozo/casa, naturaleza/cultura, *sexo natural/sexo cultural* (nótese que aquí lo *natural* se asimila a la mujer y a los animales que van al pozo, así como lo cultural está asimilado a lo masculino, que domina y da nombre a la casa) (Bourdieu, 1990:18). Por su parte, según el imaginario androcéntrico de nuestras informantes, el sistema de producción cultural y económico se organiza también a partir de oposiciones homológicas con respecto a los roles y funciones del padre y la madre (véase esquema 3).

ESQUEMA 3. Sistema de oposiciones homológicas de los roles paterno y materno

Padre	Madre	Roles, funciones
Centro	Periferia	<i>Espacio</i>
Productor	Reproductora	<i>Económico y social</i>
Mantiene	Es mantenida	<i>Economía</i>
Proveedor	Es provista	<i>Economía</i>
Castigador	Consoladora	<i>Afectivo</i>
No crianza	Crianza	<i>Educación de los hijos</i>
Cualquiera	Sólo hay una	<i>Valoración contradictoria</i>

En el esquema 3 vemos cómo la adscripción de los roles y funciones tienen una connotación valorativa, la misma que concluye en una *contradicción* que está basada en el sistema de la división sexual de oposiciones homológicas de lógica androcéntrica: el padre, como varón, *es y tiene*, lo que implica *poder y saber*, mientras que la madre *no es y no tiene: depende sumisamente del poder y saber masculinos* (Vega-Centeno, 2000, cap. 3), situación de abyección de la que es *redimida* –aun en desmedro de la imagen del varón– por su rol *maternal* (Welldon, 1993:101-103; Lagarde, 1991:46).

Hasta donde hemos venido estudiando, podemos confirmar parcialmente la hipótesis que planteáramos al comenzar este trabajo. *Estrictamente hablando, no existe aisladamente un imaginario femenino; éste se construye dentro de relaciones de género.* Es cada sociedad la que modela y produce el tipo de varón y de mujer necesarios para su reproducción. Aunque no es el único patrón posible, el patrón societal del imaginario colectivo de nuestras sociedades tiende a ser falologocéntrico, el mismo que, internalizado por las mujeres, confirma desde dentro, y con su complicidad (in)voluntaria, la dominación que sufren desde antiguo a través de la naturalización de la oposición *varón-nurtura/mujer-natura*, del sistema de relación entre *transgresión y castigo*, y de *las configuraciones imaginarias y*

simbólicas sobre el poder, expresadas en prácticas políticas y religiosas que no implican la autonomía sino la sumisión de la mujer.

No existe un imaginario femenino como producción cultural autónoma de las mujeres, a través del cual ellas diseñarían su forma de ser y existir dentro de la sociedad: el imaginario cultural siempre es de género. Por eso es más complejo, existe en *relación*: al mismo tiempo en que se define y construye lo masculino se define y construye lo femenino por oposición, contradicción, asociación o implicación. Sin embargo, la simbólica de género a partir de las características sexuales está atravesada por un conjunto de oposiciones fundamentales, con carga valorativa (véase el esquema 4).

ESQUEMA 4. Sistema de oposiciones de la simbólica de género

BIEN	<i>versus</i>	MAL	} <i>Paradigma</i>
Alto		Bajo	} <i>Espacio</i>
No transgresión		Transgresión	} <i>Valor</i>
Cultura		Naturaleza	} <i>Orden</i>
Dominio		Sumisión	} <i>Poder</i>
Varón		Mujer	} <i>Género</i>

La pareja humana no sólo es complementaria. El trabajo en torno al imaginario de género (masculino y femenino, siempre en relación) y su posible transformación tendrían como objetivo llegar a construir, ¡finalmente!, *una pareja humana solidaria*, capaz de realizarse a través de la equidad, complementariedad, colaboración y respeto, para así abrirse a la posibilidad de *amar con todas sus posibilidades y riesgos*.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre, *Travail et travailleurs en Algérie*, París, Eds. Mouton, 1964.
- , “La maison Kabile ou le monde inversé”, *Equisse d’une théorie de la pratique. Prédé de trois études d’ethnologie Kabile*, Ginebra, Droz edts., 1972.

- “Le sens de l’honneur”, *Equisse d’une théorie de la pratique. Précédé de trois études d’ethnologie Kabile*, Ginebra, Droz edts., 1972.
- , *Le sens pratique*, París, Eds. de Minuit, París, 1980.
- “La domination masculine”, *Actes de recherche en sciences sociales*, núm. 84, 1990, pp. 2-31.
- “Le corps et le sacré”, *Actes de recherche en sciences sociales*, núm. 104, París, 1992, p. 2.
- *La domination masculine*, Collection Liber, París, Eds. Du Seuil, 1998.
- Davis, Natalie, “El mundo al revés: Las mujeres en el poder”, en Amelang, J. y M. Nash (comps.), *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnanim, 1990, pp. 59-92.
- Devereux, Georges, *Mulher e mito*, São Paulo, Papirus edts., 1990.
- Durand, G., *L’imagination symbolique*, París, Presses Universitaires de France, 1984.
- Feral, Josette, “The Powers of Difference”, en Eisenstein, Hester y Alice Jardine (orgs.), *The Future of Difference*, Boston, G.K. Hall, 1980, pp. 88-94
- Isis Internacional, *Espejos y travesías. Antropología y mujer en los 90*, Santiago de Chile, 1992 (Ediciones de las Mujeres, núm. 16).
- , *Mujeres, crisis y movimiento. América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, 1988 (Ediciones de las Mujeres, núm. 9).
- Kia, Matthieu, “Les relations entre églises locales: Du point de vue de l’Asie orientale (Chine)”, en Servais, P. y P. Annaert, *Rencontre interculturelle et relations entre églises locales*, Actes du Colloque International, Comité du 50ème Anniversaire de la Mort du Père Vincent Lebbe à Louvain la Neuve, Bruselas, 1991.
- Klein, M., *Essais de Psychanalyse*, París, P.B. Payot, 1980.
- Lagarde, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, presas, putas, monjas, locas*, México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Lemlij, Moisés, “La mujer fálica y el hombre vaginal”, en Péndola, Alberto, Graciela Cardó y María Teresa Jiménez (comps.), *Perversiones. 1º Coloquio Internacional*, Lima, Centro de Psicoterapia Psicoanalítica de Lima y Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 1995, pp. 155-162.

- Levi Strauss, C., *Les structures elementaires de la parenté*, La Haye-París, Mouton et Cíe, 1967.
- , *Antropología estructural*, tercera edición, Buenos Aires, Eudeba, 1970.
- Luna, Lola G., “Las Amazonas en América”, *Boletín Americanista*, año 24, núm. 32, 1982, pp. 279-305.
- Marliou, Philippe, *La construction de l’imaginaire*, Bruselas, Dessart Edts., 1967.
- Palma, Milagros (ed.), *Simbólica de la feminidad: La mujer en el imaginario mítico religioso de América Latina*, tercera edición, Quito, Abya Yala Editores, 1997.
- Rostworowski, María, *La mujer en la época prehistórica*, Lima, IEP, 1986.
- Saffioti, Heileith, I.B., *Conceituando o género* (manuscrito), São Paulo, [s.e.], 1994.
- *et al.*, *A rotinização da violência contra a mulher: O lugar da prática na construção da subjetividade*, São Paulo, [s.e.], 1992.
- Salisbury, J.S., *Padres de la Iglesia, vírgenes independientes*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1994.
- Scott, Joan W., “L’ouvrière, mot impie, sordide. Le discours de l’économie politique française sur les ouvrières (1840-1860)”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 83, 1990a, pp. 2-15.
- , “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”, en Amelang, J. y M. Nash (comps.), *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnanim, 1990b, pp. 23-56.
- Vega-Centeno B., Imelda, *Aprismo popular: Mito, cultura e historia*, segunda edición, Lima, Tarea, 1986a.
- , *Ideología y cultura en el aprismo popular*, Lima, Tarea y F.F. Ebert, 1986b.
- , “Ser joven y mestizo: Crisis social y crisis cultural en el Perú de hoy”, *Márgenes: Encuentro y debate*, año II, núm. 3, 1988, pp. 63-75.
- , *Aprismo popular, cultura, religión y política*, Lima, Centro de Investigaciones Sociales, Económicas, Políticas y Antropológicas de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Tarea, 1991.
- , *Amor y sexualidad en tiempos del sida: Los jóvenes de Lima metropolitana*, Lima, Programa Nacional de Control del Sida y ETS, Ministerio de Salud, 1994.

- , *Mujeres, derechos humanos y cristianismo*, ponencia presentada en el I Encuentro Internacional sobre los Derechos Humanos de las Mujeres en el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam, Toledo, 3 al 6 de noviembre de 1997.
- , *¿Imaginario femenino?: Cultura, historia, política y poder*, Lima, Escuela para el Desarrollo, 2000.
- Welldon, Estela V., *Madre, virgen, puta. Idealización y denigración de la maternidad*, Madrid, Siglo XXI de España, 1993.
- Welzer-Lang, Daniel, *Les hommes violents*, París, Lierre & Cou-drier, 1991.

Viajeras y cronistas



Los viajes de María Graham, Flora Tristán y Florence Dixie a Sudamérica: Metodología e interpretación

Claudia Borri*

En este trabajo presento algunas reflexiones metodológicas e interpretativas adoptadas para la redacción de *Lo specchio della lontananza (El espejo de la lejanía)*, el ensayo en que he analizado los relatos de los viajes de María Graham a Chile, de Flora Tristán a Perú y de Florence Dixie a la Patagonia, publicados, respectivamente, en 1824, 1838 y 1880 (Borri, 2002a).¹ El objeto de mi investigación se desarrolla en torno a memorias bastante conocidas en el ámbito latinoamericano, pero no así en Italia. Salvo las memorias de Flora Tristán, que en 1992 fueron publicadas en italiano sólo en forma reducida, estos trabajos no han sido aún traducidos a ese idioma. Sin embargo, en Italia, muchas editoriales han hecho circular relatos de viajes femeninos, pero se trata de ediciones carentes de un aparato crítico riguroso, las que delatan fines más bien comerciales que científicos. De hecho, las empresas de mujeres que se aventuraron en lugares lejanos de Europa –desafiando los prejuicios de la época, en tiempos en que la práctica del viaje requería de valor, espíritu de aventura y capacidad de adaptación– pueden atraer a un amplio sector de público por su carácter pintoresco.

*Facoltà di Scienze Politiche, Dipartimento di Storia della Società e delle Istituzioni, Università degli Studi di Milano, Italia.

¹Para el nombre de pila de María Graham y el apellido de Flora Tristán he elegido la acepción castellana con el acento, respectivamente, en la í y en la á, inexistente en la versión original de sus textos (inglés y francés).

En realidad, al abordar el tema del viaje femenino, hay que tener en cuenta que las publicaciones relativas constituyen un conjunto muy heterogéneo en cuanto a cantidad y calidad, y a menudo sujeto a la ley de la moda y de los intereses comerciales. Junto con los propios reportajes, por ejemplo, entre las publicaciones más recientes se encuentran repertorios biográficos, como *Wayward Women. A guide to Women Travellers*, de Jane Robinson (1990) y *Viajeras intrépidas y aventureras*, de Cristina Morató (2001), una colección de retratos femeninos desde la Edad Media hasta hoy. Se trata de textos de divulgación útiles e interesantes que, sin embargo, apuntan a poner de relieve, sobre todo, aspectos singulares ínsitos en las vivencias de algunas mujeres.

Al lado de estas publicaciones, obviamente, se hallan también algunos aportes científicos novedosos como los de Luisa Rossi (1995 y 1996) sobre Ida Pfeiffer, Léonie d'Aunet e Isabelle Eberhardt, para mencionar el ámbito italiano; o el ensayo del inglés Brian Dolan (2001), *Ladies of the Grand Tour*, que examina la diferencia entre la experiencia masculina del *grand tour* –el viaje de formación cultural que los jóvenes británicos cultos hacían al continente durante el siglo XVIII– y la semejante experiencia llevada a cabo en la misma época por mujeres de distintas clases sociales. Éste es un trabajo muy interesante que destaca cómo, para las mujeres, las motivaciones para realizar el viaje derivaban, sobre todo, del deseo de escabullirse de un contexto familiar o social asfixiante. Igualmente relevante es la biografía de Janet Wallach (1996) sobre Gertrude Bell, una mujer que primero viajó a Irak por el gusto de conocer el mundo árabe y, al terminar la Primera Guerra Mundial, se convirtió en consejera político-diplomática del gobierno de su país, comprometido en instaurar un nuevo orden en el Medio Oriente. Por último, quiero mencionar el trabajo de Sol Serrano (2000), *Virgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-1874* que, al rescatar los diarios de viaje de un grupo de monjas francesas, ha ilustrado una página de la historia religiosa de Chile. Las ejemplificaciones que acabo de presentar no agotan, desde luego, ni la complejidad del tema ni la amplitud de los datos bibliográficos, pero sirven para destacar la multiplicidad de los enfoques utilizados en los ensayos científicos relativos a viaje-

ras y a viajes femeninos.² Esta breve premisa era necesaria para aclarar previamente que mi investigación se basa en criterios metodológicos diferentes de los que he sumariamente ilustrado (monografías, biografías, categorías y grupos de viajeras).

En mi trabajo he querido resaltar, manteniéndolas dentro de un marco histórico, las experiencias de mujeres que no eran ni escritoras ni viajeras “profesionales”, a diferencia de Ida Pfeiffer y de Marianne North, por ejemplo. La idea era averiguar, a través de su forma de sentir, su mentalidad, su vida interior, su cultura e, incluso, sus prejuicios y estereotipos, y cómo las protagonistas de estas empresas reaccionaban individualmente frente a la diversidad representada por algunos países sudamericanos. En esta perspectiva, y a diferencia de lo que se ha hecho en la gran mayoría de los estudios sobre viajes femeninos, he reunido a tres personajes que, a lo largo del siglo XIX, eligieron como destino final de su viaje la misma región. Aun cuando limitada y relativa, la homogeneidad cultural de los lugares de destino me ha permitido poner un especial acento en el momento histórico-político que estos lugares estaban viviendo. En el caso específico de Chile, se trata del momento crucial de la trayectoria política del libertador Bernardo O’Higgins, a quien María Graham conoce personalmente. La guerra de los tres presidentes en Perú es comentada por Flora Tristán, mientras que el relato de Florence Dixie se refiere a las relaciones entre Estado y pueblos indígenas en los umbrales de la definición de los límites patagónicos entre Argentina y Chile.

Conjuntamente, el enfoque diacrónico me ha permitido ejemplificar los cambios de la visión europea de la realidad latinoamericana, luego del proceso de la Independencia. En 1822, María Graham expresa su entusiasmo por el anhelo de libertad de los chilenos, pese a los desencuentros que ya se manifiestan entre los protagonistas de la epopeya libertadora (Bernardo O’Higgins, Thomas Cochrane y José de San Martín); en 1833, Flora Tristán critica severamente la guerra civil, la traición de los ideales de Simón Bolívar, la ineptitud y la corrupción de la aristocracia y de

²Para una bibliografía más completa, véase Claudia Borri (2002). Entre las obras más recientes se encuentran también antologías de pasajes extraídos de memorias de viajeras (véase, por ejemplo, Mónica Szurmuk, 2000).

los militares; en 1880, Florence Dixie es completamente insensible al destino de los indígenas tehuelche y desconoce el conflicto entre Chile y Argentina por la definición de los límites nacionales. Para ella, la Patagonia representa sólo un territorio salvaje donde es posible disfrutar de la naturaleza para cabalgar y cazar.

En el contexto general que acabo de ilustrar, el análisis de los relatos de viaje constituye la parte esencial del trabajo. La descripción del itinerario, de los lugares visitados y de los personajes conocidos representa lo que las autoras quieren comunicar al público europeo para que pueda apreciar las características de un mundo ignoto. Sin embargo, la narración refleja, como en un espejo, la personalidad y la mentalidad de las propias autoras y la especificidad de la mirada femenina frente a la diversidad.

En este sentido, aunque parezca obvio desde el punto de vista de la seriedad filológica, es necesario destacar la importancia de partir del texto original. La primera edición, en cuanto objeto estructurado para el lector, revela las intenciones de las autoras hacia su público y, asimismo, algunos detalles significativos de su personalidad.

El *Journal of a Residence in Chile During the Year 1822 and Voyage from Chile to Brazil in 1823*, de María Graham, publicado en octavo, con encuadernación en piel, incluyendo varios apéndices históricos (referentes ya sea a la actualidad como al período colonial chileno) y un catálogo de plantas chilenas, transmite la acuciosidad de la autora en la redacción y en la publicación del texto (Graham, 1824a). Al mismo tiempo, las 12 ilustraciones, obras de la autora, más las dos de A. Earle, intentan representar el paisaje y sus características geográficas. Desde el primer vistazo se deduce la voluntad de la autora de proporcionar al lector una obra seria e impecable, que se configure como un aporte imprescindible para el conocimiento de Chile en su conjunto, y su deseo implícito de ver reconocida la calidad científica de su trabajo.

En lo que se refiere a Flora Tristán, la edición original de sus *Pérégrinations d'une paria*, en dos volúmenes de más de 400 páginas cada uno, corresponde a la exigencia de no pasar por alto ningún detalle de su extraordinaria experiencia, en la cual se consignan no solamente las costumbres, la historia, la geografía e incluso la

gastronomía peruanas, sino también los avatares de su propia vida y de un tortuoso itinerario interior. Si bien la necesidad comercial de divulgar su obra como aporte al conocimiento de un país exótico impulsa a Flora Tristán a presentar las *Pérégrinations* como un relato de viaje (de hecho, el texto fue publicado en una colección geográfica), su contenido lo acerca más a una autobiografía (Tristán, 1838).³ Su carácter híbrido explica no solamente la prolijidad del texto, sino también la elección de la autora de no ilustrarlo.

Por último, *Across Patagonia*, el diario del viaje turístico de Florence Dixie a la Patagonia (Dixie, 1880), se dirige a un público más amplio, al que la autora quiere proporcionar su propia experiencia de lo que en su análisis era una vida salvaje en un territorio habitado por hombres primitivos. Ella lo representa como una aventura reservada a pocos valientes. Las ilustraciones que aparecen en esta obra, por lo tanto, tienen un valor casi fotográfico y ponen de relieve el papel protagónico de los turistas en sus hazañas venatorias y en el encuentro con los indígenas.⁴

El relato de viaje, como lo hemos adelantado, presenta otros indicios reveladores de la personalidad de las autoras y de la especificidad de la mirada femenina. Entre ellos se encuentran los que se refieren a las motivaciones para el viaje, a la descripción del tránsito y a la forma de ver y vivir la diversidad, lo que voy a examinar enseguida.

A diferencia de los viajeros contemporáneos a nuestras viajeras, ellas no se resuelven al viaje por fines prácticos relativos al cumplimiento de un trabajo o de una profesión ni por objetivos culturales específicos. Sin embargo, saben aprovechar esta experiencia, aun cuando sea de manera diferente, y transformarla respecto a las circunstancias iniciales.

María Graham acompaña a su esposo, un capitán de la armada británica, en una misión diplomático-militar a lo largo de las costas de Brasil y de Chile. Durante el pasaje de cabo de Hornos, el

³Esta obra fue publicada, en la sección de geografía dedicada a los viajes, por *le libraire* A. Bertrand, miembro de la *Société de Géographie de Paris*.

⁴Sobre el valor fotográfico de las ilustraciones de Julius Beerbohm, véase Borri, 2003a.

oficial británico fallece y su esposa llega sola a Valparaíso. Casi incidentalmente, María Graham revela que el comandante de un barco norteamericano anclado en el puerto le ofrece un pasaje directo e inmediato rumbo a Europa. Su negativa a una proposición tan oportuna no representa un detalle de escasa importancia. La joven señora inglesa elige quedarse sola, sin el amparo de un hombre, en un país lejano, decisión que implica un sentido muy fuerte de autonomía y que se fundamenta en multifacéticos intereses culturales –de la botánica a las ciencias sociales, de la historia a la geografía– cultivados en años de estudio, tal vez como antídoto a una adolescencia solitaria y sin afectos.

Para Flora Tristán, la idea del viaje a Perú nace del intento de verse reconocida como hija legítima del coronel peruano don Mariano Tristán, fallecido cuando ella tenía sólo cuatro años y sin regularizar su boda con la francesa Thérèse Lisnay, su madre. También el viaje tenía el propósito de cobrar una considerable herencia. La joven mujer, madre de dos hijos, parte sola de Burdeos para encontrar en Arequipa al riquísimo tío paterno, don Pío, en el cual ha depositado la esperanza del reconocimiento de sus derechos y de su rescate social y humano. Como hija “bastarda”⁵ y como mujer separada y pobre, de hecho, Flora Tristán es víctima de los prejuicios de la época y se considera a sí misma como una verdadera paria de la sociedad.

Florence Dixie, perteneciente a una familia de la gran aristocracia británica, elige la Patagonia como territorio apto para practicar sus deportes preferidos, la caza y la equitación, influida por una conversación con Julius Beerbhom, quien había visitado la región, y por los adelantos producidos, con el transcurso del tiempo, en los medios de transporte. De hecho, desde decenios, la nave de vapor que une Liverpool a punta Arenas ha hecho más rápida y menos peligrosa la travesía del océano Atlántico. Además, en el puerto magallánico se encuentran baqueanos y guías dispuestos a acompañar a turistas y aventureros tierra adentro.

De acuerdo con lo que destaca Eric J. Leed, los viajeros del siglo XIX no se detenían en la descripción del tránsito, es decir, del pasa-

⁵El uso de comillas es de los compiladores, no de la autora.

je al Nuevo Mundo, puesto que el objetivo de su narración era la representación de un mundo diferente y lejano. Por el contrario, las tres mujeres aquí analizadas (y Flora Tristán en particular) no consideran detalles insignificantes e innecesarios los que se refieren a la travesía por el océano, a los aspectos prácticos de la navegación y a la organización de las etapas de sus desplazamientos una vez llegadas a América (Leed, 1992). Las páginas de Flora Tristán relativas al pasaje de cabo de Hornos y a la etapa de Islay hasta Arequipa, por ejemplo, logran tonos dramáticos.

A veces, la descripción adquiere tonos más llanos y domésticos, como sucede en el relato de María Graham con respecto a la organización de su traslado de Valparaíso a Santiago; no obstante, la autora destaca las dificultades de su regreso de Santiago al puerto chileno, luego de una crisis de tuberculosis, la enfermedad que había contraído en su infancia. Un interesante retrato del lujo y *confort* de la vida a bordo de un trasatlántico se encuentra, finalmente, en el reportaje de Florence Dixie. Al igual que los viajeros contemporáneos, María Graham y Flora Tristán describen los aspectos sociales y políticos, los usos y las costumbres, la religión y las supersticiones populares, la cultura y los entretenimientos de los países visitados. Florence Dixie se concentra en la vida “primitiva”⁶ de la pampa y del contacto con los nativos. Sin embargo, su forma de ver y vivir la diversidad se caracteriza por algunos rasgos específicamente femeninos.

María Graham, por ejemplo, transforma la estremecedora experiencia del terremoto en una ocasión para darle una salida a su afán científico. Durante meses observa el fenómeno físico midiendo la regularidad de los desplazamientos de cosas y objetos, tomando notas sobre los efectos del sismo y averiguando el levantamiento de las zonas del litoral. A su regreso, publica un breve tratado sobre los terremotos, que es aceptado por la *Royal Geological Society*. Es posible, aunque no he podido documentar esta hipótesis, que Charles Darwin lo hubiera leído antes de su viaje a Chile y que visitara la finca de lord Cochrane, en Quintero, con el intento de averiguar las informaciones proporcionadas por María Graham.

⁶El uso de comillas es de los compiladores.

De todos modos, el ensayo refleja la aspiración de la autora a dedicarse a una actividad de investigación que la colocara en el círculo de los científicos, reservado, en la época, exclusivamente a los hombres. Como era de esperarse, su obra no tuvo la recepción soñada por la autora, despertando sólo polémicas agrias. El ser mujer también hizo frustrar su aspiración de visitar la Araucanía. En este caso, fue su decisión dejar de lado su proyecto de viaje a la Frontera por atender a un pariente enfermo.⁷ Benjamín Vicuña Mackenna considera a María Graham una *blue-stocking* (Cruz, 1965:42). La describe como “[...] filosófica, dolorida, politiquera, casi sectaria, y por tanto, antipática”. Por el contrario, ella representa el prototipo de la mujer oprimida por las limitaciones culturales impuestas por la sociedad de su época. El viaje a Chile le dio la oportunidad de vivir una experiencia autónoma y enriquecedora y, asimismo, de demostrar sus extraordinarias cualidades de observadora y mujer culta. Sin embargo, sus instrumentos cognitivos, fruto de una educación limitada –la que se impartía a las mujeres de su clase social a comienzos del siglo XIX–, le impidieron llegar a resultados más irrefutables en el terreno científico. La disputa ocasionada por sus deducciones sobre el terremoto, de hecho, se alinea con su aflicción por no tener conocimientos más profundos sobre botánica, que le permitieran mejores resultados en su búsqueda de llamativos ejemplares de la flora chilena. Por otro lado, nuestra viajera es el ejemplo viviente de cómo el sentido del deber hacia la familia perjudicará las decisiones de las mujeres. Su deseo de seguir viajando tierra adentro, hasta la Frontera, no se topa contra la extrema dificultad del proyecto sino contra su propia decisión de asumir responsabilidades hacia un familiar.

⁷En 1834, 11 años después de publicar *Account of Some Effects of the Late Earthquake in Chile* (1823), María Graham fue acusada por George Bellas Greenough, entonces presidente de la *Geological Society*, de haber hecho observaciones “fantásticas” sobre el terremoto chileno de 1822. Por otra parte, el marino Glennie, primo de María Graham, enfermó durante un crucero a lo largo de las costas de Chile. Las autoridades británicas decidieron desembarcarlo en Valparaíso, donde fue acogido por su prima en su casa. Ella se dedicó a atenderlo hasta que ambos viajaron a Brasil.

En sus *Pérégrinations*, Flora Tristán no solamente cuenta todos los detalles de su existencia, sino también revela públicamente sus mentiras. Durante su viaje, en efecto, se ve obligada a continuar mintiendo sobre su estado civil. Su engaño no depende solamente de razones prácticas –del deseo de no tener que enfrentar censuras por revelar su condición de mujer separada que ha dejado descuidados a dos hijos en su país–, sino de un íntimo rechazo al matrimonio. Flora se presenta como soltera a Chabrié, el capitán del barco que la llevará a Perú. Puesto que el hombre la había conocido previamente en compañía de su hija Aline, está dispuesta a admitir que es madre (con el riesgo de verse rechazada por su escandaloso estado de madre soltera), pero no revela estar casada. Una vez llegada a Arequipa, frente a las preguntas de sus huéspedes, oculta tanto su matrimonio como la existencia de sus hijos y para todo el mundo es la “señorita” Flora. Antes de avanzar en un camino nuevo, y de transformarse en defensora del divorcio, de los derechos de la mujer y de los obreros, la autora siente la necesidad de enfrentar la verdad y confesar todas las mentiras que su condición de paria le había impuesto. La confesión, entregada al diario de viaje, adquiere el significado de un rito de iniciación que hay que celebrar para pasar a otra vida.

Florence Dixie, al relatar sus aventuras en la Patagonia, revela un sentido de superioridad frente a los nativos, manifestando todos los estereotipos vigentes en una Europa animada por la idea del progreso en su actividad colonizadora. Su viaje, sin embargo, es también la ocasión para demostrar cómo, al igual que los hombres, las mujeres podían enfrentar lo que ella percibía como un mundo salvaje y primitivo. Para ella, las mujeres educadas en los deportes, con atuendos aptos, podían cabalgar, adaptarse a vivir en tiendas, competir con los hombres en la caza de baguales y guanacos. En su aventura turística, *lady* Dixie ejemplifica en sí misma los resultados de una educación de las niñas basada en la educación física, el dinamismo, y una manera de vestir más práctica y adecuada a la vida al aire libre.

Si bien no se han constituido en el objeto central de mi interés, los datos biográficos no carecen de relevancia en confirmar las repercusiones del viaje sudamericano en la existencia de cada

una de las tres mujeres.⁸ Se trata de una experiencia que moldea su vida posterior y que, en el caso de Flora Tristán, señala un verdadero traspaso.

María Graham parte de Chile luego de la derrota política de O'Higgins, aprovechando el pasaje que lord Cochrane le ofrece. Llegada a Brasil, se queda en el país algunos meses. Durante su permanencia, y gracias a la intervención de la esposa del almirante inglés, es contratada como preceptora de la hija del emperador don Pedro. De vuelta a Inglaterra en 1823, publica los reportajes de sus viajes a los dos países sudamericanos y luego regresa a Brasil para desempeñar su cargo.⁹ De su segunda estadía en este país, motivada por asuntos personales y privados, no deja ninguna evidencia escrita. A su definitivo regreso a Inglaterra, María Graham vuelve para casarse con el pintor Augustus Wall Callcott y tiene la oportunidad de visitar algunos países europeos, pero no publica otros reportajes. Los relatos de los viajes a Chile y Brasil son reconocidos como las obras más importantes de su producción relativa a los viajes.¹⁰

En los últimos 11 años de su vida, inmovilizada después de un derrame cerebral, María Graham vive relegada en su habitación, sin perder su interés en la cultura y el diseño. A su cabecera de enferma continúan reuniéndose, en un vital y caótico vaivén, parientes y amigos. Entre ellos se encuentran mujeres como Harriet Martineau, *lady* Duff-Gordon, Fanny Kemble Butler, que serán conocidas más tarde como ilustres viajeras y cuyas experiencias debieron alimentarse del entusiasmo y el valor de María, precursora y maestra.

⁸En inglés existe sólo una biografía de María Graham (Brunel Gotch, 1937); en castellano, recién salió la de Tomás Lago (2000). Las biografías de Flora Tristán son muy numerosas (véase Borri, 2002b). En cuanto a Florence Dixie, unos pocos datos biográficos se hallan en la historia de su extravagante familia (Roberts, 1981) y, sobre todo, en algunas obras de la propia autora (véase Borri, 2002b).

⁹Junto con el diario de su residencia en Chile, María Graham publicó el *Journal of a Voyage to Brazil, and Residence There, During Part of the Years 1821, 1822, 1823* (Graham, 1824b).

¹⁰María Graham había publicado también algunos recuerdos sobre su viaje a la India y a los alrededores de Roma. Se trata, sin embargo, de textos didascálicos que carecen de cualquier información de primera mano (Graham, 1812 y 1814, 1820).

Florence Dixie, luego de un nuevo viaje a Sudáfrica, se dedica a la literatura. En sus obras, caídas totalmente en el olvido incluso en su patria, la Patagonia se transforma en un lugar mítico, el que estará siempre presente en su escritura. Este lugar adquiere una posición central en dos novelas para niños: *The Young Castaways* (Dixie, 1890a) y *Aniwee* (Dixie, 1890b). En estas narraciones, el indígena tehuelche y el mapuche se convierten en héroes positivos. La autora, quien había demostrado durante su viaje todo su sentido de superioridad en el contacto con el nativo, cuando tiene que adaptar la realidad a la ficción literaria opta por representar a los indígenas como valientes amigos de los jóvenes ingleses protagonistas de sus cuentos de aventuras patagónicas. Sin embargo, la demostración de que en su mente sigue estando vigente la equivalencia entre indígena y hombre primitivo es el hecho de que imagina que en los desfiladeros andinos vive el Trauco, un hombre-simio. Una invención fantástica y a menudo grotesca, que, conjugando la lección de Darwin con las leyendas autóctonas, anticipa la leyenda del *yeti*, el ser fantástico que se dice que habita en la cadena montañosa del Himalaya (Borri, 2003:235-254). El singular feminismo de *lady* Dixie sigue desarrollándose en el período siguiente a su empresa patagónica, en que continúa publicando artículos en favor de la modernización de los vestidos de las mujeres y de la educación física para las niñas, cuya utilidad había experimentado personalmente en la Patagonia.

El caso de Flora Tristán es más complejo. En torno a esta mujer –conocida como feminista, protosocialista y promotora del primer sindicato obrero de Francia y autora, antes de Friederich Engels, de un reportaje sobre las contradicciones sociales existentes en Londres, la ciudad más rica e industrializada del mundo– se ha afianzado, en los últimos decenios, el mito de la revolucionaria. Su vida novelesca (a su regreso a Francia, su esposo le disparó un balazo y la hirió gravemente, por lo que fue condenado a 20 años de cárcel) y su total dedicación a la causa de la emancipación de la mujer y de los más desposeídos, han hecho que los estudiosos aparten su atención de la importancia de su viaje sudamericano, en cuanto viaje de formación. Antes de partir, Flora no había escrito nada, no había participado en ningún movimiento orga-

nizado, había pasado años trabajando como obrera y luego viajando como dama de compañía, dramáticamente obsesionada por su destino de hija ilegítima y mujer separada.

En realidad, nos encontramos frente al caso de una revolucionaria que no se formó a través del trabajo ni en la lucha social, sino, en gran parte, influida por su experiencia de viaje. Como destaca la propia autora, durante el viaje, sus ideas eran diferentes de las que abrazó a su regreso. La condena de la esclavitud y la convicción de la igualdad entre pueblos europeos y americanos, presentes en el relato, por ejemplo, son el fruto de una reelaboración posterior a su viaje a Sudamérica. Estas ideas desembocaron en la publicación de un reportaje cuatro años después de su vuelta a su país. Asimismo, sus observaciones sobre la condición de la mujer en el Nuevo Mundo –donde, al igual que en el Viejo, ella es esclava– y la corrupción de la clase dirigente peruana, fueron el estímulo que la llevaría a una nueva manera de ver el mundo y las relaciones entre las clases sociales. Sin embargo, este camino no fue llano ni automático.

En sus *Pérégrinations*, la autora ilustra su tortuoso y contradictorio recorrido interior, confesando sus múltiples “tentaciones” divergentes respecto a su elección definitiva. En primera instancia, la tentación de seducir a un hombre para lograr rehacer una vida. El capitán Chabrié, luego de enamorarse de su hermosa pasajera, le propone seguirlo a California. Olvidando, junto a su pasado, sus deberes de madre, la joven mujer, en un primer momento, acepta esta proposición, no obstante que no ama al marino francés. Luego Flora confiesa haber pensado en conquistar a dos oficiales peruanos con el fin de obtener una posición social más favorable a través de un matrimonio ventajoso. Conseguir este objetivo también le permitiría actuar dentro del ambiente político de esa nación. La joven mujer cultiva un sueño ambicioso: el de convertirse en una protagonista de la política peruana, así como lo había hecho Francisca Gamarra, la Mariscala, al casarse con el presidente de la república. Al lado de estas ambiciones sufre otras “tentaciones” psicológicas, como la de quedarse en Perú como miembro respetado de una familia rica y poderosa, de acuerdo con lo que le propone su tío. Finalmente, en los momentos

más dramáticos, cuando la distancia entre la realidad de una vida amarga y la posibilidad de cambiarla se hace más evidente, Flora siente la tentación del suicidio.¹¹

Más que la memoria de una revolucionaria, el relato de viaje de Flora Tristán es un extraordinario documento humano que atestigua cómo –incluso para una mujer que supo dedicar su vida a la defensa de los derechos de los pobres y de las mujeres– el camino hacia su propia emancipación fue largo y lleno de obstáculos. En esta perspectiva, la escandalosa confesión, frente al mundo entero, de sus mentiras, errores y tentaciones adquiere un significado más profundo: no representa solamente un desafío a los bienpensantes, sino que se convierte en el pasaje necesario y obligado, el precio que hay que pagar para poder asumir nuevas responsabilidades. Solamente a través de la verdad total, la paria puede asumir la misión de liberar a las otras mujeres, indicándoles el camino para su redención. Como sacerdotisa de esta nueva religión, Flora Tristán incita a sus semejantes a dejar evidencia escrita de sus sufrimientos y peripecias. En este sentido, su posición es la opuesta de la de George Sand, quien adopta un seudónimo masculino para firmar sus obras. Se trata de un verdadero avance respecto a lo que Flora había descrito durante su estadía en Lima. En la capital peruana, las *tapadas* habían despertado la atención y la simpatía de la autora. En su visión, el disfraz que cubría el rostro y el cuerpo de estas mujeres les proporcionaba la libertad absoluta: las limeñas podían pasear solas, salir sin la compañía de un hombre, evitar que los transeúntes pudieran reconocerlas; en fin, anulaba las diferencias sociales. Las reflexiones posteriores al viaje sitúan el pensamiento de Flora en un nivel más alto: la verdad, sin disfraces ni mentiras, se convierte en el instrumento revolucionario previo, y necesario, a la liberación de la mujer.

Ecos de una interpretación que ve a Flora Tristán como el prototipo de la revolucionaria a carta cabal, se encuentran aún en dos recientes obras literarias: *Notas de un concierto europeo. Cuatro*

¹¹Es interesante notar que el trabajo de Fe Revilla de Moncloa, un análisis minucioso y profundo del viaje de Flora Tristán, no se detiene en estos aspectos.

tríos y un destierro, del chileno Volodia Teitelboim (1998), y *El paraíso en la otra esquina*, del peruano Mario Vargas Llosa (2003). Como es sabido, los dos autores divergen completamente en cuanto a sus convicciones ideológicas. Sin embargo, sus conclusiones con respecto a Flora tienen algo parecido.

En la breve biografía, contenida en el capítulo titulado “La viajera de dos continentes. Flora Tristán, ¿una mujer curiosa?”, Volodia Teitelboim desmiente al pintor Paul Gauguin, nieto de Flora Tristán, quien define a su abuela como “una mujer curiosa”, sugiriendo, por el contrario, que ella no fue una “mujer excéntrica” sino una verdadera “revolucionaria”. Teitelboim evita identificarla como “personaje exótico”, destacando de su vida no los aspectos novelescos sino los que la encasillarían dentro del “tipo carismático de los revolucionarios efectivos y necesarios” (Teitelboim, 1998:93-104). De acuerdo con estas premisas, las *Pérégrinations* aparecen como un “reportaje vivaz, temerario, sin autocensura que, aun cuando se configura como diario íntimo y no elude la intriga amorosa”, representa “un testimonio muy fresco y actual” y se destaca por su valor de retrato sincero de los aspectos políticos, militares y sociales de Perú.

Todo esto es cierto pero parcial. Lo más interesante del texto es la narración del pasaje desde el estado de paria hacia la libertad y la autonomía, y luego hacia la conciencia política y social a través de caídas y errores, virajes y superación de obstáculos. En este sentido, por ejemplo, Francisca Gamarra no representa el modelo positivo de “matriarca” que destaca Volodia Teitelboim, sino la personificación del poder. En un primer momento, Flora envidia a la Mariscala y aspira a volverse rica y poderosa como ella; sólo cuando adquiere la conciencia de la corrupción connatural al poder, rechaza este modelo y prefiere ser pobre pero libre.

Mario Vargas Llosa presenta, en forma de novela, las biografías entrelazadas de Flora Tristán y Paul Gauguin, abuela y nieto. En la búsqueda de la felicidad terrenal, ambos recorren un camino no convencional, pero opuesto: la construcción de una sociedad igualitaria y la vuelta al mundo primitivo. En este contexto, también el sexo responde a concepciones opuestas. Flora ve en él un instrumento de dominio masculino, y Gauguin, una fuerza

vital imprescindible para que su creatividad pueda expresarse. En esta perspectiva, Flora aparece como una mujer sexofóbica, quien, luego de sus desilusiones matrimoniales, encuentra el placer solamente una vez en una relación lesbiana. Luego de su maduración política, Flora incluso renuncia a este lazo amoroso para poder dedicarse enteramente a esta actividad.

En el marco general de la narración de Mario Vargas Llosa, las *Pérégrinations* ocupan una parte muy amplia, pues representan una fuente importante para entender la personalidad de la autora. Para afianzar su visión, el autor se ve obligado a eliminar algunas partes del relato de viaje (en las que Flora confiesa sus amores previos al matrimonio) o a modificarlas (Clemente Althaus, amigo e interlocutor habitual de Flora, aparece en la novela como un descarado cortejador que la joven mujer rechaza con repulsión). En la transposición literaria, la manipulación de los hechos es legítima, y a veces, incluso, necesaria. Sin embargo, el enfoque adoptado por Mario Vargas Llosa –por lo demás, muy interesante y cautivador, y, en sentido psicoanalítico, también verosímil– nos pone frente al retrato de una mujer quien, víctima de un marido violento y grosero, llega a sus ideas revolucionarias a través de la sublimación de sus pulsiones sexuales, la eliminación del placer físico y el desprecio del macho. Por esta misma razón, por ejemplo, la prostitución, como expresión máxima del dominio masculino, será objeto de análisis social en su relato de viaje a Londres. En el fondo, esta interpretación vuelve a relegar al personaje a su rol inicial de paria. Enclaustrada dentro de la jaula de sus instintos reprimidos, Flora renace como revolucionaria mutilando una parte de sí misma. Mientras, su trayectoria personal puede ser interpretada como un largo camino que la lleva hasta la autonomía, antes de su total dedicación a la causa revolucionaria.

Para concluir, nos queda una última observación. Los relatos de María Graham, Flora Tristán y Florence Dixie no representan testimonios aislados de la visión de América en el siglo XIX, aun cuando, en medidas diferentes, en ellos encontramos referencias, implícitas o explícitas, a otros viajeros, aventureros, exploradores y científicos de la época. Sus memorias, sin perder sus caracte-

ísticas femeninas, se sitúan directamente dentro de la historia del viaje. Por este motivo, la comparación entre sus textos y los de sus contemporáneos –personajes de mucho más renombre como son Charles Darwin, Alexander von Humboldt, Thomas Cochran, George Chaworth Musters, Julius Beerbohm– se ha constituido en un elemento irrenunciable en mi investigación. De hecho, creo que si es importante salvaguardar la peculiaridad del viaje femenino, no menos significativo es evitar que el tema se convierta en algo marginal y ajeno tanto al contexto histórico general como al ámbito más específico de la historia del viaje. En este sentido, he optado por insertar las experiencias de estas tres mujeres, de acuerdo con la interpretación aplicada a sus textos, dentro de la tipología de viajes: en lo que se refiere a María Graham, como viaje de conocimiento; en cuanto a Flora Tristán, como viaje de formación; y en el caso de Florence Dixie, como viaje de turismo y aventura. Éstas son tipologías que se suelen adoptar para los viajeros. En resumen, los relatos de las tres viajeras demuestran, de hecho, que los textos femeninos no pueden considerarse sólo como un testimonio indeterminado de cosas vistas y un conjunto de recuerdos indistintos, sino que sobresalen por su propia idiosincrasia, constituida de observaciones, sentimientos y también de informaciones, conceptos y críticas. Por lo tanto, tienen toda la preeminencia y la fuerza de los documentos históricos.

Bibliografía

Beerbohm, Julius, *Wanderings in Patagonia, or Life Among the Ostrich-Hunters*, Londres, Chatto and Sons, 1879.

Borri, Claudia, *Lo specchio della lontananza. Tre viaggi di donne in Sudamerica (XIX secolo)*, Torino, il Segnalibro, 2002a.

———, “En los umbrales de la fotografía: Imágenes de Chile en dos relatos de viajeras (siglo XIX)”, *Entrepasados*, año 12, núm. 23, 2002, pp. 23-30.

———, “L’abominevole uomo delle Ande. Fantasie darwiniane di una lady inglese”, *Miscellanea di Storia delle esplorazioni*, vol. XXVIII, Génova, 2003, pp. 235-254.

- Brunel Gotch, Rosamund, *Maria, Lady Callcott. The Creator of "Little Arthur"*, Londres, John Murray, 1937.
- Cochrane, Thomas, *The Autobiography of a Seaman*, Londres, Richard Bentley and Son, 1890.
- Darwin, Charles, *Journal of Researches into the Natural History and Geology of the Countries visited during the Voyage of H.M.S. Beagle Round the World*, Londres, 1839 y 1845.
- Dixie, Florence, *Across Patagonia. With Illustrations from Sketches by Julius Beerbohm*, Londres, Richard Bentley and Sons, 1880.
- , *The Young Castaways; or, The Child Hunters of Patagonia*, Londres, Shaw & Co., 1890a.
- , *Aniwee; or, The Warrior Queen. A Tale of the Araucanian Indians and the Mythical Trauco Pople*, Londres, Henry & Co., 1890b.
- Dolan, Brian, *Ladies of the Grand Tour*, Londres, Flamingo, 2001.
- Feliú Cruz, Guillermo, *Notas para una bibliografía sobre viajeros relativos a Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 1965.
- Graham, María, *Journal of a Residence in India*, Londres, Constable and Co., Edinburgh and Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1812.
- , *Letters on India, with Etchings and a Map*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, and Edinburgh, A. Constable and Co., 1814.
- , *Three Months Passed in the Mountains East of Rome During the Year 1819*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1820.
- , *Account of Some Effects of the Late Earthquake in Chile*, Londres, Geological Society, 1823.
- , *Journal of a Residence in Chile During the Year 1822 and a Voyage from Chile to Brazil in 1823*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown, and Green, and John Murray, 1824a.
- , *Journal of a Voyage to Brazil, and Residence there, During Part of the Year 1821, 1822, 1823*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown, and Green, and John Murray, 1824b.
- Humboldt, Alexander von, *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent, fait en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804 par Al. De Humboldt et A. Bonpland, rédigé par A. de Humboldt, avec un atlas géographique et physique*, 13 vols., París, Librairie Grecque-Latine, Allemande, 1816-1831.

- Lago, Tomás, *La viajera ilustrada: Vida de María Graham*, Santiago, Planeta, 2000.
- Leed, Eric J., *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, Bologna, il Mulino, 1992.
- Morató, Cristina, *Viajeras intrépidas y aventureras*, Madrid, Plaza y Janés, 2001.
- Musters, George Chaworth, *At Home with the Patagonians. A Year's Wanderings over Untrodden Ground from the Straits of Magellan to the Rio Negro*, Londres, J. Murray, 1871.
- Revilla de Moncloa, Fe, *La paria peregrina*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1995.
- Roberts, Brian, *The Mad Bad Line. The Family of Lord Alfred Douglas*, Londres, Hamish Hamilton, 1981.
- Robinson, Jane, *Wayward Women. A Guide to Women Travellers*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Rossi, Luisa, "Spirito e critica nei viaggi di Ida Pfeiffer", *Rappresentazioni e pratiche dello spazio in una prospettiva storico-geografica*, Génova, Brigati, 1995, pp. 427-438.
- , "La prima donna nell' 'Ultima Tule': Léonie d' Aunet (1820-1879) alle Spitzbergen e in Lapponia", *Miscellanea di storia delle esplorazioni*, Génova, vol. xxi, 1996, pp. 275-292.
- Serrano, Sol (ed.), *Virgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-1874*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000.
- Szurmuk, Mónica, *Mujeres en viaje*, Buenos Aires, Extra Alfaguara, 2000.
- Teitelboim, Volodia, *Notas de un concierto europeo. Cuatro tríos y un destierro*, Santiago de Chile, LOM, 1998.
- Tristán, Flora, *Pérégrinations d'une paria (1833-1834)*, dos vols., París, Arthus Bertrand, 1838.
- Vargas Llosa, Mario, *El paraíso en la otra esquina*, Madrid, Alfaguara, 2003.
- Wallach, Jane, *Desert Queen. The Extraordinary Life of Gertrude Bell: Adventurer, Adviser to Kings, Ally of Lawrence of Arabia*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1996.



Memorias femeninas: Crónicas de congregaciones católicas en Brasil en el inicio del siglo xx

Etelvina Maria de Castro Trindade*

Introducción

La escritura femenina fue, por largo tiempo, tributaria de circunstancias que iban de las contingencias psicológicas y culturales de aquéllas que la practicaban, hasta condiciones de sustento material. Algunas pioneras como George Sand, Jane Austen, las hermanas Brontë y Harriet Store superaron esos límites e inspiraron a escritoras anónimas, que se aventuraron al mundo de las letras, algunas movidas por un don específico, y otras, por simple deber del oficio.

Justamente, este texto se propone discutir esta última motivación, analizando un tipo de literatura femenina que trataba de las obligaciones impuestas por determinada situación y, más que eso, como resultado de una cierta vocación. Se trata de las crónicas de religiosas de las diversas congregaciones que se propagaron por el mundo a lo largo del siglo XIX y en las primeras décadas del XX.

La historia de esas congregaciones religiosas femeninas en Europa tiene, como una de sus referencias, cuestiones específicas que marcó la iglesia católica a partir de la Edad Moderna. La más importante de ellas fue la Contrarreforma y la urgencia de impedir la expansión del protestantismo en un mundo predominantemente católico. Con este propósito se convocó al Concilio de Trento en 1545, en cuya sesión de encerramiento, en 1562, se establecie-

*Investigadora de Universidade Federal do Paraná y Universidade Tuiuti do Paraná.

ron, entre otras determinaciones, los cánones sobre las órdenes religiosas masculinas y femeninas. En lo referente a las órdenes regulares y a las monjas, se describían las conductas adecuadas y las interdicciones impuestas a los religiosos. A partir de ellas, las virtudes preconizadas a la vida monástica serían la caridad fraterna, el desapego y la humildad (Algranti, 1993:30-31).

Más tarde, entre los siglos XVI y XVIII, las congregaciones religiosas femeninas¹ europeas siguieron una trayectoria que iría desde el respeto al espíritu tridentino hasta una frecuente transgresión de sus determinaciones.² No es sino hasta el siglo XIX cuando la política ultramontana de la iglesia católica restablece la jerarquía eclesiástica, hecho que posibilita la recuperación de su poder religioso en todos los niveles. Los cánones tridentinos fueron revividos en la vida de los monasterios, ahora dando mayor importancia a los votos de castidad, pobreza y obediencia. Este último reforzó la disciplina de los religiosos y su sumisión a las órdenes superiores.

En esa misma época, varias congregaciones femeninas se adhieren al misionerismo de la iglesia católica, dispuestas a enviar a sus representantes en trabajo apostólico a las afueras del mundo. Tal actividad fue particularmente eficaz en las plazas que habían acogido inmigrantes de la misma nacionalidad que la de las misioneras, como es el caso de las colonias del sur de Brasil. Llegadas a su destino y acogidas por la comunidad, hacía parte del compromiso de la obediencia jerárquica escribir un relato de sus tareas. De entre esos escritos se destacan los de las monjas polacas de la congregación franciscana de la Sagrada Familia de María, redactadas en Curitiba a fines del siglo XX.

La congregación y las crónicas

En marzo de 1906 llegan a Brasil –más específicamente a Curitiba, capital de la provincia de Paraná– las seis primeras monjas de la

¹Entre las más importantes, las ursulinas, las benditas, las carmelitas y las monjas de caridad.

²Según Algranti, en Portugal “[...] en las décadas de los Setecientos, las visitas a los conventos, el convivir y el intercambio de cartas entre monjitas y admiradores se hizo de moda [...]” (1993:32-33).

congregación de la Sagrada Familia de María. Al inicio de siglo, Curitiba era una pequeña ciudad de aproximadamente 50 000 habitantes³ que buscaba un *status* de urbe moderna, invirtiendo en la modernización arquitectónica y en obras de infraestructura, como saneamiento, higienización y electricidad. Su población, aún muy tributaria a las raíces portuguesas y a la mezcla de razas, ya se diversificaba en función de los inmigrantes –italianos, alemanes, ucranianos, polacos y otros grupos minoritarios– que se instalaban en la ciudad.

De acuerdo con las intenciones de la política inmigratoria del gobierno brasileño, la función de ese contingente era la de contribuir a la ocupación territorial, a la producción y provisión de productos de primera necesidad y al “blanqueamiento” de la población, muy afectada por lo que muchos consideraban una mezcla desordenada de razas, cuyos orígenes remontaban a la forma de colonización y a la larga permanencia de la esclavitud. De otro lado, crecía en los medios curitibanos una elite pensante, compuesta por naturales del lugar, la que se empeñaba en discutir, por medio de la prensa, los temas más candentes de la época. Esa intelectualidad, en su mayoría adepta al laicismo y al libre pensamiento, tenía una relación conflictiva con los representantes de las confesiones religiosas, sobre todo con los de la iglesia católica, institución muy ligada a los inmigrantes de ciertas nacionalidades, como los italianos y los polacos (Trindade, 1996:105-196).

Las religiosas de la Sagrada Familia habían venido a Paraná a pedido del obispo local, justamente para ejercer funciones asistenciales y educativas junto a las comunidades polacas. Entre 1906 –año de la llegada de las pioneras– hasta la década de 1930 –tiempo correspondiente a este análisis– habían ingresado en la ciudad pequeños y sucesivos grupos de misioneras, totalizando aproximadamente 30.⁴

Siendo polaca, la congregación católica de la Sagrada Familia fue creada en Rusia, en 1857, por el cura Sigmund Felix Felinski

³En 1905, de acuerdo con datos de la época, la población de Curitiba era calculada en 53 928 habitantes.

⁴La congregación local fue gradualmente aumentando con la creación del noviciado y la adhesión de jóvenes, sobre todo de origen polaco, a la vida religiosa.

(que sería posteriormente obispo de Varsovia) y llevada más tarde a Polonia por su fundador.⁵ Como ocurría con la mayoría de las órdenes religiosas, esta congregación se ocupaba de las obras de caridad, principiando por la asistencia a niños y ancianos abandonados. Con el tiempo, sobre todo con la adhesión al espíritu de las misiones, el abanico de sus actividades se amplió a otras áreas, como la catequesis, el auxilio a los enfermos y la enseñanza.

En las plazas de las misiones, las religiosas de la congregación asistían material y espiritualmente a los colonos, sobre todo a los desfavorecidos económicamente. Se dedicaban a la salud, atendiendo a los enfermos, y a la enseñanza, en la que organizaban escuelas y pensionados exclusivos para señoritas. Ejercían sus funciones en la comunidad, manteniéndose siempre fieles a los principios del fundador de la congregación y con la idea de reproducir el espíritu de la familia de Nazaret. Las monjas vivían con unidad e igualdad, sin gozar de privilegios, y del propio sustento (Capri, 2003:125-127).

Aún se cree que la religiosidad de la congregación, y la de su fundador, estuvo muy ligada a la cuestión polaca y a la preservación de esa identidad tanto en Polonia, constantemente sometida al dominio prusiano y ruso, como en las regiones de acogida de la inmigración polaca (Capri, 2003:120-133).

De esa manera, instaladas en Curitiba, las monjas de la Sagrada Familia iniciaron su vida y trabajo junto a la comunidad polaca, relatando en sus crónicas los eventos de su cotidianidad. Letradas, ellas las redactaron durante años, en una época en la que no todas las mujeres tenían oportunidad de alfabetización y en la que sólo las económicamente privilegiadas podían ejercitarse en la escritura.

Escritas a mano, en polaco y con un estilo sencillo,⁶ las *Crónicas* componían una especie de diario colectivo de esas mujeres exiliadas. La traducción deja percibir un lenguaje parco, ufano y a veces irónico. Es la visión de alguien que ya se había adaptado a la

⁵El origen local de la congregación se debe a la ocupación por Rusia, en el período en cuestión.

⁶Las crónicas polacas del convento de la Sagrada Familia tuvieron traducción libre, destinada a ese estudio específico y realizada por un descendiente de los primeros inmigrantes polacos radicados en Curitiba.

situación, sintiéndose conocedora de ella. Los primeros años parecen narrados a una distancia temporal; el año de 1906 es particularmente largo, tal vez por abarcar impresiones de períodos inmediatamente posteriores a la llegada. Al mismo tiempo, relata la historia de la venida de los primeros grupos de monjas y las peripecias de sus viajes y de las –muchas veces turbulentas– llegadas a Brasil.⁷ Las narradoras, omniscientes y omnipresentes, se ponen fuera de la trama, como si fuesen meros testigos y no participasen en los acontecimientos, refiriéndose genéricamente a *las monjas*, a las que, en muchas ocasiones, identifican por su nombre.

Vistas a la luz de una interpretación más específica que considere la función relativa a las monjas y al objetivo de su escritura, las *Crónicas* sorprenden por no presentar una preocupación religiosa o educativa, refiriéndose más al diario acontecer de la ciudad y a momentos festivos o conmemorativos, a la rutina del convento o a la visita de autoridades eclesiásticas y políticas. Sobre todo, contienen informaciones de cuño particular sobre las relaciones con los representantes religiosos, los miembros de la comunidad y los habitantes de la ciudad, incluyéndose ahí la narrativa de muchos hechos pintorescos. En sus entrelíneas, ellas ofrecen la posibilidad de analizar sucesos de un momento de vida de Curitiba y de su pueblo. Son también testigos de las relaciones de las religiosas con los naturales de la tierra, los curitibanos, o aun de la inevitable confrontación de identidades, a medida en que las monjas se empeñaban frecuentemente en reforzar sus tradiciones, y las de sus coterráneos, frente a los brasileños.

Con esa óptica, más que un simple rescate del pasado, las *Crónicas* presentan un carácter creador, cumpliendo con lo que toda memoria se propone: relatar experiencias, destilando el pasado mucho más que reflejándolo (Mattos, 1998:213). En este sentido es como se pueden leer las *Crónicas de la Sagrada Familia*, puesto que, lejos de ser un mero registro, constituyen una retrotracción viva del pasado, actividad en la que *reside efectivamente la calidad fundamental del historiador* (Bloch, 1965:43).

⁷El período de este estudio se sitúa entre 1906, año de la llegada de la congregación, y 1931, bodas de plata de la permanencia de las monjas en Curitiba.

Crónicas, memoria e identidades

LAS MONJAS EN AUTORRETRATO

Recuerda Le Goff (1992:423-475) que la memoria es siempre activa, en la medida en que es ordenación, relectura y construcción. La memoria es, a un solo tiempo, ficción y testigo, fiel y móvil. Por medio de ella se da la intersección entre pasado, presente y futuro, entrelazándose las “[...] distintas temporalidades que, en la historia de cada hombre como en la historia de las colectividades, permiten expresar la tensión dialéctica entre identidades y proyectos [...]” (Mattos, 1998:213-216).

En este sentido, las religiosas de la Sagrada Familia, al escribir sus *Crónicas*, dejaron un documento que da testimonio de varios aspectos, principalmente, de las propias autoras, de la manera como se veían a sí mismas y de su misión religiosa.

Doctrinadas de acuerdo con las reglas del fundador de la congregación, las monjas de la Sagrada Familia se sometían a una férrea disciplina, subordinadas al triple voto de pobreza, obediencia y castidad, que les era impuesto en su comunidad religiosa. Por las reglas establecidas, ellas eran incitadas a dominar las tendencias mundanas, construyendo en sí mismas el ejemplo de vida cristiana. Si los votos de pobreza y obediencia les impedían y les restringían el acceso a las riquezas materiales y a la libertad individual, el de castidad las impelía a imitar –de acuerdo con los manuales de las congregaciones–, por extrema pureza del alma y el cuerpo, la pureza de los ángeles. Por esa razón, las religiosas servían como modelo constante, una especie de “espejo de virtudes” en el que todos debían mirarse para comprender que en el mundo existían seres capaces de abandonar todo por un ideal mayor. Tal opción no siempre era comprendida o aceptada. La renuncia al mundo, a los bienes terrenos y a la propia condición femenina –negación de los “deleites” de la madre, de la esposa que caracteriza la opción religiosa– chocaba con la sociedad curitibana de la época, en la que predominaban el laicismo y el libre pensamiento. En la imposibilidad de comprender la motivación más profunda de esa opción, los intelectuales de la ciudad atribuían, a

la mujer escogida como esposa, los desasosiegos del amor. En el periódico *Diário da Tarde*, de octubre de 1916, las estrofas finales de una poesía reflejan la opinión reinante.

[...]
Dejaste atrás de ti quimérico rastrillo;
Percibiste del amor la sublimada luz
Y quisiste ser madre para adorar a un hijo,

¡Pero te hicieron orar delante de una cruz!
Soñaste de un esposo el labio tibio y el brillo
¡Y te dieron, helada, la boca de Jesús!
(Saldanha, 21 de octubre de 1916:1).⁸

La compensación por esta renuncia era otorgada por el dogmatismo religioso, que señalaba a ellas la posibilidad siempre presente de ser vehículo de redención del mundo, ideal posible sólo a la perfección femenina:

Fue Nuestro Señor el que realizó esta obra-prima de la familia conyugal y por el vínculo indisoluble del matrimonio cristiano. Fue Nuestro Señor el que rehabilitó a la mujer y el que hizo el corazón tan tierno y tan delicado de la madre de la familia, a la imagen del corazón de María Santísima, la mujer más perfecta que ha salido de las manos de Dios (*Veritas*, 1916:8).

Por ello, renunciando al papel de madre y esposa, las religiosas de la Sagrada Familia tenían como meta cumplir la misma misión regeneradora que María ejerció en el seno de la Sagrada Familia.

La tarea no era tan simple, pues ser misionera implica una dedicación total, que exige de la voluntaria una identificación extrema con los principios del credo que abraza, en detrimento de su propia identidad. Por ello, las monjas se empeñaban en seguir a fondo las determinaciones del fundador de la congregación, tal como ocurrió cuando se alojaron en una “[...] vieja casa parroquial de madera [...] grande y negra [...]”, a la que se les destinaba, sin comodidad alguna, en los primeros días de su instalación: “[...] claramente esto había sido la voluntad de Dios [afirmaban

⁸Todas las traducciones al español son responsabilidad nuestra.

ellas] para que las monjas, a ejemplo de la Sagrada Familia tras su llegada al extranjero, conociesen la humildad y pudiesen practicarla" (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la sagrada familia*, 1906). A ellas les parecía que la humildad tornaría más aceptable el cumplimiento, sin quejas, de las obligaciones penosas de las condiciones locales:

[...] Se ocuparon también de los enfermos a los cuales daban los primeros-socorros, sin mirar al clima, carreteras o tiempo, saliendo de día y de noche, con buena voluntad, en socorro a los necesitados. Cuántos sustos y temores cuando volvían a casa por la noche, atravesando bosques oscuros, encontrando individuos armados. La lluvia, el frío y muchas otras situaciones inclementes aparecían en el camino, pero a pesar de todo ello, las monjas no desistían y también, con sacrificio, salían a aligerar el sufrimiento de los otros (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1906).

Y a cada fundación de una nueva casa, buscaban soportar estoicamente el penoso trabajo que acompañaba la instalación.

Exigió un trabajo insano el limpiar el terreno de bambúes y el limpiar el terreno terriblemente sucio dejado así por los *caboclos relaxados*.⁹ Cuánto trabajo invertido allá. Era un ejercicio físico diario no envidiable. Los brazos de las monjas amortecían, el sudor escurría abundantemente de la frente, porque lo que el operario no quería hacer por dinero, las monjas lo hacían para Dios y la congregación con gran esfuerzo (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1924).

Pero había contrapuntos al discurso que reforzaba el cumplimiento de la misión sagrada. Puntúan el texto, de tiempo en tiempo, lamentos reprimidos y casi imperceptibles, rasgos que denunciaban una condición humana que la renuncia religiosa no conseguía superar. La venida de Polonia, por ejemplo, era siempre narrada en tono de sufrimiento:

Ellas no sabían cómo serían recibidas, cómo sería la relación con las personas; ellas no tenían ningún pariente y la lengua les era to-

⁹Expresión sin equivalencia exacta en español. Puede traducirse como *campesinos negligentes*.

talmente extraña. Tenían como amiga inseparable la añoranza de la patria, de la congregación y de todas las personas queridas y ello les atormentaba sin piedad el corazón, hasta las lágrimas (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1906).

Tiempo después, aún estaban envueltas en las nostalgias de la tierra natal. La conmemoración pública de la restauración de Polonia después de la Primera Guerra Mundial, el sonido de los himnos nacionales y el discurso del delegado del gobierno brasileño sobre el valor de la bandera causaron, según ellas, conmoción en los oyentes polacos –y en ellas mismas– y dieron inicio “[...] a un llanto, pero ahora de felicidad y alegría, venido del sentimiento de que somos un pueblo libre y poseedor de su propia bandera [...]” (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1918).

El tono ufano del texto deja translucir elementos que ponen en choque los aspectos más nobles de la pretendida misión, como el extrañamiento en los contactos con el *otro* –el pueblo curitibano– o la inevitable confrontación de identidades entre nacionales y extranjeras. De entre las relaciones establecidas con los moradores locales, son muy significativas las desarrolladas con los propios polacos.

ELLAS Y LOS COMPATRIOTAS

En Brasil, la entrada de las congregaciones católicas femeninas extranjeras coincide con el final del período imperial y el inicio del republicano, cuando circulaban en la sociedad brasileña opiniones divergentes sobre el papel y la función de los inmigrantes en la sociedad que los acogió.

Desde la segunda mitad del siglo XIX e inicio del XX, habían llegado al país¹⁰ inmigrantes que totalizaban, en Paraná, más de 135 000 personas, entre 1829 y 1950. De entre ellos, los más nu-

¹⁰El número de inmigrantes de raza blanca que entraron en las provincias del sur del país (Paraná, Santa Catarina y Río Grande do Sul) es estimado en aproximadamente 5 500 000 en el período que va de 1829 a 1950 (Cfr. Wachowicz. 1988:151. Véanse también Martins, 1941; Westephalen, Balahna y Pinheiro Machado, 1969; y Martins, 1989).

merosos fueron los polacos, que sumaron, en el período, aproximadamente 50 000.¹⁰ Establecidos en gran parte a un centenar de kilómetros de Curitiba, cerca de 3 000 (Bueno, 1999) polacos habitaban la ciudad y sus alrededores en la época de la llegada de las franciscanas de la Sagrada Familia. En proporción a los 50 000 habitantes que componían la población total de la urbe, los inmigrantes de aquella etnia representaban poco más de 5%. Su presencia era notable tanto por su apariencia física –su pelo rubio y ojos azules contrastaban con la tez morena de los lusobrasileños– como por las actividades que ejercían en el espacio urbano, donde comercializaban frutas y hortalizas y otros productos de primera necesidad.

En aquel período, en todo el territorio de la nueva república, la política de inmigración actuaba en consonancia con la realidad más amplia de afirmación de la identidad brasileña, según la cual, la inserción de los extranjeros en la vida económica del país era precondition indispensable para su integración o su pretendida *asimilación*.

Entre tanto, había dudas en cuanto a su inclusión en la vida política, en un momento en el que el régimen buscaba atribuir una identidad propia a la nación. En la conjetura de construcción y preservación de los ideales cívicos, los nacionalistas temían el avance de grupos que pudiesen amenazar seriamente la cohesión del país. El más preocupante entre ellos era, evidentemente, el de los inmigrantes. De esa manera, el nacionalismo local ganó impulso y características especiales, reaccionando a la ideología de los inmigrantes, que se construía en oposición a la idea de integración, con base en una retórica etnocéntrica y muy ligada a los países de origen.

En una época en la que predominaban, en los ámbitos internacional y nacional, las tesis sobre eugenesia y raza, la identidad étnica se construía, en gran parte, con base en las diferencias ra-

¹⁰Se trata de datos aproximados. Los censos de la época son muy precarios y dan informaciones de carácter genérico sobre las colonias que abrigan a los inmigrantes de diversos orígenes. Por ello, el número de polacos (muchas veces considerados en conjunto con los ucranianos) varía entre 47 000 y 55 000 en el período de 1877 (inicio efectivo de la inmigración en masa de esa etnia) a 1948.

ciales. Ser brasileño, alemán, italiano o polonés confería, dependiendo de quien emitía el discurso, un grado de superioridad o de inferioridad en relación con los otros.

Con ese objetivo, los inmigrantes forjaron un discurso que exaltaba su contribución económica y cultural y su pertinencia de origen. Los escritores de la prensa extranjera en Paraná resaltaban el papel “civilizador” del colono, su pionerismo y su capacidad de construir una sociedad organizada, tendiendo a realzar la superioridad de los miembros del grupo, por ser laboriosos y emprendedores (Nadalin, 1990:7).

La reafirmación del origen como elemento de identificación era, pues, factor de extrema importancia y un criterio cargado de significado simbólico que alimentaba la creencia de pertenecer a una comunidad superior, vinculada a la idea de la capacidad innata de los inmigrantes al trabajo y al progreso (Seyfert, 2003:21-59).

Se acrecía la responsabilidad de mantener y retransmitir principios de identidad en un ambiente adverso a su diseminación. Ello se hacía, muy a menudo, por la preservación de los valores construidos con base en su pertenencia a la etnia, a la nación y a la raza, y perpetuados por medio de la lengua, usos, costumbres e instituciones.

Con el tiempo, la visión del papel del inmigrante en la sociedad brasileña había tomado connotaciones variadas y generado controversias. Después de un período en el que se exaltó la contribución de los colonos, laboriosos e integrados al desarrollo económico del país, la situación encontró su revés, sobre todo a partir de 1914, en la conjetura de la Primera Guerra Mundial. En los cuadros del gobierno de la provincia de Paraná, por ejemplo, las facciones político-partidarias congregaban sus liderazgos en torno a las ideas cargadas de prejuicios que desembocó en la llamada “campana de nacionalización” propagada por largo tiempo en la prensa curitibana y que visaba la imposición de la enseñanza de lengua y de las costumbres nacionales a los extranjeros y a sus descendientes:

No comprenden estos advenedizos que, nación joven y magnánima, Brasil necesita el concurso de todos y más especialmente de

todas las nuevas generaciones que surgen y crecen en su seno y que, así, es hasta un crimen segregar del convivir brasileño aquellos que mañana, conocedores de nuestra lengua y en ella instruidos, podrán con nosotros dirigir los destinos de este inmenso país [...] (*Relatório do Secretário do Interior, Justiça e Instrução Publica*, 1924:76).

Las manifestaciones de identificación étnica pondrían de manifiesto los ánimos de los curitibanos, para quienes era de suma importancia preservar todas las formas de lealtad cívica. La campaña de “nacionalización” de los inmigrantes, con todo lo que decía respecto a la expansión de su ciudadanía, logró, a lo largo del período, posiciones radicales en las que elementos de la intelectualidad alertaban sobre el peligro de aquella presencia en la sociedad local:

El peligro hoy más a nuestra vista es el alemán. Mañana, ¿quién lo sabrá? ¿Será el italiano, será el francés, será el polaco o semejantes? No cedamos a nuestro famoso sentimentalismo; hagámonos sordos a los cantares de las sirenas, con los cuales pretenden engañarnos, y gritemos un “¡alto allá!” a esos arrogantes y atrevidos que, en las entrelíneas de sus hablas, muestran amenazas torpes de reinmigración (*Diario da Tarde*, 1918:1).

La posición beligerante de esos elementos estimulaba, cada vez más, el sentimiento ufano de nacionalidad de los inmigrantes, posición de la que participaban las religiosas polacas, tal como lo muestra un fragmento de sus crónicas, escrito durante la epidemia de gripe española, que diezmo la población curitibana en 1918:

Eran más sensibles a la española los brasileños y los italianos, los cuales eran guadañados sin pena por la muerte; los polacos y alemanes tenían el organismo más resistente, la sangre más saludable, por ello la española los atacaba con más cuidado y los casos de muerte eran raros (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1918).

Entre tanto, tal reconocimiento no funcionaba siempre en las relaciones entre los diversos grupos de inmigrantes. Muchos de ellos entraron en oposición, a veces, de manera violenta. Fue el

caso de la animosidad entre poloneses y ucranianos, manifiesta en las divergencias sobre la lengua, las costumbres y las prácticas religiosas (Andreazza, 1999).

Asimismo, entre los que compartían la misma nacionalidad eran frecuentes los desacuerdos y las censuras mutuas. Aunque imbuidas del más fervoroso espíritu cristiano, las religiosas de la Sagrada Familia no ahorraban críticas, a veces severas, a sus compatriotas. Llegadas a Curitiba cuando el gobierno brasileño abría camino a suprimir la mano obrera campesina, trajeron consigo una visión propia de sí mismas y del mundo, la cual traspasaba los límites de la misión de “[...] llevar la educación y mantener el espíritu nacional entre nuestros pobres inmigrantes, que aquí vienen empujados por la falta de pan y por la opresión de los tiranos [...]” (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1906).

Por ello, al instalarse en las comunidades de su etnia, se resentían, a menudo, con el mal recibimiento de sus compatriotas: “Extraño que la parroquia haya traído a las monjas de tan lejos y no se haya preocupado antes por darles una vivienda digna [reclamaban ellas] [...]” (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1906). Esta queja era luego revertida por la narrativa de asistencia que les era prestada por los colonos.

Así, cada madre de familia les traía aquello que más tenía en el almacén. Era algo parecido a los pastorcitos llevando regalos a la Sagrada Familia en el pesebre. Se debe recordar lo que ellas traían a las monjas: leche, mantequilla, grasa, café, azúcar, pan, chorizo, jamón, repollo, remolacha, en suma, todo lo que había en el campo y en las despensas y, a veces, hasta algunos vintenes (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1906).

Por lo que se puede percibir, la situación financiera en la que vivían las religiosas era precaria, hecho que las llevaba a cuestionamientos frecuentes: “La recompensa de las monjas por las clases dadas era de 600 reis¹¹ mensuales correspondiente a cada niño. Era un sueldo muy bajo, pero los colonos lo complementa-

¹¹Moneda brasileña en desuso, equivalente a la milésima parte de un cruzeiro.

ban trayéndoles y ofreciéndoles comidas a las monjas” (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1910).

De igual manera, cuestionamientos a los miembros más prominentes de la comunidad se hacían presentes en los textos, a veces, de manera contundente: “Los ‘principales’ seculares, de nacionalidad polaca, de los cuales había varios en Curitiba, no habían pensado siquiera en construir una iglesia a los polacos, por más pequeña que fuese” (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1906).

Era la fuerza de las condiciones sociales y culturales delante de los idearios construidos alrededor de las aspiraciones, expectativas y proyectos impuestos sin el respaldo de una situación concreta. Venidas de un país europeo en el que se creía que el pueblo común, como los poloneses instalados en Curitiba, debería ser tutelado por los “nobles” y contribuir con su tributo a la iglesia, las religiosas construyeron sus memorias teniendo como referencia las mismas jerarquías sociales con las mismas funciones que tenían en Polonia.

De cualquier manera, desafiando las agruras y describiendo recompensas espirituales, las *Crónicas* cumplieron su papel en el ámbito de la congregación y permanecieron como memoria. De esa manera, en el año de 1931, describirían las conmemoraciones de un cuarto de siglo de la llegada de las franciscanas de la Sagrada Familia a Curitiba, en un fragmento en el que rememoran los “tiempos gloriosos” de las pioneras, presentando, con tintas negras, presente y futuro:

Con cierto recelo, pero con agradable sentimiento de amor en el corazón, viajaron las primeras pioneras –porque les cupo compartir tan digna misión– a dedicarse a la gloria de Dios y al bien de nuestros pobres desterrados aquí en Brasil, a pesar de saber que venimos tal vez a cargar la cruz –y pesada cruz– como misioneras, y que probablemente tendremos que sacrificar la vida por la gloria de Dios y el bien de las ánimas (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1931).

La mencionada “cruz” incluía, seguramente, la relación de las monjas con la ciudad y sus habitantes.

ELLAS Y CURITIBA

El primer hogar de la congregación de la Sagrada Familia en su nueva tierra fue la colonia Orleáns, ubicada a nueve kilómetros del centro urbano de la capital, un sitio que pasa rápidamente por el texto, por medio de la descripción de la pequeña iglesia de madera, “construida por los primeros inmigrantes”, y de la casa parroquial, antigua vivienda del párroco, “muy parecida a un granero de trigo, pero ennegrecida por el tiempo”. Continuando la narrativa, las *Crónicas* relatan la llegada, en el mismo año, de otro grupo de monjas que se dirigían a Curitiba, *ciudadecita* a la que también las *Crónicas* presentan en breve párrafo:

[...] a cada paso se percibe que es una ciudad que apenas comienza a desarrollarse. Las calles aún no son calzadas, con excepción de las principales. El tranvía no es eléctrico y lo jala las mulas. Agua en canalada no existe, pero ya comienzan a pensar en eso. La implantación de la electricidad ya es prueba de que la cultura, aunque lentamente, comienza a aparecer (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1906).

El texto sigue describiendo la catedral que es “bella y domina toda la ciudad”. Cita dos pequeñas iglesias en “estilo arcaico”, la pequeña capilla de madera de los franciscanos, el gimnasio público y los colegios de las monjas francesas y alemanas. Menciona las escuelas elementales, entre ellas, la polonesa. “En esa época vivían en Curitiba 300 familias polonasas” (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1906). En esas almas quizá viviese, para las monjas, la esperanza y la responsabilidad de glorificar su iglesia en tierras extrañas.

A los ojos poloneses, que tenían como referencia el este de Europa, la ciudad era “tímida”. Entre tanto, la catedral, de estilo gótico y, por tanto, europeo, era “bella y dominaba toda la ciudad”. Era un signo urbano reconocible, puesto que formaba parte de las referencias culturales y creencias individuales de las religiosas. En las descripciones, lo sagrado siempre domina lo profano, colocándose en un plano superior a éste. La preocupación mayor se vuelca al aspecto de las iglesias, de las casas parroquiales y, por

fin, de los locales destinados a las escuelas. Como inmigrantes, ellas buscaban reiterar su pertenencia a un pasado reciente, demarcando nuevos territorios, configurados por las casas y las tierras.

Como compensación a la descripción económica del espacio urbano, la población y sus costumbres eran comentadas con riqueza de detalles. Una parte más alentadora de las *Crónicas* narra las ceremonias fúnebres realizadas en la capilla del Rosario, la llamada *iglesia de los pobres*, en un claro tono de extrañeza.

La procesión fúnebre se compone apenas por hombres. Las mujeres se quedan en casa y durante una semana no se muestran a nadie de este mundo. Ésa es una extraña costumbre. El entierro pasa por la iglesia, aunque no sea rezada misa alguna, siguiéndolo siempre muchos perros y gatos. El ruido es como de una feria, pues cada uno, de viva voz, quiere contar todo lo que sabe sobre el finado, al que lo acompañan hasta su lugar de descanso. Los perros corren nuevamente a la iglesia, chillan, ladran y se muerden, asustando hasta a las personas. Pero, ¿qué hacer, si ésta es la costumbre que impera aquí? (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1906).

La necesidad de respetar las *costumbres locales* muestra otro rasgo de la sumisión a los cánones de la sociedad conservadora que les diera origen. Siendo trasplantadas a las nuevas comunidades, esas costumbres deberían ser primero aceptadas y luego conquistadas para la gloria de la iglesia católica. Para reforzar la descripción de las referidas costumbres, se acrecentaban más algunos hechos pintorescos:

Cierto domingo, durante la adoración del Santísimo Sacramento, trajeron a un difunto y, con mucho ruido y alarido, pusieron el cuerpo del que había sido asesinado y aún estaba con un cuchillo en el pecho y con manchas de sangre reseca en las vestimentas. Era un cuadro tan extraordinario y terrible que un escalofrío invadió a los presentes.

Tales acontecimientos eran frecuentes durante la realización de la misa y nuestros pobres poloneses errantes tenían que soportar todo ello calmadamente y sin reclamaciones, pues no había otra salida –no tenían su propia iglesia (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1906).

La visión desfavorable de la ciudad presentada en el texto de las religiosas contrasta con “otra ciudad”, inscrita en los noticieros curitibanos, en los cuales abundaban narrativas de festejos, como el realizado en un club local, en enero de 1900:

A las nueve y media empezaron a rodar los primeros coches que conducían a los invitados hacia el Club Republicano, los cuales eran recibidos con el sonido de una banda de música militar. En ese momento, delante del edificio del club, cuya fachada estaba vistosamente iluminada, grande era el número de personas y, entre ellas, de muchas familias que allí se aglomeraban, ávidas por ver a los *toilettes* de las damas que llegaban. Sucesivamente llegaron el representante del señor gobernador de la provincia, representantes de la alta magistratura, senadores y los diputados elegidos, secretarios de Estado, diputados provinciales, distinguidos oficiales del ejército y del regimiento público y muchas otras personas *graúdas* (*Diario da Tarde*, 1900:1).

Los escritos muestran, de inicio, el antagonismo que, en las primeras décadas del siglo xx, marcó las relaciones no solamente entre poloneses y brasileños, sino entre éstos y los inmigrantes en general.

En ese panorama de la ciudad y sus costumbres, las *Crónicas* incluyen las tradicionales cuestiones del trabajo ya que, entre estereotipos construidos por los inmigrantes contra los elementos locales, constaba el de su inadecuación a los trabajos físicos. En este sentido, la valoración del grupo por la predisposición al trabajo –sobre todo en lo referente a la labor femenina– estaba antes relacionada a las raíces culturales:

La posesión de ese nuevo puesto [Campo Largo, localidad en los alrededores de Curitiba] era, para nuestra provincia, un gran beneficio. En cuanto a la actuación de las monjas, hasta ahora limitada a los poloneses, era poco conocida [...]. Los brasileños de Campo Largo miraban con admiración el trabajo de las monjas, a la orden de la iglesia a partir de su llegada (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1925).

La afirmación de la identidad polonesa frente a los naturales de la tierra parecía, así, imprescindible, tanto como personas cuan-

to como grupo, siendo aún más fuerte esta necesidad en momentos de reafirmación del ideario nacional: “La liberación de Polonia levantó mucho nuestro prestigio a los ojos de los brasileños, pues éramos tratados como pueblo que no tenía bandera, esto es, no teníamos patria” (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1920).

Algunas veces parecía factible revertir esa situación, al darse la posibilidad de entendimiento entre los grupos en divergencia. Las *Crónicas* mencionan, muy a menudo, la asistencia que el convento recibía de las autoridades eclesiásticas brasileñas y auxilios eventuales del gobierno de la provincia. Y consiguen esporádicamente mencionar, de manera positiva, a los elementos locales, como en el relato de la conmemoración ocurrida en la parroquia polonesa de Santo Stanislaw, ocasión en la que “[...] la iglesia se llenó de fieles –no faltaron también los buenos brasileños [...]” (*Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia*, 1931). Por *buenos brasileños* se entiende probablemente a aquellos que compartían la misma fe católica, otro gran elemento de afirmación de identidad entre poloneses.

La reconstrucción de las tradiciones de origen –a partir de la cual las religiosas de la Sagrada Familia estructuraron los lazos con los poloneses de Curitiba y establecieron las relaciones con la sociedad en la que se desenvolvían– fue la tónica de los escritos de los primeros años de las *Crónicas* y no disminuyó 25 años después ni iría a perder la intensidad en el transcurso de toda su escritura. De esa manera, al sobrepasar su finalidad primera de registrar los acontecimientos de la vida religiosa de la congregación, estos textos permiten al lector una interpretación múltiple y una recreación independientemente de la finalidad que les dio origen. Además presentan una dimensión que contempla, al mismo tiempo, el recuerdo, la reconstrucción temporal, la afirmación de identidades y la construcción de proyectos, contribuyendo a la reevaluación y a la resignificación de la experiencia vivida. Exponen también, como lo recuerda Le Goff, las “[...] manipulaciones conscientes o inconscientes que el interés, la afectividad, el deseo, la inhibición, la censura ejercen sobre la memoria individual” (Le Goff, 1992:426).

Las *Crônicas* se sitúan, así, entre la utopía de la misión redentora y la realidad inevitable de enfrentarla, desvendando, en detalles, aspectos diferenciados de la conjetura de la inmigración europea en determinadas regiones de Brasil y del papel de la iglesia católica en ese contexto.

Bibliografía

- Algranti, L.M., *Honradas e devotas: Mulheres na colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*, Río de Janeiro, Brasilia, José Olympio y Edunb, 1993.
- Andreazza, M.L., *O paraíso das delícias. Um estudo da imigração ucraniana no Paraná*, Curitiba, Aos Quatro Ventos, 1999.
- Bloch, M., *Uma introdução à História*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1965.
- Bueno, W.L., *Uma cidade bem amanhecida. Vivência e trabalho das mulheres polonesas em Curitiba*, Curitiba, Aos Quatro Ventos, 1999.
- Capri, E.J., *De católicos poloneses a ponta-grossenses católicos: A escola Sagrada Família, 1933-1945* (inédito), curso de posgrado en historia, Curitiba, Universidad Federal do Paraná, 2003.
- Le Goff, *História e memória*, Campinas, Ed. da Unicamp, 1992.
- Mattos, I.R. (org.), *Ler e escrever para contar: Documentação, historiografia, e formação do historiador*, Río de Janeiro, Access, 1998.
- Martins, R., *Quantos somos e quem somos. Dados para a história e a estatística do povoamento no Paraná*, Curitiba, Empresa Gráfica Paranaense, 1941.
- Martins, W., *Um Brasil diferente (ensaios sobre aculturação no Paraná)*, São Paulo, T.A. de Queiroz, 1989.
- Nadalín, S.O., *Alemães em Curitiba: Integração e cidadania* (inédito), Curitiba, 1990.
- Seyfert, G., "A conflituosa história da formação da etnicidade teuto-brasileira", en Fiori, N.A. (org.), *Etnia e educação: A escola alemã do Brasil e estudos congêneres*, Florianópolis y Tubarão, Ed. da UFSC y Unisul, 2003, p. 21-61.
- Trindade, E.M.C., *Clotildes ou Marias, mulheres de Curitiba na Primeira República*, Curitiba, Fundação Cultural, 1996.
- Veritas*, núm. 8, Curitiba, 1916.

Wachowicz, R., *História do Paraná*, Curitiba, Gráfica Vicentina, 1988.

Westphalen, C.M., A.P. Balhana y B.P. Pinheiro Macahdo, *História do Paraná*, Curitiba, Grafipar, 1969.

Fuentes documentales

Crónicas de las monjas polacas de la congregación de la Sagrada Familia (Crônicas das irmãs polonesas da congregação da sagrada familia), manuscrito, traducción libre, 1906.

Relatório do Secretário do Interior, Justiça e Instrução Publica, Curitiba, 1924.

Hemerografía

Diario da Tarde, Curitiba, 1900.

Comércio do Paraná, Curitiba, 1918.

Saldanha, I., "A uma freira", *Diario da Tarde*, Curitiba, 21 de octubre de 1916, p. 1.

Desplazamientos y exilios



Una realidad vivida, una realidad callada: Construcción de identidad entre trabajadoras sexuales latinoamericanas

Marie Louise Janssen*

Introducción

Cada año, miles de mujeres latinoamericanas viajan a Europa en busca de una fuente de ingresos. Muchas de ellas terminan como trabajadoras sexuales en la industria sexual. Durante las últimas tres décadas se observa un gran aumento de trabajadoras sexuales latinoamericanas en Europa. Estas mujeres proceden, en su mayoría, de países como República Dominicana, Colombia, Brasil y Ecuador. La mujer latinoamericana en la prostitución europea representa una realidad callada, tanto en Europa como en América Latina. Por ejemplo, hasta el momento, hay pocas investigaciones sobre mujeres latinoamericanas que han retornado a su país de origen después de haberse desempeñado como trabajadoras sexuales en el extranjero. Un factor que dificulta seriamente realizar tal investigación entre el grupo de mujeres emigrantes retornadas es el hecho de que suelen ocultar su trabajo ante la familia, y lo que cuentan tras su estancia en Europa, pocas veces corresponde a la realidad vivida.

A la vuelta, las mujeres se ven confrontadas con una moral de dos caras. Por una parte, su pasado representa una deshonra para ellas, un tabú que prefieren ocultar ante toda la gente de su entorno. Por otra parte, hay quienes tuvieron éxito, pudiendo

*Investigadora del Departamento de Politología de la Universidad de Amsterdam, Holanda.

remitir dinero a sus familias. Estas últimas experimentan una movilidad social ascendente y sus ganancias se reflejan en una vivienda nueva o mejorada para ellas y su familia, ropa, joyas y posiblemente un coche. Son las heroínas de su ciudad o pueblo y sirven de modelo para otras mujeres que consideran seguir su ejemplo y probar fortuna en Europa.

Para descubrir qué significa para estas mujeres este período de su vida y qué forma han tomado sus existencias posteriormente a su estancia en Europa, he viajado a República Dominicana para rescatar algunas historias de vida de mujeres retornadas. Me intrigaba saber cómo reconstruyen sus vidas tras su pasado “deshonroso” y qué papel juegan sus experiencias y recuerdos actualmente en la construcción de su identidad. Se trata de una investigación que forma parte de un estudio de doctorado sobre la construcción de identidad entre trabajadoras sexuales latinoamericanas en Europa, basado en sus historias de vida.

Uno de los temas recurrentes en las historias de las mujeres es la *vergüenza*. Los sentimientos de vergüenza les impiden hablar con franqueza y compartir sus experiencias con otras personas. El temor a ser objeto de discriminación y rechazo por parte de la familia y los amigos, así como la condena moral relacionada con la prostitución, hacen que las mujeres callen o enmascaren a menudo sus experiencias personales. Este estigma social pesa particularmente sobre la mujer cuando el viaje *no* ha resultado exitoso y se ha visto obligada a regresar a su país sin dinero, por ejemplo, en caso de haber sido víctima del tráfico de mujeres. Entonces el factor vergüenza ocupará un lugar importante en la psique de la mujer, provocándole una tensión interior, una sensación de fracaso por haber defraudado sus expectativas personales y de su familia.

Dada la importancia del tema de la vergüenza en la vida de mujeres traficadas, he optado por proceder al análisis de su identidad a partir de este ángulo. Basándome en las historias de vida de mujeres que han tenido esta experiencia y luego retornado a su país de origen, exploro el papel que desempeñan los sentimientos de vergüenza en sus experiencias, así como en la formación de sus identidades. Asimismo, me preocupo del marco cultural y contexto narrativo en que se han realizado sus historias de vida, las

cuales clasifico en dos tipos o *géneros*, que forman la base de estas historias; es decir, el relato de vida y el testimonio oral y escrito.

A continuación presento la experiencia de dos mujeres dominicanas, quienes fueron víctimas de tráfico de mujeres. Ellas fueron obligadas a trabajar en la prostitución en Holanda y España, respectivamente. A pesar de sus experiencias traumáticas, han optado por romper el silencio, a diferencia de la gran mayoría de mujeres con experiencias similares. Antes de que tuviera la suerte de encontrarme con ellas, ya habían exteriorizado sus experiencias, bien en forma de testimonio oral ante un público numeroso, o bien al presentar una denuncia ante la policía y las autoridades judiciales. Los relatos están marcados por sentimientos de vergüenza y reflejan la manera específica en que cada una de ellas lucha contra tales sentimientos. Eso depende, en gran parte, de la acogida de su relato y el grado de aceptación que encuentren las mujeres ante el auditorio en cuestión.

Para finalizar esta introducción, quisiera establecer en este marco un paralelo con los testimonios de las presas políticas chilenas con respecto de las torturas sexuales a que fueron sometidas durante el régimen de Pinochet. En ambos casos, el factor vergüenza predomina en los relatos sobre violencia sexual. El prestar testimonio y el acusar a los responsables de las humillaciones que han padecido puede ayudar a las mujeres a sobrellevar los sentimientos de vergüenza. Incluso el recordar y hablar sobre la violencia puede ser una forma de *devolver* la vergüenza, como argumenta la historiadora Temma Kaplan. De esta manera, prestar testimonio se convierte en una forma de resistencia. Hablar significa desafiar los discursos dominantes sobre la condición de víctimas, señalando quiénes son, en realidad, los criminales. Antes de relatar y analizar las historias de vida de estas mujeres, a continuación explico brevemente el concepto de tráfico de mujeres que utilizo en el presente ensayo.

El contexto del regreso

En los últimos años, la República Dominicana se ha convertido, junto con Brasil, Tailandia y las Filipinas, en uno de los países

más notorios en cuanto a la exportación de mujeres destinadas a la industria sexual internacional. Según estimaciones, trabajan más de 50 000 mujeres dominicanas en la prostitución europea (Centro de Orientación e Investigación Integral, 1998:55).¹ La mayoría de las mujeres están casadas y tienen hijos o son madres solteras. Muchas emigran con la idea de trabajar por un período en Europa para luego volver al país de origen, donde están sus hijos, a quienes han dejado con la familia.

El tipo de recibimiento que les toque en suerte a las mujeres en el país de origen tras su retorno dependerá en gran medida de lo exitoso que haya sido el viaje, por ejemplo, si han podido remitir dinero a sus familias durante ese período. Según estimaciones, sólo alrededor de 50% de esas experiencias pueden considerarse exitosas, mientras la otra mitad ha fracasado (Rosario, 2002). Esto último sucede particularmente si las mujeres han sido víctimas de tráfico, vale decir, si han sido obligadas a ejercer la prostitución o si han experimentado formas de coacción en su trabajo, sin que tenga importancia el que se hayan dedicado o no a la prostitución previamente.² Quisiera destacar que no *todas* las mujeres que ejercen la prostitución en Europa son víctimas del tráfico de mujeres. Por ejemplo, en Holanda, según estimaciones recien-

¹También de entrevista con Santos Rosario, director del Centro de Orientación e Investigación Integral –COIN– (2002), organización no gubernamental que presta atención a grupos socialmente marginados. Prioritariamente atiende a mujeres migrantes y víctimas de la trata, trabajadoras sexuales, trabajadores industriales y pobladores urbanos en condición de pobreza. El COIN fue fundado en 1998 por un grupo de profesionales en áreas de las ciencias sociales y actualmente presta servicios de educación, información, comunicación, atención integral y desarrollo social.

²Aquí me baso en la definición manejada, entre otras, por la Alianza Global contra el Tráfico de Mujeres –Global Alliance Against Trafficking in Women (GAATW)–, que distingue entre prostitución voluntaria o forzada. La definición del tráfico de mujeres empleada por esta organización es: “[...] cualquier acto relacionado con el reclutamiento y/o el traslado de una mujer dentro o fuera de los límites de su territorio nacional, para realizar trabajo o servicios, por medio de violencia, o la amenaza de violencia, abuso de poder o relación jerárquica, esclavitud por deudas, engaño o cualquier otra forma de coacción” (GAATW, 1999). Según esta definición, la palabra *trata* siempre implica un elemento de coacción, pudiendo ser aplicada a diferentes tipos de trabajo forzado, incluso trabajo doméstico, en fábricas o en la prostitución.

tes, 20% de las mujeres han sido víctimas del tráfico, pero sólo una parte de ellas viene de América Latina.³

Existen diferentes maneras de retorno de las mujeres traficadas para la industria sexual europea. Algunas son deportadas después de ser detenidas por la policía o han podido escapar con la ayuda de familiares, amigos, clientes u organismos de ayuda. Otras deciden retornar después de haber terminado el contrato y amortizado sus “deudas”.

A continuación expongo las historias de vida de dos mujeres víctimas de tráfico sexual, quienes fueron llevadas a Europa con la falsa promesa de un empleo digno: Sandra, a quien se le dijo que trabajaría en un salón de masajes en Holanda, y Marina, a quien se le prometió una ocupación como niñera en España.

Sandra

Sandra es una mujer joven de 25 años, de una familia pobre de siete hijos, que vive en el norte de República Dominicana. Después de la escuela secundaria trabajó como vendedora en una tienda de ropa y posteriormente como masajista en un salón de masajes. En un momento dado, un conocido italiano le propuso trabajar en Holanda: tenía el plan de abrir un salón de masajes y aún necesitaba personal. Como estaba casado con la amiga de su hermana, siendo además un caballero de cierta edad, le inspiraba confianza. Además de ello, le había contado que quería ayudarla, asegurándole que no corría ningún peligro. Sandra acababa de divorciarse, por lo cual tenía pocos ingresos. Además de ser el sostén de sus dos hijos, cuidaba de su madre enferma, que necesitaba dinero para operarse y comprar medicinas. En fin, terminó por aceptar la oferta y emprendió el viaje a Holanda con la esperanza de brindar a sus hijos un futuro mejor. Sin embargo, al llegar a ese país, la realidad resultó muy distinta a sus expectativas. La obligaron a ejercer la prostitución, sentada semidesnuda en una vitrina de una ciudad holandesa mediana. La encerraron en un espacio pe-

³Según datos de la Fundación contra el Tráfico de Mujeres (Stichting Tegen Vrouwenhandel), se estima que unas 3 500 prostitutas, alrededor de 20%, son víctimas del tráfico de mujeres (Volkskrant, 1 de julio de 2003).

queño donde tenía que vivir y trabajar. El italiano puso un vigilante las 24 horas del día para impedir que intentara fugarse. A pesar de sus precauciones, un día, Sandra logró escaparse con la ayuda de un cliente que hablaba español, escondiéndose en su casa. Los dos fueron a la policía para presentar una denuncia. Como consecuencia, la policía avisó a la organización no gubernamental donde me encontraba trabajando en aquel entonces, dando ayuda jurídica y social a víctimas de tráfico de mujeres. Poco después, Sandra y yo tuvimos nuestro primer encuentro. Otros muchos siguieron. En el momento de esta entrevista, un año después, estábamos sentadas en la cama de la casa de acogida, donde ella ya había permanecido un mes. Sandra daba la impresión de estar cansada. Con la mirada fija en el piso, me decía con resignación: “¿Qué más te puedo contar de mi vida? Mi vida es un gran fracaso, y mi futuro, un pozo negro”. Un profundo sentimiento de frustración ensombrecía su relato al proseguir: “Desde el momento que abordé el avión toda mi vida ha cambiado... Allí empezó entonces mi tragedia... y mi problema... mi fracaso se puede decir... [silencio]. [...] Cada vez que yo pienso en eso, yaah... lo único que hago es llorar. Que yo dejé a mi familia, a mis hijos por nada. Solamente para encontrarme con problemas acá” (Sandra, 2000:6)

La estadía de Sandra en Holanda fue indudablemente una experiencia traumática que transformó totalmente el curso de su vida. Me cuenta:

No trabajé mucho, pero para mí, ya fueron años. Eso es una cosa que yo no puedo olvidar en mi vida... [silencio]. El chantaje de él siempre. Y yo tenía que acostarme con hombres. Que el uno entraba y el otro salía. Me sentí asquerosa. [...] Ya no puedo ser la persona de antes. Nunca voy a poder ser la misma persona de antes. Nunca más [silencio]. La muchacha alegre de antes, yo no puedo ser más... la muchacha que todo el mundo miraba: “Mira Sandra”. Ahora no más. Ahora pueden decir: “¡Ah, mira la puta!” (Sandra, 2000:9).

El relato de Sandra es un ejemplo clásico de tráfico de mujeres: la engañaron con falsas promesas de trabajo, y la obligaron a trabajar de prostituta; luego le quitaron el pasaporte y sus docu-

mentos de viaje para forzarla a trabajar bajo amenaza de violencia física y psíquica. Para ir pagando sus “deudas” tuvo que entregar todas sus ganancias. Además del trabajo sexual tenía que ocuparse del aseo de la casa del italiano. Si se negaba a obedecerle, él la amenazaba con secuestrar a sus hijos. En varias ocasiones la llevó a una casa donde la obligaba a tener relaciones sexuales con diferentes hombres. Allí le sacaba fotografías y la amenazaba con enseñárselas a su familia en caso de que no lo obedeciera.

A diferencia de la mayoría de las víctimas del tráfico de mujeres, Sandra tuvo el valor de presentar una denuncia por este delito. Como consecuencia de ésta, y casi inmediatamente después, los traficantes pasaron a tomar represalias. El italiano mandó a unos de sus cómplices a República Dominicana para secuestrar a los hijos de Sandra, los cuales vivían con la abuela, quien apenas tuvo el tiempo justo para evitar el secuestro de sus nietos. A partir de ese momento, su madre puso mucho cuidado en mantener a sus nietos dentro de la casa. Aunque el fiscal holandés pidió dos años de cárcel para el italiano, éste fue absuelto de trata de personas y sólo fue condenado a una pena de cuatro meses, con abono de la prisión preventiva y una multa por falsificación de un pasaporte. A pesar del testimonio de Sandra y de que el acusado administraba el dinero, así como los documentos de viaje de ella, el tribunal no estuvo convencido de que la había forzado a ejercer la prostitución. El italiano alegaba en su favor que la muchacha trabajaba en la prostitución antes de emprender el viaje, por lo cual no hubo necesidad de engañarla, como aseguraba Sandra (*Haags Dagblad*, 22 de diciembre de 1999). Ésta se encuentra actualmente muy desconcertada e indignada por la levedad de la pena. En sus propias palabras:

¡Cómo que él no hizo nada! ¡Cómo que él lo que hizo fue robarse una manzana! ¡Lo que yo no comprendo de aquí es que a él lo dejan tan libre, tan fácil, lo sueltan a él así, cuando ellos mismos saben, la policía, que esa no fue la primera vez que lo hizo! Él también lo había hecho con otras mujeres. Con su misma mujer él lo hizo. Casado con ella lo hizo. O sea, yo soy la número tres. O qué sé yo el número cuánto soy yo. Y quizás él lo va a seguir haciendo. Eso es lo que yo no comprendo de aquí. Pero ya, él tiene un pasaporte

holandés. Yo hice todo lo posible para que lo condenaran. Pero ya, eso no fue suficiente. Y le dije también cuando él andaba atrás de los niños míos, pero tampoco era suficiente. ¿Qué es suficiente? ¿Que él mate a una persona? ¿Eso es suficiente? Eso no comprendo de aquí. A mí me dan tantos problemas y a él se lo ponen tan fácil. A mí me hacen todo lo difícil. Y a él tan fácil se lo ponen como que yo fui la delincuente, como que yo fui la que hizo el delito. Así es la vida (Sandra, 2000:13, 14).

Al tiempo de escribir este trabajo se acercaba el momento en que Sandra tendría que comparecer y que el juez se pronunciaría sobre si tenía o no derecho a un permiso de residencia en Holanda por razones humanitarias.⁴ Al presentar la denuncia, Sandra corrió un riesgo muy grande. Por temor a represalias, preferiría quedarse en Holanda.⁵ No obstante, en ese momento tenía pocas esperanzas de que el fallo le fuera favorable y veía muy negro el porvenir. Pese a haber cooperado con el Estado holandés para la detención de un criminal de ese país, sus posibilidades de quedarse en Holanda eran muy escasas.

El relato de Sandra se interrumpe frecuentemente por silencios y suspiros. Algunos recuerdos o acontecimientos particularmente dolorosos o vergonzosos se manifiestan, entre otros, en los numerosos momentos de silencio. Su manera de sobrellevar la vergüenza es el silencio. Por temor a ser estigmatizada o rechazada por su familia niega su pasado como trabajadora sexual delante de ella. Además del juicio de su familia, también le preocupa la posibilidad de que en el barrio la calumnien. Asimismo muestra vergüenza cuando le pregunto por qué no quiere volver a República Dominicana. En sus propias palabras:

⁴Sólo en algunos casos, cuando existen razones humanitarias de envergadura, las víctimas de tráfico de mujeres tienen derecho a un permiso de residencia en Holanda, es decir, ya sea por falta de una acogida adecuada en el país de origen y de haber grandes probabilidades de represalias por parte de los traficantes.

⁵Toda mujer que, encontrándose en Holanda sin permiso de permanencia, presente denuncia de tráfico de mujeres, puede acogerse a la llamada regulación B-9. Se le da un plazo de reflexión de tres meses para decidir si persiste en su denuncia, lo cual tiene como objeto hacer más asequible el dar parte de ese delito. La persona tiene el derecho a quedarse en Holanda mientras dure la investigación de su denuncia, teniendo derecho a una subvención social, a condición de que deje de trabajar.

Que si voy para allá para vivir, todo el mundo me va a mirar como la puta. No me van a mirar igual como la muchacha, que se reía, que siempre vivía alegre. No me van a mirar así. Eso no quiero vivir siempre, que todo el mundo me mira así, como si tú fueras la culpable, la asesina, o qué sé yo. No quiero eso. No quiero toda mi vida estar recordando eso. Lo quiero olvidar, no quiero tenerlo siempre presente... Si no tengo otra opción de que [suspiro] tengo que ir a mi país, ya, yo a mi pueblo no voy a regresar. ¡Seguro que no! Me voy a otro pueblo para vivir. Pero no tengo dinero para alquilar una casa y comprar cama y cosas de la casa. No tengo. Si no tengo otra opción para quedarme aquí, tengo que buscar otra manera. Pero a mi pueblo yo sé que nunca voy a regresar. Yo sé que mis amigas no me van a mirar igual como: “¡Ah, mira Sandra!” No... Y si me hablan, me hablan así como mirándome con cara de puta. ¡O qué sé yo! O sea, es mejor que yo no lo haga (Sandra, 2000:13).

Encima de sentirse despreciada y rechazada por los demás, también siente una gran vergüenza de sí misma. O como lo formula Helen Merrell Lynd en su estudio sobre vergüenza: “La vergüenza más profunda no es la vergüenza ante los otros, sino la debilidad frente a uno mismo” (“*The deepest shame is not shame in the eyes of others but weakness in one’s own eyes*”) (Lynd, 1961:32). Pero a menudo esa *vergüenza interna* (*inner shame*) resulta lo más difícil de sobrellevar. Para Sandra, la revelación de esa debilidad es sumamente dolorosa. Cuando le pregunto qué fue para ella lo más duro en todo ese período, contesta: “Que yo me acobardé. Eso es lo que más me duele. Que yo tenía que acostarme con hombres y hacer cosas que... ya... nada agradable. Eso es lo que más me duele...” (Sandra, 2000:10).

Marina

También Marina fue víctima del tráfico de mujeres. A principios de los noventa, un holandés la engañó, ofreciéndole un contrato de trabajo con términos favorables como niñera en España. A la llegada, la forzó a trabajar en la prostitución. Por su empleo actual como enfermera en una organización que presta apoyo a mujeres traficadas, Marina tiene muchos contactos con reporteros extranjeros y da entrevistas. Después habla, durante reunio-

nes públicas, sobre sus experiencias en España. Los fragmentos que cito a continuación son extractos de un testimonio oral durante el 1er. Congreso Dominicano de Trabajadoras Sexuales, celebrado en 1995 en Santo Domingo:

Cuando vamos en el avión pensamos ¡Qué suerte tuve!; o le decimos a nuestra familia “¡Me saqué la lotería!” [...] “... Pero es otra la realidad cuando uno despierta en un país que no conoce, cuya lengua no habla y con un contrato firmado que sólo tu nombre entiendes, porque todo lo escriben en el idioma del país donde te llevan. Ya no te puedes arrepentir, ni retornar a casa. Cuando nos damos cuenta [de] que hemos sido engañadas. De bailarina a trabajadora sexual y encima de esto la deuda que contraes con el empresario (vestido de corbata) o del contratista, más las limitaciones del idioma, una no tiene más remedio que pagarle y adaptarse al trabajo sexual y someterse a la voluntad del empresario que la llevó (Ureña, 1996:121).

Igual que Sandra, Marina nunca antes había trabajado en la prostitución y no tenía la menor idea de lo que le esperaba. Sólo conocía mujeres que habían regresado triunfantes. Durante nueve meses laboró en España, contra su voluntad, como trabajadora sexual. Gracias a la ayuda de un compatriota logró escaparse, sin dinero ni equipaje, del prostíbulo donde la tenían presa.

Marina no tuvo acceso a estudios, pero quería luchar para un futuro mejor para ella y sus hijos. “Mi sueño era una casita propia y un futuro mejor para mis hijos”, prosigue su testimonio ante el auditorio en la sala:

En este espacio y ante ustedes yo daré mi propio testimonio y créanme que para mí no fue fácil todo lo que les voy a decir: Yo también fui traficada. Cuando me propusieron el viaje, soñaba despierta, ¡qué feliz era en esos momentos, pensaba! Tejí sueños que sólo terminaron en pesadilla, fui maltratada, golpeada, humillada físicamente y moralmente, si los bochornos y las humillaciones se marcarán en el cuerpo o en la piel yo no pudiera salir a la calle. Por todo lo que pasé yo misma me tenía asco, tomaba noche y día para olvidarme de todo y cuando cumplí con mi contrato tuve que escaparme con la ropa que tenía encima. Cuando llegué a mi país tuve que disimular por mis familiares y mis hijos, porque me daba ver-

güenza que ellos se enteraran por todo lo que había pasado (Ureña, 1996:122).

Marina concluye su testimonio con estas palabras: “Para muchos este congreso es una curiosidad, para otros es un ejercicio técnico, pero para nosotras el congreso nos va a ayudar a ser nosotras mismas, tenemos la esperanza de que por primera vez la sociedad nos va a tomar en cuenta como seres humanos y sobre todo como mujeres, amigas y madres” (Ureña, 1996:123).

Siete años después visito a Marina en la clínica de la organización no gubernamental donde trabaja actualmente. Sostiene con la mano una bolsa de hielo, que aprieta con fuerza contra la cabeza. Pese a su neuralgia acepta hablar conmigo. Durante la entrevista sigue apretando el hielo contra la cabeza, dando suspiros de vez en cuando. Antes de que empecemos, me dice que no desea hablar mucho, por su malestar físico. También porque prefiere olvidarse de ese episodio de su vida. Ella me cuenta de la vergüenza y el rechazo de que fue objeto por parte de su familia tras su retorno, lo cual marcó en gran medida su estado de ánimo en aquel entonces. Marina viene de una familia muy católica, que considera la prostitución como un pecado imperdonable. Cuando se enteraron de que su propia hija había trabajado de prostituta, aunque hubiese sido víctima de coacción, la repudiaron implacablemente. Me cuenta lo siguiente:

Mira, yo vine aquí por un amigo quien me trajo... pero vine aquí con la ropa que tenía encima, con mi mente enferma, porque no estaba enferma físicamente, pero moralmente sí. Yo misma me sentía sucia, ver cuando yo tuve que venir aquí sin ningún centavo a enfrentar a mi familia, enfrentar a la gente no es fácil... pero para mí lo más importante fue llegar... porque después de que llegué me superé bastante, conocí a una mensajera de salud que me enseñó lo que era COIN, empecé a estudiar... me hice profesional, bueno, soy otra... (Marina, 2002:2).

Para Marina, su migración se ha convertido en una experiencia traumática, que después de 10 años le sigue afectando, causándole problemas, sobre todo a la hora de iniciar una nueva relación de pareja:

Mira, después de eso yo no he vuelto e tener pareja... para mí eso ha sido muy difícil. Tengo que enamorarme... pero... cuando ya vamos en una relación seria... ya le doy para atrás, tengo miedo todavía. Miedo a convivir con un hombre quizás, a tener que acostarme con él todas las noches, miedo a tener sexo, miedo a muchas cosas. Todavía me queda esa laguna (Marina, 2002:3).

Cuando apenas tenemos 10 minutos de estar conversando, me dice que quiere terminar la entrevista, de modo que apago enseguida la grabadora. El dolor es demasiado fuerte. Cuando le pregunto de dónde le viene esa molestia tan aguda, responde que le empezó desde la mañana cuando recordó que iba a tener esa entrevista. A partir de ese momento, el dolor de cabeza no la ha dejado en paz. Aún ahora, 10 años después de su experiencia, le cuesta hablar de ella. El acto de recordar le duele; por eso prefiere no hablar de esas cosas. En el fondo, Marina prefiere no evocar el pasado. Encuentra humillante volver la vista atrás, recordándolo. Sin embargo, las veces que decide hablar, su relato tiene por objeto servir de prevención:

[...] he dado muchas entrevistas, he ayudado a muchas muchachas, que yo creo que es algo importante. Yo les digo todo, yo les digo lo que hay; ya si tú te vas, no puedes decir que no te lo dijeron [...] hay muchas que dicen "No, no me voy" [...] ahora mismo tengo una amiga que se fue para España. Es mi amiga, ella me llama y me dice que le está yendo bien, porque no a todo el mundo le va mal, pero la vida allí no es fácil (Marina, 2002:4).

Cuando nos despedimos, Marina me pregunta si yo no puedo ayudarla a encontrar un empleo para ella en Holanda o España. No quiere trabajar más en la prostitución. Le gustaría, por ejemplo, ser enfermera o trabajadora doméstica. Todavía ella abraza la esperanza de viajar a Europa y ganar dinero para salir de la pobreza, comprar su casita y ofrecerles a sus tres hijos un futuro mejor.

Negociando la vergüenza

A pesar del dolor, los sentimientos de vergüenza, el miedo y los intentos de los traficantes de humillarlas, ambas mujeres han

logrado hablar. Sus historias representan muchas otras historias de mujeres que han optado por callarse. Sus relatos reflejan diferentes formas de percibir y manejar el factor vergüenza. Estas formas dependen estrechamente de la acogida que tenga su relato, así como el grado de aceptación de éste en el contexto cultural y narrativo en que se lleve a cabo. Es pertinente observar, al respecto, que no todas las sociedades disponen del marco cultural y las formas de representación adecuadas para que las mujeres puedan expresarse y dar testimonio de estos problemas. En Holanda, por ejemplo, sólo existen posibilidades si la mujer en cuestión denuncia haber sido víctima del tráfico, como sucedió en el caso de Sandra.

Fue por vergüenza por lo que Sandra decidió callar sus experiencias ante la familia, temiendo el día de su retorno a su país y pueblo natal. A pesar de ello, logró superar su temor y vergüenza y decidió dar parte ante las autoridades judiciales holandesas. Su denuncia no puede verse aislada de su "liberación" del cautiverio en que la tenían los traficantes. Privada de sus documentos de viaje, dinero y vivienda, además de no saber el idioma, Sandra estaba escondida en casa de su amigo, sin ver ninguna salida a su situación. Además, si ella no hubiera hablado, habría sido deportada inmediatamente a su país de origen por falta de un permiso de residencia. Su relato se desarrolla entonces en un marco jurídico donde el tráfico de mujeres es calificado como un delito y donde hay víctimas definibles. Ello le permite al fiscal dar orden de búsqueda y captura e iniciar la persecución de los criminales. En este testimonio, Sandra se identifica principalmente como víctima indefensa que desprevenidamente cae en la trampa de los criminales.

Sin embargo, cuando me cuenta posteriormente la historia de su vida, reconoce que también dio parte con intención de obtener un permiso de residencia para poder vivir y trabajar legalmente en Holanda y mejorar su situación personal. Cabe observar que el mismo contexto jurídico brinda a la víctima la posibilidad de permanecer en Holanda durante el proceso, teniendo derecho a presentar una solicitud de residencia permanente por razones humanitarias. Es así como al presentar la denuncia, Sandra espe-

raba poder obtener un permiso de residencia una vez terminado el proceso penal.

Así también, Marina expone en su testimonio los crímenes que han cometido contra su persona. Su historia se realiza dentro de un marco de advertencia y prevención. Su motivación para hablar proviene, en primer lugar, de solidaridad con otras mujeres que corren el riesgo de caer en manos de traficantes. Al hacerlo, logra vencer la vergüenza que le ha sido inculcada en el seno de la familia católica donde se crio y donde la prostitución no sólo era considerada un pecado, sino también un motivo para que la sociedad arrastrara el nombre de una por el lodo. Al mismo tiempo, con su testimonio, ella reclama su identidad de mujer y ser humano.

En este contexto sería interesante establecer un paralelo con los testimonios de las presas políticas chilenas con respecto a las torturas sexuales a que fueron sometidas durante el régimen de Pinochet. En ambos casos, los sentimientos de vergüenza juegan un factor importante en los relatos de las mujeres sobre violencia sexual. Según la historiadora Temma Kaplan, una manera para afrontar la vergüenza consiste en admitir lo sucedido y denunciar a los culpables, revirtiendo la culpabilidad hacia éstos, en vez de echársela a uno mismo. Kaplan ha realizado una investigación sobre presas políticas en Chile, víctimas de torturas sexuales por parte de los militares durante la dictadura de Pinochet. Para su estudio, Kaplan se ha basado en el testimonio de una mujer, Luz de las Nieves Ayress Moreno, quien fue detenida y torturada tras el golpe de Estado. Como presa política en las cárceles de Pinochet, durante tres años estuvo sometida a frecuentes torturas. En prisión escribió su testimonio *La situación de mujeres*, en el que atestigua de las torturas sexuales a las que fue sometida. Con la ayuda de una compañera de cárcel pudo hacer público su testimonio, el que fue publicado en la prensa fuera de Chile. Lo extraordinario de Ayress no sólo fue que siendo mujer estuviera dispuesta a hablar de la violencia y las humillaciones sexuales sufridas en manos de los militares, sino que haya contado su historia desde la cárcel. Su testimonio constituye una prueba de primera mano de los mecanismos del terrorismo de Estado en Chile,

contribuyendo además a denunciar y desenmascarar la dictadura militar.

Según Kaplan, la importancia estriba en “contar la historia” y “el reconocimiento de ésta”. De ahí que lo esencial consista no tanto en el enjuiciamiento de los responsables, sino en que las mujeres sean escuchadas. A través de su testimonio, prosigue Kaplan, Ayress pudo llegar a liberarse del sentimiento de vergüenza, asociado con la mancha en su identidad como mujer, que es el resultado de las humillaciones sexuales padecidas durante el encarcelamiento. El exteriorizar sus experiencias le permitió “revertir la vergüenza, devolviéndola a la dictadura chilena donde correspondía estar” (Kaplan, 2002:6). De esa manera, el prestar testimonio también puede ser una forma de resistencia contra las humillaciones que sufrieron. “Su capacidad de revertir la vergüenza y explicar públicamente cómo sus verdugos intentaban humillarla, revela el grado de deshumanización de éstos, ayudándola a la vez a retener su lugar en una comunidad política que le servía de apoyo” (Kaplan, 2002:2).

Kaplan expone lo anterior en relación con presas políticas, quienes, al contar sus historias, reclaman su lugar –y con ello su identidad– en la comunidad política. Al igual que estas presas que callan por vergüenza sus torturas sexuales, muchas mujeres que son víctimas de tráfico se avergüenzan profundamente de la violencia sexual y las humillaciones a que fueron sometidas, lo que a ellas también las hace encerrarse en su silencio

El que Sandra y Marina hayan decidido contar sus historias también puede interpretarse como una forma de resistencia. Al exteriorizar los crímenes perpetrados contra sus personas, ellas han roto el silencio que les habían impuesto los traficantes, “revertiendo así la vergüenza”. Declarando como testigos, contribuyen a evitar más casos de tráfico de mujeres. Sobre todo en el testimonio de Marina, se destaca una clara voluntad de reivindicación de su feminidad y dignidad humana. Ambos testimonios contribuyen a fomentar la conciencia de las violaciones a los derechos humanos, indicando también la necesidad de crear un espacio cultural y político encaminado a romper el silencio que sigue rodeando el tráfico de mujeres.

Conclusión

El contenido, así como la forma de la historia personal, y con ello la construcción de la identidad de las mujeres, están relacionados con el contexto narrativo en que se sitúe la historia y la motivación de las mujeres para expresar sus experiencias. Mientras que una denuncia de tráfico de mujeres llevada a cabo en un contexto jurídico requiere que la mujer se identifique sin lugar a dudas como víctima, el relato de vida o testimonio personal es más propicio para mostrar la palabra y la agencia personal (*agency*) de la mujer. En algunas ocasiones, la historia de vida ofrece, incluso, la única manera para no amordazar a la persona, como sucedió en el caso de la denuncia de Sandra, cuyas palabras y experiencias fueron puestas en duda. Al mismo tiempo, los relatos de vida y testimonios dan una visión más clara de las identidades fragmentadas de estas mujeres, quienes muchas veces han sufrido experiencias altamente traumáticas. Además de la historia de la víctima, estos relatos ofrecen un espacio para escuchar la propia voz de la mujer –su perspectiva–, por ejemplo, su deseo de ayudar a otras mujeres y reclamar su identidad de mujer.

Las historias se realizan dentro de un contexto cultural que hace posible la memoria. En el caso de las víctimas del tráfico (dominicanas retornadas), este contexto cultural está prácticamente ausente. Las historias de esas mujeres no siempre corresponden a los discursos dominantes sobre migración y tráfico de mujeres en la sociedad. Por ejemplo, en la sociedad dominicana, donde predomina el discurso sobre mujeres que viajan a Europa “para buscárselas”⁶ y vuelven con mucho dinero, cada testimonio crea el espacio cultural para que sobrevivientes de tráfico de mujeres cuenten sus experiencias. Rompiendo el silencio, estas sobrevivientes del tráfico construyen historias opuestas que desafían el tabú de hablar sobre la prostitución y el tráfico de mujeres. Al mismo tiempo, estas historias son una llamada a la justicia y contribuyen a nuevas formas de representación dentro de la sociedad y el espacio político para denunciar violaciones de derechos humanos, como el tráfico de mujeres.

⁶Expresión dominicana para mujeres que viajan al exterior para ocuparse como trabajadoras sexuales.

Bibliografía

- Brussa, Licia, "The TAMPEP Project in Western Europe", en Kempadoo, Kamala y Jo Doezema (eds.), *Global Sex Workers. Rights, Resistance, and Redefinition*, Nueva York, Routledge, 1998, 247-259.
- Centro de Orientación e Información Integral, *Viajes al exterior: Ilusiones y mentiras (exportación de sexo organizado)*, Santo Domingo, COIN, 1992.
- , *Trabajo, salud y sida. Compilación de investigaciones*, Santo Domingo, COIN, 1998.
- Haags Dagblad*, 22 de diciembre de 1999.
- Kaplan, Temma, "Reversing the Shame and Gendering the Memory. Acts of Testimony", *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, núm.1, 2002, pp. 179-199.
- Lynd, Helen Merrell, *On Shame and the Search for Identity*, Nueva York, Science Editions, 1961.
- Marina, entrevista personal, 2002.
- Rode, Draad, *Opheffing Bordeelverbod. Een onderneming voor prostitutie*, Amsterdam, De Rode Draad, 2000.
- Rosario, Santos, entrevista personal, 2002.
- Sandra, entrevista personal, 2002.
- Stichting Tegen Vrouwenhandel, *Registratiegegevens inzake aanmeldingen van (mogelijke) slachtoffers van vrouwenhandel over de periode 1992-2000*, Utrecht, Stichting Tegen Vrouwenhandel, 2000.
- Ureña, Marina, "Juntarnos... para compartir nuestros sueños y aspiraciones. Aprender de nosotras mismas", en Aldebot, Nelsy (comp.), *Memorias 1er. Congreso Dominicano de Trabajadoras Sexuales*, República Dominicana, Centro de Orientación e Investigación Integral, 1996.
- Van Esmeren, Esther, *Een weg terug? Slachtoffers van vrouwenhandel over terugkeer naar het land van herkomst*, Amsterdam, Stichting Humanitas/Blinn, 2004.
- Volkscrant*, 1 de julio de 2003.



Fronteras e identidades: Viviendo en inglés en Canadá*

Patricia Tomic**

*Identity is the essential core of who
we are as individuals, the conscious
experience of the self inside.*

Gershen Kaufman

*I am new. History made me. My first language was spanglish.
I was born at the crossroads
and I am whole.*

Aurora Levins Morales

Introducción

Este trabajo parte de la memoria personal, esos momentos en nuestras vidas que quedan marcados para siempre y que luego intervendrán en dirigir nuestras decisiones de una manera u otra. Recuerdo muchos de los momentos de nuestra llegada a Canadá alrededor de 30 años atrás, pero algunos, en particular, han tenido relevancia en decisiones importantes de mi vida académica. Eso tiene que ver con idioma, con el título de este trabajo. Voy a partir mencionando uno en especial. Me encontraba sola con mi hijo Jorge, de cinco años, y necesitábamos comprar una mamadera (me imagino que él no estaría de acuerdo en que entregara este testimonio que revela parte de su identidad de niño). En

*Esta investigación fue realizada con el apoyo del Social Science and Humanities Research Council of Canada (SSHRC), Standard Research Grant 410-94-1151.

**Profesora de Irving K. Barber School of Arts and Sciences, University of British Columbia Okanagan, Canadá.

todo caso, volvimos a casa sin mamadera y yo con un sentido profundo de angustia, frustración, dependencia e inseguridad. En ese momento me sentí insignificante, humillada. No había podido comunicarme. No había sido posible para mí hacerme entender en inglés y preguntar por algo que necesitaba de manera tan urgente. Sé que mi experiencia no es única; sé que en otros planos mucha gente vive cotidianamente sentimientos similares y no necesariamente por no poder comunicarse en una lengua extranjera. Por ejemplo, estoy pensando en los efectos del analfabetismo en la persona en una sociedad que se asume alfabeta para todo, o los efectos de la pobreza en el individuo, cuando ésta es construida socialmente como una falla personal, en particular en los tiempos actuales, tiempos de neoliberalismo, donde la responsabilidad absoluta del individuo sobre su destino es un concepto hegemónico. Pienso en tantas situaciones que hacen sentir al ser humano indefenso e inadecuado, sentimientos similares a los que yo experimenté al llegar como inmigrante a Canadá. Experiencias como ésta han marcado mi interés en entender el rol que juega el idioma en la vida inmigrante y en parte orientan las ideas que aquí discutí. Otro elemento central para este trabajo es una experiencia muy valiosa que tuve hace unos años mientras hacía investigación sobre la comunidad latinoamericana en Vancouver, Canadá. Con un grupo de mujeres latinoamericano-canadienses que conocí en un centro comunitario en esa ciudad, escribimos un trabajo sobre raíces, identidad y memoria. Lo aprendido en ese proyecto constituye una parte fundamental en esta reflexión sobre la relación entre lengua y poder.

Como dice Gershen Kaufman en el poema que abre este trabajo, la identidad es la esencia de una misma; es la forma como una se explica a sí misma. De allí que sea importante pensar en el proceso de redefinición que sufre la persona luego de una experiencia tan drástica como es el desarraigo del país de origen y el *shock* del exilio. El tener que (re)comenzar la vida, desde aprender un idioma ajeno para poder existir, entender el funcionamiento de la sociedad y su cultura, integrarse o simplemente sobrevivir constituyen, muchas veces, procesos complejos que van a depender, entre otras cosas, de condiciones históricas, de la clase social

de la persona, de su género y país de origen y del lugar de acogida. La nueva identidad está, sin duda, asociada al bagaje cultural, a los capitales económicos y sociales, a la memoria de lo ya vivido, a la identidad con que se llega, esa pesada maleta interior que constituirá un punto central en el enriquecedor pero a la vez costoso proceso de readaptación. Para mí, en la sociedad canadiense, hablar inglés como segunda lengua, o “ser ESL”, como normalmente se entiende este fenómeno, juega un papel central en la formación de la identidad inmigrante. A eso me referiré en este trabajo. En Canadá, históricamente una sociedad de inmigrantes, el lenguaje siempre ha jugado un rol fundamental en la formación de un discurso que le da poder y supremacía al inglés y a la identidad y las raíces europeas de la sociedad. El idioma es un elemento poderoso y hegemónico en reafirmar identidades segregadas. Por una parte, está la identidad de los que pertenecen por derecho propio y, por otra, la de los que viven allí de prestado.

Skutnabb-Kangas (1988) ha investigado el rol del lenguaje en la reproducción de desigualdades en el mundo actual, un mundo de desplazamientos, migraciones y globalización, como las estudiadas en este trabajo. Ella define *linguicism* (que yo he traducido como lingüisismo) como “[...] las ideologías y estructuras sociales que facilitan, producen y legitiman una división desigual de poder y recursos (tanto materiales como culturales y simbólicos) entre grupos definidos con base en el idioma (con base en la lengua materna)” (Skutnabb-Kangas, 1988:13). Se produce, de esta forma, un discurso dicotómico entre un *yo* que representa el idioma dominante o la norma autoevidente y un *otro* que marca las lenguas subalternas, las que luchan incansablemente por lograr la perfección idiomática del *yo*: “En tanto el *otro* sea diferente, siempre será deficiente, como un *subyo*, un *yo* no desarrollado, un *yo* subdesarrollado” (“As long as the Other is different, the Other is seen as deficient, as an undeveloped or underdeveloped Self”) (Skutnabb-Kangas, 1993:16).

Para mí, un determinado tipo de inglés como norma autoevidente corresponde a la idea de *tipo ideal* en Weber, una abstracción inalcanzable en la realidad (Gerth y Mills, 1991). De esta forma, para Skutnabb-Kangas, el *otro* requeriría un esfuerzo deliberado de aniquilación para alcanzar la estatura de *yo*, ya sea

mediante su completa desaparición o bien a través de ser absorbido por el *yo* o asimilado a éste. Sin embargo, cuando hablamos de idiomas subalternos en países de inmigrantes (particularmente “primermundistas”), estamos hablando de prácticas discursivas que por definición no permitirán conseguir una nivelación o igualación porque precisamente tienen la habilidad de ir rearticulándose para seguir manteniendo la distancia entre la realidad y la norma ideal. Du Bois (1994), en su análisis sobre racismo en Estados Unidos a finales del siglo XIX y comienzos del XX, habla de *línea del color* (*Color Line*), una línea invisible e imaginaria que separa a los “blancos” de los *otros*. Su preocupación no es tanto la segregación física de los individuos como los efectos culturales y psicológicos que sobre los *otros* tienen las ideas, imágenes, sentimientos y estructuras sociales dominantes. Haciendo una analogía entre el concepto de la línea del color de Du Bois y el idioma o lenguaje, podemos decir que el imperialismo anglosajón se formó históricamente apoyado en una barrera idiomática entre el inglés estándar (la norma) y el inglés del *otro*, y luego se extendió a las mentes, psiques y estructuras de la sociedad.¹

Pennycook (1998), por su parte, conecta el idioma con la formación de identidad a través de estudiar el rol del inglés en el período colonial británico. El idioma es central en la construcción orientalista de un *otro* inarticulado. Él ve en el inglés de los colonizadores (o conquistadores, dependiendo de qué ángulo se le mire) un rol dual. Por una parte, es un producto del colonialismo y, por otra, funciona activamente para producirlo. En realidad, a través del idioma, el imperio habría sancionado una visión del mundo que presentaba como natural un orden dicotómico donde los poderes coloniales aparecían como superiores en términos morales, técnicos, económicos, culturales y políticos. En otras palabras, el idioma colonial habría sido la base para construir la imagen de un *yo* civilizado y de un *otro* salvaje, inferior e incivilizado. Penny-

¹En el presente, el caso de Chile y el interés de sus políticos en hacer al país bilingüe (aunque sea sólo en el nivel de discurso) podría interpretarse como el esfuerzo infructuoso de un *otro* por romper la barrera impuesta por el poder imperial (véase www.educacionaldia.cl, 14 de mayo, “Escolares cuentan, en inglés, cómo sueñan y piensan Chile”, 2004).

cook usa *Robinson Crusoe* para mostrar la creación colonizadora de un *otro* inferior. Por ejemplo, Viernes está obligado a formar su identidad en la lengua del opresor, con imágenes creadas en esa lengua. A Viernes “[...] no sólo no se le permite hablar su propia lengua, sino, por el contrario, se le entregan palabras colonizadoras muy particulares para expresar su bagaje cultural”² (Pennycook, 1998:15). Por un momento detengámonos a mirar cómo Crusoe explica su relación con el colonizado, su *otro*: “A poco andar comencé a hablarle y a enseñarle que me hablara: lo primero fue enseñarle que su nombre debía ser Viernes, el día que le salvé la vida [...] También le enseñé a decir Señor, y le hice saber que ese iba a ser mi nombre.”³ (citado en Pennycook, 1998:15). En este caso, el asignarle un nombre de pila al colonizado en la lengua del colonizador conlleva la intención de borrar de la memoria colectiva su identidad. Más aún, el uso de términos peyorativos al elegir, por ejemplo, el nombre de un día de la semana para nombrar a una persona, también es significativo de la intencionalidad de desvalorizar al colonizado. El cambiar el nombre del colonizado a Viernes en *Robinson Crusoe* no es la excepción ni una casualidad: es simbólico de la relación colonial. Por lo demás, prácticas similares han sido usadas extensamente con inmigrantes en países desarrollados. Canadá no es la excepción.

Para referirme a la idea del rol del idioma para mantener el poder hegemónico de los grupos dominantes en tiempos más contemporáneos, me remitiré a algunos ejemplos. Hace unos años, un juez norteamericano amenazó a una mujer inmigrante mexicana con quitarle a su hija si no se comprometía a hablarle sólo en inglés (*The Progressive*, 1995:10). Hablar español en el hogar era, para este juez, comparable a abusar de la niña, era restarle todo

²Mi traducción de: “Not only does Friday not get to speak in his own language, but he has been given very particular, colonizing English words to express his cultural background” (Pennycook, 1998:15).

³Mi traducción de: “In a little Time I began to speak to him, and teach him to speak to me; and first I made him know his Name should be Friday, which was the Day I sav’d his life [...] I likewise taught him to say, Master, and then let him know, that was to be my Name”.

⁴Las palabras precisas del juez fueron las siguientes: “Now get this straight [...] You start speaking English to this child [...] you’re abusing that child and you’re relegating her to the position of housemaid” (*The Progressive*, 8-10 de octubre de 1995, p. 10).

tipo de oportunidades, era convertirla en empleada doméstica.⁴ Sin olvidar que el español es la lengua que más se habla en Estados Unidos después del inglés, este ejemplo es importante porque muestra un intento deliberado de las autoridades de limitar la posibilidad de mantener las lenguas de origen en las comunidades inmigrantes, sus bagajes culturales y su identidad. Esta idea nos hace recordar la noción de *perspectiva arrogante* (*arrogant perception*) de la argentina María Lugones (1990), quien usa este término para referirse a la forma en que el feminismo “blanco” de los países “desarrollados”⁵ responde al conocimiento y teorías producidas en el “Tercer Mundo”. Usando esta analogía, podríamos decir que en el angloparlante existe una perspectiva arrogante que no le permite apreciar el valor del bilingüismo de las comunidades inmigrantes. Sintiendo amenazadas y en desventaja por su monolingüismo, estas comunidades tratan de obliterar el poder de las comunidades no anglosajonas a través de devaluar tanto sus culturas como sus lenguas. Ese poder es fuerte y hegemónico. Gloria Anzaldúa se refiere a esto cuando escribe sobre la preocupación que le producía a su madre chicana la falta de interés de su hija el hablar inglés como una anglosajona: “*I want you to speak English. Pa’ hallar buen trabajo tienes que saber hablar inglés bien. Qué vale toda tu educación si todavía hablas inglés con un ‘accent’*” (Anzaldúa, 1987:53-54). Sin duda, un acento mexicano, o cualquier acento que se identifique como de una cultura no dominante, es percibido como inferior, desvalorizado. Anzaldúa recuerda que en la universidad donde estudió, a los estudiantes chicanos les exigían tomar clases de pronunciación para que perdieran su acento característico: “En la Universidad Pan Americana los estudiantes Chicanos, incluyéndome a mí, estábamos obligados a tomar dos cursos de pronunciación. Su propósito: hacer desaparecer nuestros acentos”⁶. En resumen, la desvalorización de las comunidades inmigrantes y de sus idiomas y cultu-

⁵Para no alimentar la perspectiva arrogante implícita en este término sería más preciso hablar de países con más poder económico y político.

⁶Mi traducción de: “*At Pan American University, I, and all Chicano students were required to take two speech classes. Their purpose: to get rid of our accents*” (Anzaldúa, 1987:54).

ras es el resultado, en parte considerable, de la perspectiva arrogante del idioma hegemónico.

En la misma línea de análisis, Fusco y Gómez-Peña (1995) nos recuerdan que en un país de inmigrantes ser bilingüe es un deber sólo del que no habla la lengua dominante, del que no es *native speaker* (pp. 147 y 148). Más aún, como dijera anteriormente, cuando este individuo habla en el idioma dominante (en inglés, en el caso de esta discusión), lo hace en condición de *otro*, siempre en situación de desventaja. Ser ESL, con todas sus connotaciones negativas, es parte de la identidad inmigrante en Canadá. Tanto el acento, la entonación de la voz, las estructuras gramaticales que usa la persona al hablar o al escribir pasan a tener un significado de inferioridad. En mi caso, a nuestra llegada a Canadá, mi familia y yo sufrimos la presión de la cultura dominante para que dejáramos de hablar español en el hogar. Como en el caso del juez norteamericano, nuestro esfuerzo por formar una identidad bilingüe en nuestro hijo fue construido dentro del discurso dominante como una desventaja para el funcionamiento del niño en el sistema escolar y en la sociedad. Mientras nosotros veíamos que ser bilingüe le abría al niño la posibilidad de navegar o trasladarse con facilidad y armonía entre dos idiomas y dos culturas, la cultura dominante desvalorizaba esa alternativa. Nosotros, en tanto, al salvaguardar nuestro derecho a hablar español –el idioma de nuestras relaciones personales e íntimas, la lengua en la cual nos sentíamos más seguros para ayudar al niño a formar su identidad de inmigrante, el medio que le permitiría conectarse a sus raíces en Chile (una parte esencial de su capital cultural)–, cometíamos una transgresión imperdonable. El sistema escolar, a través de la profesora del curso, nos hizo saber que de no acatar su demanda de hablarle al niño sólo en inglés, asumíamos toda la responsabilidad sobre el rendimiento escolar de nuestro hijo, liberando al sistema de la suya.

Así, el idioma del margen puede interpretarse como amenaza al ser un espacio de encuentro para los *otros*, un espacio de “formación de redes alternativas para crear imágenes e ideas” (Fusco y Gómez-Peña, 1995:151). Para estos autores, como también para Anzaldúa, o para mi familia y muchos otros, el español conlleva

la imagen de la intimidad de la vida familiar mientras el inglés tiene el significado de la vida pública; mientras en español nos transportamos a lo privado y familiar, incluso a través de enormes distancias físicas, el inglés nos hace pensar en la sociedad más allá de la intimidad personal. Mientras usamos el español para pensar en nuestras nostalgias, el inglés nos sirve para confrontar la vida pública de inmigrante, ajena y muchas veces desconocida, una vida a la cual nunca terminamos de asimilarnos. En esta especie de dualidad creamos voces nuevas y distintas al estándar de la sociedad dominante y con ellas representamos la realidad desde nuestras perspectivas particulares, reflejando nuestras peculiaridades únicas, incluyendo el hecho de hablar inglés con “acento”. Eso en sí es transgredir.

Aurora Levins Morales, en el poema que reproduzco al comienzo de este trabajo, se refiere con lucidez a la dualidad de nuestras identidades mostrando el juego de dominación y resistencia en que nos movemos constantemente. Analizaré cada una de sus ideas: “*I am new*”: soy algo nuevo y distinto en el país de acogida; “*History made me*”: soy el resultado de condiciones históricas, porque estos movimientos de personas y comunidades no son espontáneos sino responden a situaciones políticas globales y locales, como fueron, por ejemplo, los golpes militares en el cono sur en los setenta, o en El Salvador, Guatemala y Nicaragua en los ochenta; “*My first language was spanglish*”: efectivamente, hablamos una lengua híbrida, una mezcla de español e inglés, con acentos y entonaciones particulares, con juegos de idioma propios y con significados enraizados en nuestras culturas; “*I was born at the crossroads*”: nacimos en la frontera de las culturas; “*I am whole*”: esta afirmación es lo más significativo del poema, y aunque no quieran verlo así las comunidades dominantes, las nuevas y más oscuras comunidades del sur que hemos venido a vivir y contribuir al norte somos individuos tan completos como ellos, sin carencias.

*I am new. History made me. My first language was spanglish.
I was born at the crossroads
and I am whole*

Mi investigación sobre inmigrantes latinoamericanos en Canadá demuestra la compleja relación entre lengua, identidad, poder y resistencia. En la formación de la identidad inmigrante, la lengua es fundamental. De muchas maneras, el juego entre la lengua dominante y las otras (o no dominantes) va a marcar la dirección que tomará la vida en el nuevo país; a determinar oportunidades y posibilidades –y no por un corto plazo solamente–; informará fundamentalmente la percepción que la persona va a formar de sí misma y estructurará sueños, añoranzas y nostalgias por lo dejado atrás. De muchas maneras, será una de las bases fundamentales de la nueva vida.

En lo que sigue, me referiré específicamente a lo que aprendí sobre el significado que el juego de las lenguas ha tenido para el grupo con que trabajé en Vancouver sobre identidad, raíces y memoria. Era un grupo de mujeres pequeño, de alguna manera homogéneo y a la vez diverso. Venían de varios países latinoamericanos y sus edades variaban entre los 20 y los 60 años. La mayoría recibían un subsidio de gobierno para subsistir; no eran lo que podríamos denominar “mujeres de éxito”. Sin duda habían formado una identidad de latinoamericano-canadienses en Canadá, y el juego de la lengua dominante y el español había sido fundamental en la formación de esas identidades. Habían venido de países “morenos”, subdesarrollados, a un país que en lo simbólico es blanco, de habla inglesa, un país avanzado, moderno. Los relatos de las experiencias que estas mujeres compartieron conmigo fueron, en parte, testimonios de vulnerabilidad por la falta de idioma y, asociado a ello, de humillación, temor, inseguridad y falta de oportunidades. De muchas maneras, estos fueron testimonios de sueños frustrados. Sin embargo, los testimonios y perspectivas provenían, en su mayoría, de mujeres para las cuales la vida nunca había sido fácil. Eran mujeres acostumbradas a enfrentar a diario tremendos desafíos para sobrevivir. Quizá el capital cultural de estas mujeres, mirado desde la perspectiva de un país desarrollado, podría definirse como deficiente, principalmente por la falta de idioma oficial, pero no así interpretado desde el punto de vista de lo que significa el sobrevivir cotidianamente cuando no se tienen recursos, cuando las sociedades son pobres y

las facilidades, escasas; donde la vida es, para la gran mayoría, normalmente adversa; venían de países donde la inteligencia y la sabiduría humanas son estimuladas constantemente por esos desafíos. Mirados desde esta perspectiva, los testimonios compartidos reflejaban tanto entereza, coraje y valorización de complejos bagajes en capitales culturales y humanos. Eran mujeres que a pesar de su dependencia del sistema estatal tenían ganas de vivir, deseos de superarse, seguridad y confianza en sí mismas para enfrentar los obstáculos que les deparaba su nueva vida.

Así como en mi experiencia personal, el idioma había jugado un rol fundamental en la construcción “orientalista” de estas mujeres como un *otro* inarticulado, un *otro* inferior, un *otro* subdesarrollado. Ellas entendían este juego muy bien y lo asumían como una realidad que tenían que enfrentar. En nuestras conversaciones sobre nuestras raíces e identidad, desde nuestras experiencias en Canadá, todas y cada una dimos ejemplos claros de *lingüisismo*. Tal vez nuestras identidades no han sido violadas al nivel del relato de Robinson Crusoe, pero los intentos de la sociedad dominante de imponer una cultura monolítica –y en el proceso, aplastar las que traíamos– ha sido una constante en nuestras vidas y las de muchos otros.⁷ Como adelanté, discutir sobre nuestros nombres de pila podrá parecer frívolo, sin importancia, pero son parte esencial de nuestra identidad. Si no fuera así, ¿por qué Defoe usa el simbolismo de los nombres para representar las relaciones de poder entre el colonizador y el colonizado? ¿Por qué Robinson Crusoe se hace llamar *señor* mientras le da a su *otro* una identidad peyorativa y en la lengua del dominador?

⁷Mi hijo Jorge, por ejemplo, día a día tiene que insistir en que su nombre es Jorge y no George. Casi sin excepción, el diminutivo de mi nombre, Paty, el que uso normalmente tanto en actividades oficiales como en la vida cotidiana (quizá para evitar el sonido de Patricia en inglés, que es tan distinto al sonido del nombre con que me identifico), es escrito como Patti o Patty, a pesar de mi insistencia en que se respete mi forma de escribirlo. Estoy pensando, por ejemplo, en los mensajes que intercambio a diario por correo electrónico con mis colegas y personal administrativo, en mi casilla de correo en la universidad, en las comunicaciones con mis estudiantes, con los cuales incluso bromeo ofreciéndoles puntos de gracia si deletrean mi nombre “correctamente”. Incluso mis amistades canadienses, muchas veces, no ven la necesidad de respetar la forma en que deletreo mi nombre.

Sin duda, el idioma es un elemento fundamental en la construcción simbólica del ser inmigrante como ser inarticulado, un ser de identidad inferior, con un capital cultural sin relevancia. Cuando terminábamos de escribir el trabajo sobre raíces e identidad con las mujeres del centro comunitario en Vancouver, pregunté si para ellas había tenido algún valor el proyecto. Las palabras de María, una de las participantes, reflejan en forma elocuente el significado de vivir bajo la construcción simbólica de los inmigrantes y las inmigrantes como seres inarticulados con experiencias sin relevancia. Ella tenía claro que ser *ESL* significaba una experiencia de vida silenciada en la sociedad dominante: “*Por el idioma*, de no haber tenido esta oportunidad mis experiencias se habrían mantenido en el anonimato” (Tomic *et al.*, 1996. Las cursivas son mías). Como aparecerá más tarde en el testimonio de Gloria, también *por el idioma*, su vida en Canadá ha sido muy ardua. De su testimonio van surgiendo varios de los elementos que participarán en la red de desvalorización de los inmigrantes provenientes particularmente del Tercer Mundo.

Quando dejé mi país yo me gradué de profesora y ya había trabajado tres años y luego me vine porque la situación económica estaba un poco apretada, ¿no? [...] Vine en términos de turista y a los quince días de estar en Canadá encontré trabajo. Me gustó, me quedé y con los señores que entré a trabajar [...] eran unos abogados y ellos me empezaron a sacar permisos de trabajo cada tres meses y así pasé ocho años en la casa de ellos [...] pero vine a lavar *toilets*, a cuidar dos niños, cosa que nunca lo había hecho en mi país, tuve que empezar a hablar chiquito con los niños. [...] Cada vez que me ponía a limpiar las paredes de la casa o los *toilets* yo lloraba mucho porque me acordaba y decía ¿Para esto estudié tanto? ¡Para esto! (Tomic *et al.*, 1996).

En un país donde el capital cultural de las personas que vienen de sociedades “subdesarrolladas” es construido también como subdesarrollado e irrelevante, ellos y ellas, como muestra la experiencia de Gloria, requieren de entereza, empuje y fuerza de voluntad en su búsqueda incansable por romper las barreras de esa nueva vida. Por ejemplo, mientras trabajaba de empleada doméstica, Gloria estudió inglés y luego siguió cursos conducen-

tes a obtener su licencia secundaria. Por qué debió obtener una licencia secundaria después de tener un título de maestra sólo puede explicarse dentro del contexto de la construcción de un *otro* inarticulado, un otro carente de capitales culturales relevantes. Gloria, consciente de la construcción simbólica del inmigrante latinoamericano en Canadá, ha continuado estudiando. Hizo estudios de secretariado y computación, además de trabajar de voluntaria en innumerables lugares con la esperanza de obtener “experiencia canadiense” y poder encontrar un empleo de acuerdo con su nueva preparación, ahora que su capital cultural venía de fuentes autorizadas y legítimas. Cuando la conocí, 23 años después de haber inmigrado, todavía sin un dominio suficiente del idioma dominante (al menos en su percepción), trabajaba por algunas horas para el sistema escolar de Vancouver supervisando estudiantes a la hora del almuerzo. El resto de sus ingresos provenían del bienestar social (*welfare*):

Así es que me ha costado muchísimo a pesar de tener ya 23 años de estar en este país y que he tratado yo de mejorarme yo sola y tanta cosa que he hecho y sigo en lo mismo. [...] Yo no sé de dónde sacan que una persona que no puede hablar el idioma no puede trabajar. [...] Hay un montón de tipos de trabajo que se pueden hacer. De esa forma integrarse con otra gente que está hablando inglés y allí estás aprendiendo, a veces más que en una clase. Pero allí está la barrera. Si uno no habla el inglés ni siquiera te dan la oportunidad de trabajar de voluntaria (Tomic *et al.*, 1996).

Laura, otra participante del proyecto de Vancouver, también estaba consciente de que la lengua actúa como línea divisoria entre *yoes* y *otros* y reclamaba un espacio digno para la gente “sin idioma” en esta sociedad de inmigrantes: “¿Tú quieres que yo trabaje? [...] ábreme una oportunidad. Yo puedo cortarte los pastos y no tengo que hablar inglés, yo puedo cortarte los árboles [...] porque Canadá es toda la gente que ha llegado [...]” (Tomic *et al.*, 1996).

Pero en Canadá, ser inmigrante está marcado por el simbolismo de un *yo* blanco, anglosajón y desarrollado frente a un *otro* de raíces subdesarrolladas, carente de capital cultural y, por lo tanto, inferior. Significa, para la sociedad inmigrante, barreras específicas para encontrar trabajo. Estas barreras se construyen alrededor

de carencias reales o aparentes de idioma oficial, alrededor de “hablar con acento”, de tener la piel más oscura que la norma oficial. Los hombres y mujeres inmigrantes experimentamos una discriminación a veces directamente abierta, pero la mayor parte del tiempo, el racismo y la discriminación son sutiles. Luchar por mantener las raíces y las lenguas de origen, valorar lo que una trajo en su maleta interior, reconocer el valor de los capitales humanos y culturales del “subdesarrollo” que nos formó son algunas de las condiciones fundamentales para enfrentar y resistir la construcción de *otro* inarticulado en la sociedad dominante. A eso me refiero cuando hablo de sabiduría, entereza y coraje en los inmigrantes. Du Bois (1994), por ejemplo, en forma elocuente habla de la resistencia individual contra los efectos del racismo, explicándolo metafóricamente como la necesidad de elevarse más allá del *velo* que envuelve y distorsiona el valor del ser humano víctima de racismo, para no dejarse destruir por él. Para ponerlo de otra forma, él ve el acto subjetivo de elevarse sobre el velo del racismo como resistencia del individuo en el proceso de construir para sí mismo(a) una identidad o *consciencia auténtica* (*a truer consciousness*).⁸ Anderson (1992), por su parte, sugiere que cuando el individuo es forzado a dejar su tierra tiende a idealizarla y a verla como “superior al lugar prestado”. ¿Tal vez como medida subconsciente de supervivencia? Freire (1996) se refiere a la agencia del ser exiliado en el proceso de redefinición de su identidad, donde todas las imágenes –las del país prestado y las del país de origen– son reconstituidas de tal manera de poder enfrentar los cambios y las adversidades del desarraigo y la reubicación involuntaria. Estas ideas teóricas aparecen de formas distintas en el estudio de Vancouver. Reconocimos en nosotras identidades reconstituidas donde no sólo participa lo encontrado en el país “superior”, sino también la compleja historia acumulada (Bourdieu, 1997) que representamos. De maneras distintas, en la forma de vernos a nosotras mismas y ver nuestra historia, valoramos lo

⁸ “[...] este deseo de construir una consciencia de uno(a) mismo(a), de fusionar su dualidad interna en una visión de sí mismo superior o más auténtica” (“[...] *this longing to attain self-conscious [person] hood, to merge his [her] double self into a better and truer self*”) (Du Bois, 1994:2).

“subdesarrollado” que nos identifica, nuestros acentos, nuestro *bilingüalismo*, nuestros deseos de seguir luchando por espacios y aportando a la sociedad de acogida de una manera singular, de una manera marcada por la capacidad de navegar entre culturas e historias. Un poco nos reconocemos en el concepto de “extranjero” de Simmel (1950), el que insiste en la calidad “positiva” de identidades como las nuestras, donde se fusionan condiciones de lejanía y cercanía al espacio de acogida permitiendo una comprensión privilegiada de él.

Marilyn, la coordinadora del centro comunitario al que me he referido, quien en Chile pertenecía a una clase media acomodada, vivió pobreza, *necesidad* y dependencia por primera vez después de llegar a Canadá. Haciendo un recuento de su vida de exiliada, valora lo que ha crecido en lo personal después de haber tenido que resolver tantos obstáculos y desafíos, entre los cuales uno no insignificante ha sido aprender una segunda lengua y funcionar en ella cotidianamente. Sin embargo, su estrategia para aprenderla fue sacrificar que sus hijos fueran bilingües. Rápidamente las comunicaciones familiares en Canadá pasaron a ser en inglés y sus hijos se convirtieron en sus profesores informales: “Yo me he portado mal. [...] cuando eran chiquititos les hablaba español también, pero me parece que como yo no iba nunca a clases [de inglés] [...] tenía ansias yo de aprender y aprendí yo de ellos y aprendí mucho” (Tomic *et al.*, 1996). Reconoce lo positivo y complejo de su nueva identidad híbrida o de “extranjera” en los términos de Simmel. Siente que la vida en Canadá le ha dado la oportunidad de conocer y apreciar diferentes culturas y modos de vida, lo que ha influido en su forma personal de ver el mundo. Piensa que si no hubiera salido de Chile tendría una perspectiva más restringida. Hoy, su visión del mundo es más global, pero también más ambivalente, ya que siente que no pertenece a ninguna parte totalmente:

Y en realidad creo que me siento en casa aquí [en Canadá] y cuando voy allá [a Chile] también me siento en casa, pero me da la impresión que la gente que está allá me hace sentir que no me sienta tanto en casa. Porque he faltado tanto tiempo allá. Como que ellos resienten esa parte que en realidad uno no ha vivido toda la experiencia de allá. Hay resistencia en todas partes (Tomic *et al.*, 1996).

El sentimiento de culpabilidad de Marilyn por haber sacrificado el español de sus hijos no es sólo singular a ella. En el grupo coincidimos en sentir que la valoración de nuestra lengua de origen y nuestro bagaje cultural habían sido fundamentales en el proceso de sobrevivir dignamente y de defender nuestros derechos en Canadá. Sin embargo, esto ha significado tremendos esfuerzos personales e incluso conflicto con nuestros hijos y el sistema dominante, como lo manifesté antes en este trabajo. En suma, ha sido un gran desafío y no siempre hemos sido capaces de romper con el sistema dominante en su posición de mantener una cultura monolingüe hegemónica. En algunos casos ha sido la nueva generación la que ha luchado por recuperar sus raíces e idiomas “heredados” (“*heritage languages*” es como se denominan oficialmente las lenguas que traen los inmigrantes al llegar a Canadá). Por ejemplo, escuchamos el testimonio de mujeres quienes hablaban con orgullo de cómo en algún momento de sus vidas sus hijos habían dejado de resistir no hablar español y ellos mismos comenzaban a valorar sus raíces bilingües y a recuperarlas. Gloria, por ejemplo, habló del proceso seguido por su familia:

En mi casa a él se le habló en español desde que nació hasta la edad de cuatro años que fue a kinder, pero ya en kinder a los seis meses él aprendió el inglés y no quiso hablar español. Siempre se le ha hablado en español, pero él siempre contestaba en inglés. Hasta hoy ya de grande ya él tiene más interés de aprender el español y hoy él es el que pregunta, que dice que le enseñe (Tomic *et al.*, 1996).

Los hijos de Marilyn también hoy hacen esfuerzos para recuperar su lengua materna: “[...] vamos a Chile y ya ellos afirman la lengua”. Morena inmigró a Canadá más recientemente, cuando la comunidad latinoamericana ya se había asentado en Vancouver. Quizá, apoyada en ello, ella hoy tiene claro que no puede permitir que su hija pequeña pierda el español:

Sí, ella tiene que hablar español porque para que ella no lo pierda [...] sinceramente si un niño lleva los dos idiomas a la vez se le hace más fácil y... bueno más que en la escuela si le gusta francés pueden aprender también francés. Se le hace más fácil para todo (Tomic *et al.*, 1996).

Mis hijos, como muchos de los hijos e hijas de inmigrantes latinoamericanos, son hoy adultos bilingües, con identidades y capitales culturales híbridos, capaces de moverse con relativa facilidad entre idiomas y culturas en un mundo globalizado. Ésa es una condición ventajosa. Me pregunto entonces, ¿debería ser el modelo de la experiencia *inmigrante* un modelo del cual la sociedad dominante tuviera algo que aprender en vez de tratar de destruir?

Una evaluación final basada en la memoria de vidas latinoamericanas inmigrantes y refugiadas en Canadá sitúa esta comunidad, a la vez, en una posición de vulnerabilidad y de entereza frente a la sociedad dominante. Enfrentados a un país que en lo simbólico es blanco y de inglés “estándar”, un país “desarrollado”, “avanzado”, los inmigrantes “subdesarrollados”, de identidad morena, de lengua mixta y “con acento”, han redefinido su existencia creando nuevas identidades, las cuales conllevan una lucha constante por reclamar espacios propios en la nueva sociedad. Desde esos espacios reconocemos la fortaleza con que hemos enfrentado tanto los efectos del desarraigo como la hostilidad del nuevo contexto, y la capacidad que hemos tenido para reinser-tarnos y contribuir a un país que es también nuestro. La voz de Carmen resume esta visión: “Yo creo que el futuro de Canadá no es sólo canadiense, también es de los inmigrantes que vienen con intención de levantar el país, de encontrar un apoyo, una libertad de poder trabajar, de poder hacer algo sin que lo interrumpan, sin que lo frenen” (Tomic *et al.*, 1996).

Sus palabras coinciden con el poema de Aurora Levins Morales sobre Estados Unidos, en reafirmar una realidad de los tiempos que vivimos. Desde los comienzos de los setenta a esta parte, América Latina ha expulsado una importante masa de sus ciudadanos, muchos de los cuales se han venido a establecer en Canadá. Esos grupos constituyen hoy parte de la historia de ese país. Habiendo salido empujados por diversas circunstancias, han necesitado reconstruir vidas en un país ajeno, aprendiendo, trabajando y aportando en una diversidad de maneras. Canadá también ha sido transformado en el proceso. Las nuevas generaciones, las nacidas aquí, llevan esa herencia (como los “idiomas heredados”). Para que ellas sean parte integral de la sociedad canadiense, debe

ser asumido su pasado inmigrante. Si para esta generación no es posible sentirse “[...] orgullosas de su historia, su color, sus códigos mixtos, su cultura híbrida [...]”, tampoco será posible que sus identidades de canadienses sean completas (Tomic *et al.*, 1996). Sin que la sociedad dominante transforme su imaginario no habrá posibilidades para que este proceso se materialice en la práctica.

Bibliografía

- Anderson, Benedict, “The New World Disorder”, *New Left Review*, núm. 193, mayo-junio de 1992, pp. 3-13.
- Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.
- (ed.), *Making Face/Making Soul. Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Women of Color*, San Francisco, Aunt Lute Foundation, 1990.
- Bourdieu, Pierre, “The Forms of Capital”, en A.H. Halsey *et al.* (eds.), *Education, Culture, Economy, and Society*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 46-58.
- Du Bois, W.E.B., *The Souls of Black Folk*, Nueva York, Dover Thrift Editions, 1994.
- Freire, Paulo, *Letters to Cristina: Reflections on my Life and Work*, Nueva York, Routledge, 1996.
- Fusco, Coco y Gómez-Peña, Guillermo, “Bilingualism, Biculturalism, and Borders”, en Fusco, C., *English is Broken Here. Notes on Cultural Fusion in the Americas*, Nueva York, The New Press, 1995, pp. 147-158.
- Gerth, H.H. y C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londres, Routledge, 1991.
- Lugones, María, “Playfulness, ‘World’-Travelling, and Loving Perception”, en Anzaldúa, Gloria (ed.), *Making Face, Making Soul. Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Women of Color*, San Francisco, Aunt Lute Foundation, 1990, pp. 390-401.
- Pennycook, Alastair, *English and the Discourses of Colonialism*, Londres, Routledge, 1998.
- , “English in the World/the World in English”, en Tollefson, James W. (ed.), *Power and Inequality in Language Education*, Nueva York, Cambridge University Press, 1995, pp. 34-58.

Simmel, Georg, "The Stranger", K.H. Wolff (ed.), *The Sociology of Georg Simmel*, Nueva York, Free Press, 1950.

Skutnabb-Kangas, Tove, "Multilingualism and the Education of Minority Children", en Skutnabb-Kangas, Tove y Jim Cummins (eds.), *Minority Education: From Shame to Struggle*, Filadelfia, Multilingual Matters, 1988, pp. 11-44.

———, "Language and (Demands for) Self-Determination", ponencia presentada en Martin Ennals Memorial Symposium on Self-Determination, 3 al 6 de marzo de 1993.

Tomic, P. et al., *Trasplante, fronteras e identidad en la vida de latinas-canadienses* (inédito), 1996.

www.educacionaldia.cl, "Bitar: Inglés será herramienta básica para el trabajo de todos los chilenos", año 1, núm. 591, 14 de mayo. Consultado el 19 de mayo de 2004.

Hemerografía

"Comment: Prejudice in the Court", *The Progressive*, 8 al 10 de octubre de 1995, p. 10.

"Escolares cuentan, en inglés, cómo sueñan y piensan Chile", *La segunda Internet*, 26 de abril de 2004.



Identidades en tránsito. Memorias de la diáspora chilena

Loreto Rebolledo*

*L*os desplazamientos, las deslocalizaciones, nos remiten a la idea de movimiento, de tránsito, y de una u otra manera se asocian a la globalización y las migraciones de finales del siglo xx. Sin embargo, el viaje como metáfora del desplazamiento desde un lugar propio a uno ajeno, del espacio del nosotros al de los otros, ha estado presente en las preocupaciones de la antropología, desde sus orígenes, con un marcado carácter androcéntrico y etnocéntrico.

Viajeros, conquistadores, aventureros y cronistas, entre otros, han tendido a ser los protagonistas privilegiados de viajes, cuya experiencia ha enriquecido a quienes los desplegaron y, a la vez, nos han nutrido de información etnográfica sobre pueblos lejanos y desconocidos.

Sin embargo, el carácter masculino de la metáfora del viaje ha hecho imperceptible la experiencia de miles de mujeres, quienes también se han desplazado, ya sea acompañando a conquistadores, colonizadores, desplazados por las guerras o desastres naturales, o bien por haber emprendido viajes por razones propias.

El viaje, el transitar, con toda su connotación de apertura y cambio, se ha convertido así en algo que no se ha asociado tradicionalmente al género femenino, el cual ha sido percibido como un grupo confinado a una movilidad estrecha y a interacciones de orden más bien familiar, donde hay más lugar para la reitera-

*Subdirectora del Instituto de Comunicación e Imagen de la Universidad de Chile.

ción que para las innovaciones, para la conservación de la tradición que para el cambio.

Al reconocer que las culturas son construcciones sociales fluidas y temporales, que se hacen y rehacen a lo largo del tiempo –como sostiene James Clifford–, se vuelve evidente que el movimiento supone una reconstrucción del mapa de las identidades y costumbres culturales para todos los implicados.

A raíz del golpe de Estado que derriba al gobierno de Salvador Allende el 11 de septiembre de 1973, alrededor de 260 000 chilenos salen del país en calidad de exiliados. Algunos lo hacen por sus propios medios o a través del asilo en embajadas; otros son expulsados o cambian su condena por la pena del extrañamiento. En toda la historia chilena no se había registrado jamás una emigración tan masiva hacia países de los cinco continentes en un lapso tan corto.

Los exiliados cruzan fronteras y rompen límites del pensamiento y la experiencia –postula Edward Said (1990)–, que van a incidir en la identidad de los sujetos protagonistas de estos viajes forzados. Este aspecto es el que nos interesa desarrollar aquí, abordando los efectos en la identidad de mujeres que se desplazaron de un país del Tercer Mundo, como es Chile, hacia países desarrollados de Europa y Norteamérica, lo cual significa una doble inversión que tensiona los argumentos androcéntricos y etnocéntricos con los que la antropología ha tratado el tema del viaje y las migraciones.

Las transformaciones identitarias de mujeres chilenas que salieron al exilio en la década de los setenta y que han regresado al país después de años de permanencia forzada fuera de éste se analizaron a partir de sus testimonios orales recogidos a finales de la década de 1990 y comienzos de la de 2000, cuando la memoria del exilio aún está vigente y no ha sufrido el trabajo desgastador del tiempo.

La identidad del nómada es un mapa de los lugares donde él o ella ya ha estado; siempre puede ser reconstruida como una serie de pasos de un itinerario, lo que Braidotti (2000:45) llama “un inventario de huellas”, huellas que se han ido recogiendo en diferentes tiempos y lugares y de las que la memoria logra dar testi-

monio si se asume que es necesario trabajarla en sus diferentes estratigrafías. En este sentido debimos hacernos cargo de un viaje de ida y otro de regreso, cada uno de los cuales, a la vez, implicó un desplazamiento geográfico y un desplazamiento interno.

El viaje interior, tributario absoluto, en este caso, del desplazamiento geográfico, es el que permitió *rehacer* las identidades de género de las exiliadas chilenas. La mujer que viaja, que se desplaza, la que sale del lugar culturalmente asignado a su género, transgrede las normas establecidas, y éste es el caso de muchas mujeres que salieron al exilio como consecuencia de su propio accionar político.¹ En otros casos, la emigración femenina fue subordinada a la masculina, pero en ambas situaciones fue necesario pasar por la pérdida de un país, de un lugar y de una familia, para reinventarse una nueva vida. La expulsión del país del marido, o el cambio de la pena de presidio por el extrañamiento, obligaron a muchas mujeres a salir del país por razones que no las involucraban de manera directa. La militancia política del padre, del marido o compañero era la causante de su exilio.

No obstante, aun en aquellos casos en que la migración femenina aparece como subordinada, el desplazamiento geográfico, la interacción con otros y la apertura fuera del ámbito familiar provocaron cambios importantes en las identidades de estas mujeres, los que tendieron a ser precedidos por una etapa en Chile en la cual debieron salir de sus casas a buscar en los estadios, en los regimientos y en los campos de concentración a sus parientes detenidos, y luego hacer las gestiones para la salida del país.

La vivencia prolongada de la alteridad, la reducción del control social y familiar en personas jóvenes, y las situaciones límite que enfrentaron hombres y mujeres en el exilio les permitieron repensarse a sí mismos y definir de manera reflexiva quiénes eran y cómo querían ser. Sin duda esta situación abre perspectivas más amplias de cambio para quienes han estado más constreñidos socialmente. Por los mandatos culturales de género, las muje-

¹Es importante consignar el hecho de que 33% de los exiliados políticos correspondía a mujeres que habían salido de Chile por su propia decisión o como consecuencia de sus propias acciones.

res han tenido una movilidad más estrecha y su mundo ha tendido a centrarse más en los espacios domésticos y la familia, de modo que la experiencia del exilio se vivió con mayor intensidad. La pérdida de un país, de una familia y de un mundo conocido fue percibida como una pérdida y como una amenaza en una primera etapa. El exilio aparece así como un quiebre importante en sus biografías, pero también, con el tiempo, se vislumbra como una oportunidad de cambio, de proyectarse a sí mismas de manera más autónoma.

Uno de los aspectos compartidos por el conjunto de exiliados incluidos en este estudio es que ninguno de ellos se percibía a sí mismo como un inmigrante. Su proyecto de vida no era vivir fuera de su país, por lo tanto, el exilio fue vivido como una condena que los obligaba a habitar en lo ajeno, lejos de los suyos, porque su proyecto político había sido derrotado. Por ello, vivían en la expectativa de que esta situación cambiara en un lapso breve. Esto explica que el tiempo del exilio fuera vivido como un período de espera y que la identidad del exiliado apareciera tensionada entre dos referentes espacio-temporales, allá-antes y acá-ahora, los que operaban de forma simultánea y que, de una u otra manera, por el papel jugado por la política en la definición identitaria de los exiliados, los obligaban a seguir siendo los mismos de antes, pero donde la situación de vida presente les exigía introducir algunas transformaciones.

La derrota política que los obligó a salir de Chile de por sí trastocó el mundo de los exiliados. Sin embargo, el cambio más fuerte que los interpeló de manera más frontal en su identidad fueron las diferencias culturales con el país de acogida, frente a las cuales existió la opción de defenderse enclaustrándose en la cultura propia o abriéndose a las nuevas ideas, comportamientos y formas de ser que se les presentaban. En una primera etapa, la disposición para integrarse –o bien enclaustrarse en la comunidad de exiliados, en el *ghetto* chileno– estuvo condicionada por la situación en la cual se salió al exilio. Para los militantes, hombres y mujeres, el exilio y el llegar a un país que no era Chile era la marca y el signo patente de su fracaso político. Para los familiares reunificados era la posibilidad de reencontrarse con los suyos, de

reconstituir la familia e incluso –cuando en Chile no quedó nada, excepto la tristeza– la posibilidad de rearmarse una vida.

Entre las mujeres, las impresiones de la llegada al país de exilio fueron matizadas por su forma de salida de Chile, sus expectativas y estados de ánimo. Esto determinó el tener actitudes y visiones más o menos positivas sobre el país que las recibía, lo cual incidió en su mayor o menor integración y en la posibilidad de reconstruir una vida.

Doña Raquel, quien esperó dos años el asilo humanitario en Suecia y había quedado casi sola en Santiago luego de que sus hijos se refugiaron, recuerda:

Venía dispuesta a enfrentarme a una aventura de vida diferente, como hace añales, allá en mi adolescencia, lo había soñado. [...] Estocolmo me pareció una ciudad maravillosa, sus parques, sus lagos y sus bosques. La Naturaleza estaba presente en todas partes, confundida entre edificios antiguos y modernos. Creía estar metida dentro de un libro de cuentos fantásticos [...] me sentí como Alicia en el País de las Maravillas... bueno, como la abuelita de Alicia (Serón, 2002:24).

Una visión absolutamente diferente de la llegada fue la de una joven militante socialista que arribó a Noruega con dos hijos y su marido, cuando éste se asiló en la embajada de ese país después de que la Caravana de la Muerte asesinó en el norte a sus colegas ingenieros de la minera El Salvador.

La llegada fue como llegar a Marte, Júpiter, Saturno. Era la primera vez que sabíamos de Noruega. Con lo del asilo tuvimos que mirar el *Larousse ilustrado*. Fue rarísimo. Llegamos primero que nada en pleno invierno, el invierno nórdico en que todo nieva y es una cosa espantosa. Llegamos también a una crisis energética, que no había petróleo [...] llegamos como quien llega a un pueblito alpino en donde había nieve, nieve, nieve. Oscuro, aunque estaba de día. Y era extrañísimo porque tú nunca sabías donde termina ni empieza nada [...] La llegada fue un *shock*, no fue una llegada de llegar a un lugar maravilloso. No. Fue una cosa muy rara. Por otro lado, íbamos, yo creo que todos, pero yo iba particularmente mal, triste, sin ninguna expectativa, con una sensación de castigo directo. Nos estaban castigando (Malva, 2002).

Los militantes –especialmente los hombres, ya que son ellos los que preferencialmente han definido su vida a partir de la política– vivieron la primera etapa del exilio con una gran culpa. Culpa por estar vivos mientras otros estaban desaparecidos; culpa por haberse ido cuando otros seguían luchando en Chile; culpa por poder dormir tranquilos cuando “allá” a otros los perseguían y torturaban. En general, entre las mujeres militantes casadas y con hijos, la culpa se vivió de manera menos intensa. Ante la responsabilidad por el bienestar de los hijos y la familia, que aparecen como el eje de su vida, la culpa se atenúa.

La identidad del exiliado, en una primera etapa, se define a partir de la política. La política es la razón de su salida del país y también es la actividad presente que permitirá el regreso en un futuro. Se identifica y es identificado por los demás como un exiliado, un sujeto que por razones políticas debió abandonar su país, lo cual lo diferencia del inmigrante y lo recubre de un cierto respeto y aprecio entre los integrantes del país de acogida. El lugar central que ocupa la política en la definición identitaria del exiliado lo provee de un cierto *status* que no se quiere perder. Esta identidad cuyo eje es la política, en el caso del exilio chileno, se vio además valorizada por la simpatía que había despertado, en diferentes lugares y gentes, el proceso de la Unidad Popular y luego por la brutalidad del golpe militar, transmitido al mundo a través de imágenes de la televisión, donde se veía la quema de libros, los tanques en las calles, la Moneda bombardeada y la muerte heroica de Allende en ella.

Desde la nueva cotidianidad, en Europa y especialmente entre quienes eran refugiados en un país donde el estado de bienestar operaba con eficiencia, comenzaron a demarcarse nítidamente ámbitos de preocupación distintos para hombres y mujeres, derivados de sus respectivos roles y mandatos de género. Para quienes tenían la calidad de refugiados, la existencia de apoyo económico y la resolución de las necesidades más inmediatas por parte del Estado en un primer momento del exilio, en cierta forma liberó a los hombres del rol de proveedor, dejándoles como actividad principal la militancia política, lo cual no implicaba que las mujeres que habían tenido militancia en Chile no participaran activa-

mente en las labores de solidaridad que se desarrollaban en el país de llegada.

Nuestras relaciones estaban muy ligadas a los daneses de los comités por Chile. Yo tenía una situación distinta. Como estábamos viviendo lejos y teníamos dos hijas, Sergio se movilizaba a Copenhague a cada rato [...] y yo me quedaba cuidando a las niñas [...] no había mucha militancia al principio [...] había que reestructurar todo, había que ubicar a la gente del MIR [...] en los otros países como en Francia [...] para solucionar los problemas de militancia [...] Sergio tomaba todos esos aspectos y yo estaba dedicada a la casa, a las niñas y a aprender danés (Anita, 1999).

Las labores políticas –que no eran muchas y jamás llegaban a ocupar todo el tiempo disponible– fueron delineándose como actividad fundamentalmente masculina, debido a que las mujeres debieron dividir su tiempo entre amoblar la cotidianidad de sus familias, preocuparse de los niños y de su integración a las escuelas y al nuevo país; por lo que la militancia y la participación en actividades solidarias eran parte de un conjunto amplio de labores desempeñadas por ellas.

A esta demarcación de actividades según género contribuyeron además las situaciones de preexilio, pues los hombres fueron quienes mayoritariamente habían estado presos, habían sido torturados o perseguidos en Chile, lo cual los tenía al comienzo en una situación de mayor vulnerabilidad psicológica, mezclada con la culpa de estar vivos y fuera del país, mientras otros eran perseguidos y torturados en Chile. Un modo de compensar ambas situaciones fue desarrollar un activismo desenfrenado, aunque no necesariamente útil y eficiente, pero que de una u otra manera permitió reafirmar una masculinidad devastada por la derrota, la tortura y la culpa.

Algunas de las mujeres, desde el preexilio habían tenido que salir de los espacios domésticos para hacerse cargo de la manutención de la familia y de los trámites para encontrar a sus maridos detenidos y realizar las gestiones para sacarlos de prisión y del país. Ya en el exilio, todas las que tenían roles de madre y dueña de casa debieron aprender rápidamente el idioma, al menos lo básico para desenvolverse en las conversaciones con los(as)

profesores(as) y para proveerse en los supermercados. Otras, las que salieron a trabajar, tuvieron como imperativo aprender rápido el idioma y los códigos culturales mínimos que les permitieran interactuar con otras personas y desenvolverse en el país de llegada. Esto permitió, en muchos casos, que las mujeres salieran más rápido de la depresión y que, gracias a su sentido práctico, desarrollado a partir de su socialización de género, se ubicaran más pronto en las nuevas circunstancias que les tocaba vivir y se decidieran a enfrentarlas.

Sergio estaba más deprimido y pensando que en realidad esto iba a ser para corto tiempo, pero yo no, yo sentí que esto iba a ser para largo y que había que prepararse, había que saber el idioma, había que revalidar título, había que trabajar [...] Entonces yo estaba dispuesta a eso [...] tenía todas las opciones como estudiante y la otra opción era no ser estudiante y empezar a limpiar pisos en los hospitales (Anita, 1999).

A las hijas, no les pasaron inadvertidas las diferentes actitudes de sus padres y sus madres frente a la nueva realidad que les tocaba enfrentar. Ellas fueron conscientes del pragmatismo femenino para resolver la vida cotidiana y de la relativa ausencia del padre, como se evidencia en el testimonio de Andrea, cuyo padre, integrante de un conocido conjunto musical, estaba dedicado a labores de solidaridad, mientras su madre se hacía cargo de la casa, de los hijos y de sacar adelante su proyecto profesional, que en Chile había quedado inconcluso.

Mi mamá estudió en Roma [...] acá ella estaba en tercero de medicina. Fue suspendida y entonces se fue para allá y quiso retomar sus estudios y no le convalidaron prácticamente nada [...] entonces terminó empezando de nuevo [...] y terminó su carrera, además de tener una hija, de militar, además de tener otra hija en el camino, de ser esposa, dueña de casa, todo el cuento [...] además mi papá mucho viaje y todo el cuento y ella también en los primeros años participó mucho en manifestaciones, iba a dar discursos, tenía una actividad política muy ferviente [...] (Andrea, 2001).

En Estocolmo, Roma, Caracas, París o Londres, las situaciones se repetían.

Los cinco o seis primeros años, mi papá no quería montar casa [...] mi mamá es la que es más realista en este sentido pensando y viendo que esto, que el golpe [...] iba para largo, mi papá tenía la idea que eso iba a terminar en uno o dos años, tres años y siempre con la idea de venirse [...] mi mamá fue la que tuvo que ahorrar, con lo que ganaba como mujer de aseo, haciendo aseo y ella empezó a comprar muebles, camas, porque no teníamos ni cama, dormíamos todos en un colchón [...] (Marcela, 2001).

En el caso de los profesionales y técnicos, sus títulos y conocimientos sólo fueron acreditados parcialmente y después de un largo proceso. Esto implicó que inicialmente se les ubicara en labores de menor rango –como empleados en labores de limpieza u obreros– que las que habían desempeñado en Chile, o inferiores a sus propias expectativas. Desde el comienzo se constata que las mujeres de sectores medios que vivieron en Europa y otros países desarrollados, hicieron esfuerzos y buscaron los modos de revalidar sus títulos o de seguir estudiando, negándose a desempeñar tareas de limpieza; o bien, si lo hicieron fue por un período corto, lo cual, en más de un caso, implicó engañar a las autoridades encargadas.

Para poder continuar sus estudios universitarios en Canadá, luego de haber aprendido el idioma.

Me dijeron que tenía que demostrar que no me podía conseguir trabajo. Entonces yo me iba a conseguir trabajo y decía que no sabía hacer nada. Por supuesto, no me conseguí trabajo y me dieron otro estudio para nivelarme porque un curso era de inglés y otro era para nivelarme en relación con la educación de allá. Me acuerdo que eso lo permitieron porque había sido universitaria acá [...] De ahí decidí ir a la universidad, pero ahí ya no te ayudan en el pago, porque la universidad es pagada y es cara, pero te dan un préstamo y sí recibes un apoyo por ser madre soltera. Te pagan un monto por ser jefa de hogar (Uca, 2002).

En este sentido, opera positivamente el que las mujeres refugiadas en Europa y países del Primer Mundo tuvieran el mismo *status* y, por tanto, los mismos derechos que los hombres. A las mujeres se les otorgaron los mismos beneficios que a los hombres exiliados y además pudieron usufructuar de la protección a las jefas de hogar y madres solas cuando vieron derrumbarse sus

proyectos de pareja y de familia. Para quienes llegaron a Canadá no sólo se dio una degradación laboral, sino una desvalorización racial a la que los chilenos no estaban acostumbrados. Las mujeres parecen haber sido más sensibles que los hombres.

Llegué al Canadá, y de “blanquita” pasé a ser “morenita” y de profesora universitaria me convertí en mujer de la limpieza. No sólo se me dieron vuelta las estaciones y se me corrió el tiempo: se me enredó la lengua y se me llenaron las orejas de ruidos raros. Yo me convertí en otra persona, porque el mundo que me rodeaba me designó un lugar diferente al que yo estaba acostumbrada (Rodríguez, 2000:44).

La experiencia de dejar de ser quien se era en el pasado para convertirse en otra persona que ocupa un lugar diferente al que se ocupaba se rubricó en algunos países con el cambio de apellido de las mujeres, que de un día a otro vieron cómo su apellido paterno se borraba y pasaban a ser designadas con el del marido. Eran identificadas con otro nombre, lo cual les hacía difícil reconocerse y de una u otra manera marcaba el quiebre entre la mujer que se era en el presente y la que se fue en el pasado.

Miles de inmigrantes chilenas [en Canadá] aceptamos silenciosamente ser reidentificadas e insertadas en la historia de otro. Nos borraron nuestra huella, como una invitación a un nuevo relato que se expresaba en esta marca. Así se hacía más evidente que ingresábamos en un espacio distinto que, tal como lo anunciaba este cambio de nombre, significaba una transformación donde se perdía un pedazo de nuestra historia, conservaba uno pequeño y, en ese nuevo estado, comenzábamos otros [...] Este cambio de nombre nos advertía [...] no sólo que ya no íbamos a ser las mismas de antes, sino que la diferencia se establecía debido a nuestra condición de mujer (Silva, 2002).

Se puede afirmar que los exiliados que llegaron a países en los que las diferencias culturales eran más grandes son los que vieron tensionadas de mayor manera sus identidades de género: en el caso de los hombres, por la pérdida tanto de un *status* laboral como de importancia de su rol de proveedor en sociedades donde el Estado garantizaba las prestaciones sociales al grupo familiar; y entre

las mujeres, por los cambios de lugar social, aunque con las ventajas que otorgaban los logros del feminismo del Primer Mundo en cuanto a protección a las madres solteras y a las jefas de hogar.

Las tensiones del exilio, las diferentes posibilidades que se abrieron para hombres y mujeres con éste, y las situaciones conflictivas vividas en la etapa de preexilio con las detenciones, persecuciones y separaciones obligadas, provocaron conflictos en las parejas y desencadenaron rupturas matrimoniales que obligaron a las mujeres a hacerse cargo de la militancia (cuando se la tenía), el trabajo fuera de casa, las labores domésticas y los niños, actividades que realizaban sin ayuda de sus madres, abuelas y hermanas y, en muchos casos, sin una red social de apoyo constituida, como ocurrió en los diferentes países donde vivieron su exilio, pese a las situaciones en las cuales las mujeres solas con hijos recibían apoyo económico especial del gobierno, además de tener guarderías, salas cunas, etcétera, para el cuidado de los niños. El cansancio y agobio por tanta responsabilidad era una experiencia cotidiana y compartida por todas, pues además carecían de ingresos económicos suficientes para pagar por determinados servicios. A ello hay que agregar la falta de apoyo de los padres de los niños en el cuidado de éstos, debido a los modos de construcción de la paternidad en esa generación, situación a la que no escapaban los militantes de izquierda. El “hombre nuevo” anunciado y esperado por la revolución no tenía la paternidad como una de sus tareas principales.

En aquellos países en los cuales existía un fuerte estado de bienestar, capaz de resolver adecuadamente los problemas de salud, educación y trabajo, y que en algunos casos otorgaban ayuda adicional a las madres solas, se abrió la posibilidad de que las mujeres chilenas –ante los casos de infidelidad o desinterés de su pareja– tomaran la decisión de abandonar a los maridos y compañeros o pedirles que se fueran de la casa. En los casos en que no existía este apoyo, el contar con un trabajo bien remunerado dio autonomía de decisión a las mujeres. A ello contribuyó el ejemplo de otras mujeres solas, además de la falta de control familiar, cuya influencia y (o) presión habría tendido a mantener el matrimonio “por el bien de los niños”.

Las mujeres del exilio, al separarse de sus maridos, perdieron parte de sus amistades y debieron reconstruir sus vidas de otra manera a partir de armar redes con otras personas que compartieran una situación parecida. En este sentido, la solidaridad entre mujeres permitió contar con apoyo emocional para superar la separación y también con ayuda práctica para cuidar a los niños. Además fue el estímulo para reinventarse una vida más autónoma.

En síntesis, en relación con la familia, vemos que, en el exilio, muchas parejas se separaron por diversas razones asociadas a las construcciones de género y las transformaciones de roles que tuvieron que asumir hombres y mujeres, así como por las presiones ejercidas sobre el grupo familiar por la experiencia del exilio: desarraigo, inadaptación, precariedad económica, imposibilidad de volver a Chile, etcétera. Esto dejó a las mujeres en una situación de gran vulnerabilidad, ya que a la pérdida de un país debían sumar el fracaso de un proyecto de vida y el quiebre de una familia, entendiendo que en una cultura como la chilena, la familia representa para ella un lugar de pertenencia, un espacio de protección y, a la vez, de cautiverio. Las crisis de pareja y las rupturas afectaron de manera más directa a las mujeres, que pese al exilio no habían logrado superar la dependencia y subordinación respecto a los hombres, ya fueran padres o maridos. Una exiliada en Alemania comenta:

Me quedé sola con los tres niños, por primera vez en mi vida estaba yo independiente y más encima tenía tres niños que tenía que llevarlos por la vida de alguna manera. Tenía 22 años, en un país desconocido, no sabía el idioma y estaba libre. Y yo no sabía qué hacer con mi libertad. Tenía terror [...] yo nunca en Chile fui a hacer un papel, ni una declaración de renta, ni ninguna cosa, ni firmar nada, porque yo era un pajarito. Había otros que lo hacían por mí [...] después empecé a estudiar, empecé a tener mi mundo. Y en esa época decidí que yo tenía que vivir [no sólo] para mi marido y para mis hijos, sino que tenía que vivir también para mí. En ese sentido yo me desarrollé mucho aquí, mucho más de lo que me hubiera podido desarrollar en Chile. Hasta cierto punto, en un momento yo llegué a decir que estaba contenta de poder vivir acá [...]. Con todo lo contradictorio que sea y con todo lo que sufrí al principio por estar en un país ajeno [...] pero yo estaba contenta de ha-

berme divorciado porque eso me obligó a un montón de cosas que no habría hecho nunca. Por lo tanto, como persona me desarrollé bastante (World University Service en Chile, World University Service -en Alemania, 1992:8).

Una vez superada la crisis provocada por las rupturas matrimoniales, las mujeres se levantan y comienzan un proceso de redefinición de sí mismas y a rearmar una vida con sus hijos, pues la familia no se acaba. Se constituyó de otra manera, a partir de un principio *matricéntrico*. Los hombres, ya sea por sus actividades políticas, por haber constituido una nueva familia o por razones culturales tendieron a convertirse, en muchos casos, en personajes relativamente secundarios en las vidas de sus hijos.

A partir de los testimonios recogidos, constatamos que la mayor parte de las mujeres entendieron y vivieron la militancia de manera muy diferente de los hombres. En determinados momentos, los varones centraron sus vidas en el partido y en los proyectos políticos, a diferencia de las mujeres, que debieron dividirse entre dos amores: la militancia y la maternidad, lo que las hizo tener una actitud más pragmática y, por tanto, más distante con respecto a las directrices y mandatos de los partidos.

Las mujeres –aunque no todas– tuvieron una actitud mayor de desacato a las órdenes de los dirigentes partidarios, cuando éstas interferían de manera radical en sus proyectos de vida y especialmente cuando afectaban a sus hijos, por ejemplo, cuando implicaban cambios de país o ciudad, o retorno clandestino con envío de los hijos al cuidado de padres sustitutos en Cuba. Una percepción similar es la que se tiene respecto a la intrusión del partido en la decisión de las mujeres de embarazarse y tener hijos. Una joven que vivió en Italia recuerda:

A mi mamá, en algún minuto, cuando se embarazó de mi hermana, le decían “No puedes tener una hija; para ti tenemos grandes planes, tienes que ir a Moscú a hacer control de cuadros”. No sé qué cabeza de pescado le tenían planeada dentro del Partido Comunista para que mi mamá fuera a formarse allá como una gran militante y mi mamá le dijo: “Para un minuto pues, compadre; o sea, yo no estoy para esto, no quiero”, pero significó un gran quiebre, o sea imagínate lo que es que te determinen si vas a tener

hijos o no [...] entonces ahí estaba la causa de Chile: derrocar al dictador por sobre cualquier cosa (Andrea, 2001)

Las exigencias a las mujeres no siempre surgieron de la política, las rupturas matrimoniales las obligaron a hacerse cargo de los hijos y, muchas veces, de la manutención económica de la casa, sin concurso masculino ni red familiar de apoyo. El concepto de “supermujer” con que se autodefinen algunas mujeres que vivieron esta situación, surge al enumerar las múltiples actividades y roles que debieron cumplir. Ante la ausencia del padre, ya fuera por clandestinidad, retorno, militancia profesional o abandono, ellas debieron asumir el rol de madre y padre a la vez, ser jefas de hogar y trabajadoras, así como militantes.

De una u otra manera, las exiliadas chilenas que quedaron solas a cargo de los hijos, debieron reinventarse como mujeres. Una nueva identidad, más compleja, más autosuficiente surgió de este proceso, donde previo a desplegarse y crecer como persona y ser humano, debieron replegarse sobre sí mismas y reconstruirse superando la depresión y la soledad. “La mayoría [de las mujeres] habla de los períodos en que se buscó estar sola. Donde la necesidad de espacios de soledad es el principio del cambio. Desde donde se lanza a etapas de re-elaboración de su persona, de su mundo, de sus afectos y sus deseos” (Gómez, 1993:6).

La “supermujer” hace un esfuerzo por demostrarse a sí misma y a los demás que es capaz de ser autónoma y autosuficiente en todos los planos, que puede criar sola a sus hijos, e incluso mantenerlos sin ayuda del padre o de otros familiares, que puede seguir dedicando parte de su tiempo a la militancia, ser buena trabajadora y además recuperar su capacidad de seducción, dormida después de años de vivir en pareja.

El exilio –por la experiencia de la otredad, motivada por el diálogo cotidiano y permanente con los otros– permitía demarcar las fronteras culturales y establecer diálogos y puentes. En ese diálogo donde las identidades se encuentran y desencuentran con otros, y gracias a una convivencia más larga, se dio la posibilidad de abrirse al reconocimiento e incorporación de otras dimensiones de la identidad, a encontrar los pasadizos y puentes que nos

conectan con *otros* y nos separan de un *nosotros*. Sin embargo, al regreso, esos cambios identitarios se pusieron en tensión. En este sentido, el exilio y el retorno son dos procesos que conectaron a los chilenos con las diferentes facetas de sus identidades. Pero es el retorno el que permitió a las mujeres que estuvieron exiliadas dimensionar la profundidad de sus transformaciones identitarias, ya que los “regresa” a un punto de partida originario, en cuya confrontación se evidencian las nuevas alteridades, que a veces implican desencuentros.

Volver fue terrible. Es una sensación espantosa porque es como llegar a un lugar a donde tienes que llegar y no está y hay un vacío. Un lugar vacío, un lugar sin sentido, un lugar que no te pertenece, donde tú juraste por tanto tiempo que era tu lugar y donde no encajas y no encajas por ningún lado, y no encajas para nada. Nada de lo que tú tienes dentro, de lo que has aprendido, de los intereses que tienes, del mundo que conociste. Partí de cero. No tenía nada salvo a la Ximena; ningún otro conocido, colega, amigo, a nadie. No tenía a nadie (Malva, 2002).

Los desencuentros del regreso, la necesidad de reintegrarse al país y readaptarse a un mundo que se creía conocido, pero que en su ausencia había cambiado, vuelve a darle vigencia a la pregunta sobre la identidad y pone a prueba la profundidad y nivel de consolidación de las transformaciones experimentadas por el individuo. ¿Hasta dónde la antigua persona que se era cuando se partió hacia el exilio se logra reconocer en la persona que llega? ¿Cuáles de los nuevos aprendizajes, de sus nuevos modos de habitar en el mundo, les resultaron útiles para reinsertarse en Chile? Las respuestas a estas interrogantes tendieron a responderse de manera individual, aunque la posibilidad de ampliar la visión del mundo, de crecimiento intelectual y personal en circunstancias adversas, el poder demostrarse a sí mismas que podían aprender otro idioma y adaptarse a situaciones difíciles, dio a las exiliadas una sensación de seguridad en sí mismas y las hizo sentirse capaces de poder sobrevivir en cualquier circunstancia y en cualquier lugar.

Para aquellas mujeres que habían logrado sobrevivir como jefas de hogar en el exilio realizando diferentes actividades, el

asunto laboral no fue un tema menor al retorno, especialmente cuando se regresó en tiempos en que aún gobernaba Augusto Pinochet, cuando las opciones laborales para un retornado se reducían, en gran medida, a las organizaciones no gubernamentales y las actividades por cuenta propia. Sin embargo, el haber sido capaces de sobrevivir fuera de Chile sin redes familiares les dio la fuerza y el empuje necesarios para salir adelante. En este sentido, la resolución positiva de los desafíos del retorno en términos de insertarse laboralmente o generar ingresos para subsistir ellas y sus familias reforzaron la independencia y autonomía que las jefas de hogar lograron en el exilio.

A partir de los testimonios recogidos entre las mujeres retornadas que vivieron el exilio se evidencia que memoria e identidad son fenómenos estrechamente entrelazados. De este modo, el conjunto de significados de la identidad individual y grupal da un sentido de pertenencia a través del tiempo y el espacio, basado en el recuerdo. A su vez, lo que es recordado está definido por la identidad asumida. En suma, memoria e identidad son representaciones o construcciones de la realidad, fenómenos más subjetivos que objetivos que van variando en el tiempo en la medida en que cambian las experiencias y los contextos que los modelan y contienen.

En este sentido hay más de una memoria del exilio y el retorno. Éstas se vinculan, de manera estrecha, con algún énfasis en las definiciones identitarias. En la primera etapa del exilio chileno, de la cual existe un abundante registro escrito en los países de llegada, la memoria que emerge con más fuerza es la del trauma, en la cual la experiencia del exilio se percibe como un castigo y la culpa y la sensación de traición gravitaron de tal manera que la identidad de los exiliados tendió a definirse a partir de la política. Esta memoria, que no es particular al exilio chileno, tiende a aparecer como hegemónica, actuando como un manto que cubre y hace invisibles otras memorias del exilio, las que dan muestra de otras dimensiones de las identidades individual y colectiva, identidades que responden a roles más preponderantes, asumidos a medida que transcurrió el tiempo del exilio.

Aquí nos interesa destacar una de las memorias, la que se refiere a los diversos momentos del proceso de transformación identitaria de quienes vivieron el exilio. Esta memoria destaca transformaciones de identidad de género. Es la memoria del exilio como oportunidad. Para las mujeres, la oportunidad se vincula con la posibilidad de crecimiento personal y de *complejizar* su definición identitaria. Por otra parte, para todos –adultos y jóvenes, hombres y mujeres, obreros y profesionales–, el exilio como oportunidad se vincula a la posibilidad de ampliar sus horizontes, crecer en la tolerancia y saber que es posible elegir cómo ser y comportarse. Como lo resume una joven que vivió en Italia:

[...] es un privilegio conocer otros mundos [...] es un privilegio porque la comparación cultural, el saber que determinadas cosas se pueden llevar a cabo de otra manera, y son igualmente válidas, vivenciarlo te hace ser, me hace ser más tolerante con las prácticas humanas y siento que me es más difícil ser totalitarista [...] en ese aspecto ha sido un privilegio, un privilegio absoluto (Andrea, 2001).

En esta memoria se aglutinan varias dimensiones que aluden a lo social e individual. En la primera perspectiva aparece la memoria del exilio como una posibilidad de apertura al mundo, de vivir el pluralismo cultural. En lo individual se refiere a la aceptación consciente de otras dimensiones de la identidad, generalmente ocultadas o negadas tras las ideologías políticas de izquierda tradicionales, donde lo étnico y el género quedaban escondidos tras los postulados de la igualdad. Otra dimensión del exilio como oportunidad se refiere a las potencialidades de desarrollo profesional y económico que existieron para algunos exiliados.

Como una variante de género de la memoria del exilio como oportunidad, encontramos la memoria del exilio como liberación. Esta memoria está presente en los discursos de mujeres de sectores medios profesionales y universitarios, que destacan la posibilidad de desarrollo personal, de toma de conciencia de sus derechos como mujeres y de tomar sus propias decisiones, avanzando en la definición de un proyecto de vida propio. Esto se vio facilitado, en muchos casos, por las rupturas matrimoniales y por el de-

bilitamiento del control masculino sobre la familia. En los países desarrollados, las mujeres pudieron acercarse al feminismo e incorporar algunos de sus principios, o simplemente usufructuar de las ganancias políticas que este movimiento había hecho posible para las mujeres de esos países.

El exilio, para las mujeres de clase media, especialmente para aquellas con formación universitaria, representó una posibilidad de autonomía y de avanzar en un proceso de individuación, como lo destaca la siguiente reflexión de una socióloga exiliada en México.

Los exiliados vivimos a veces experiencias límites, rupturas que nos permitieron distanciarnos de lo que se nos aparecía como natural y aprender a ser más reflexivos. Gracias a las rupturas y a esa vivencia ambigua que se mueve entre el amor al terruño de origen y a la sociedad mexicana, debimos trabajar subjetivamente sobre nosotros y sobre los otros para adaptarnos y reelaborar nuestras identidades. También estuvimos y estamos obligados a pensar en lo [que] queríamos ser y hacer. Curiosamente cuando el sistema de hábitos y patrones propios se rompe, los seres humanos reconocemos las limitaciones y la necesidad de generar otros sentidos y nuevas pautas de comportamiento, que implican la reflexión e indican procesos de individualización y por ende de crecimiento. Los exilios han sido diversos, pero probablemente significaron para muchos de nosotros pasar a los umbrales de la modernidad; superando la concepción de la vida como costumbre (Tarrés, nd).

Complementaria a esta memoria del exilio como liberación femenina, aparece el recuerdo del apoyo logrado entre mujeres de la comunidad de exiliadas. Ante las rupturas matrimoniales y la necesidad del cuidado de los hijos para salir a trabajar, ahí estuvieron las otras mujeres (*Cfr.* wus en Chile, wus en Alemania, 1992) que no eran parientes: eran pares, que en muchos casos ya habían tenido que realizar un proceso similar de resocialización de género. El apoyo inter pares permitió que mujeres muy golpeadas por las circunstancias de la prisión, el exilio, la viudez o la separación, volvieran a vivir y sentir placer de estar vivas. El aprendizaje de ser mujer sola, madre soltera, jefa de hogar, se hizo básicamente con el apoyo de otras mujeres. En este proceso, la experiencia de

unas sirvió a las otras, lo que muestra otra dimensión del exilio: el exilio como oportunidad de desarrollo y crecimiento, superando la competencia entre mujeres por la colaboración entre ellas.

Conclusión

El exilio es una experiencia de rupturas, lo cual lleva al exiliado a cuestionarse e interrogarse por el sentido de su vida, revisando críticamente el pasado y abriéndose a nuevas posibilidades de ser y hacer, de modo que la crisis puede ser la etapa preparatoria a un cambio de identidad. En términos generales, podemos concluir que para las mujeres fue más duro el primer tiempo de exilio, ya que, a diferencia de los hombres, muchas no contaban con la militancia como salida simbólica a todas las pérdidas que habían enfrentado, y dada la asignación de espacios según géneros, para ellas el exilio implicó rupturas más grandes y pérdidas de referentes más importantes, como la familia de origen, el hogar y una cultura. Por otra parte, dada la militancia de sus maridos y compañeros, el proceso de adaptación a la nueva cultura lo hicieron más bien solas, debiendo aventurarse fuera de los espacios protegidos de la comunidad de exiliados para poder cumplir con las responsabilidades de la familia y los hijos.

Posteriormente, cuando las mujeres vieron romperse sus relaciones de pareja y debieron afrontar la responsabilidad de los hijos –muchas veces, sin gran apoyo de sus ex compañeros–, tuvieron que hacer el esfuerzo y transformar la situación de crisis en un espacio y tiempo de crecimiento. La adversidad, y la necesidad de superarla, las obligó a desarrollar su independencia económica y afectiva y a hacerse autosuficientes y más autónomas en sus decisiones. El proceso de individuación se iniciaba, así, desde la dura condición de exiliada y mujer sola, pero a cargo de una familia.

De todo este proceso emergió una mujer más autosuficiente y reflexiva, con una identidad sustentada en diferentes dimensiones, capaz de desempeñar diferentes roles y con la conciencia de que si ella no se preocupaba de sí misma en las condiciones de exilio, nadie más lo iba a hacer. Esto fortaleció una conciencia de ser sujeta de derechos, de tener una vida propia más allá de la familia

y los hijos, y de que estaba en sus manos la posibilidad de construir su realización y no en las decisiones de otros.

Ella comienza a pensarse como mujer para sí, para ella misma, con autonomía de sus pasados referentes y de los referentes que la nueva sociedad le exige y que, por tanto, la extranjera encuentra las ventajas de no ser nombrada y normada en espacio social alguno, que no sea el que ella misma escoja y arme (Gómez, 1993:10).

Con el retorno, estas ganancias de autonomía individual se ponen a prueba y la retornada debe reafirmar su definición identitaria frente a su familia de origen, sus amigos y una sociedad que no ha vivido los procesos de aceleración histórica que ella ha experimentado. Más allá de las crisis temporales producidas al retorno –especialmente cuando en éste la familia paterna jugó un papel fundamental de apoyo socioeconómico–, la tendencia de las mujeres fue a reafirmar su conciencia de género, aunque ello a veces les implicó exclusiones, soledades e interacciones sociales restringidas en una primera etapa, todo ello hasta lograr una nueva adaptación y flexibilizar ciertas prácticas que no ponían en cuestión su identidad.

Es necesario señalar que las transformaciones en las identidades femeninas fueron graduales y no procesos cerrados. Más que de un cambio de piel, uno podría decir que se trataba de un cambio de ropa, donde las prendas de vestir podían ser usadas en diferentes combinaciones, alternando lo nuevo y lo viejo, según las circunstancias. Esto fue especialmente notorio para las exiliadas que vivieron en América Latina en su etapa de exilio; pero el mecanismo también se hizo evidente en las que retornaron de Europa y de países más liberales. Al volver a Chile, para evitar rechazos, las mujeres que habían vivido en esas sociedades debieron moderar algunos de sus comportamientos, los que podían provocar escándalo.

Este aprendizaje que una hace entre tanto caos y necesidad de seguir “a huevo”, de salir a trabajar y aprender a funcionar con los nuevos esquemas, te enseña a prescindir, por ejemplo, de anteriores socializaciones. Aprendes acá a moverte, a desempeñarte como un macho si es necesario para sobrevivir y te atreves a tratar de

pelotudo a un pelotudo y al mismo tiempo sabes recurrir al conocimiento de una mujer tradicional, si tienes que hacerte la débil, lo haces y qué vas a hacer (Gómez, 1993:l0).

Gloria Anzaldúa plantea que la conciencia mestiza procede de “[...] estar en las dos orillas al mismo tiempo” (Anzaldúa, citada en Mac Dowell, 2000:316). En este sentido, se puede afirmar que las mujeres exiliadas pudieron usufructuar de lo positivo del mestizaje cultural, en el sentido en el que también lo entendía José María Arguedas, moviéndose entre las diferentes opciones de ser mujer que le ofrecen las culturas en las que ha vivido, y escogiendo, dentro de las posibilidades que cada una de ellas le ofrece, los elementos que le permitan interactuar y desempeñarse de mejor manera en un momento determinado.

Podemos concluir que el exilio fue una real oportunidad para avanzar en un proceso de individuación, especialmente para las mujeres, de modo que el dejar el país en forma forzada, que inicialmente fue una salida a un mundo ancho y ajeno, para muchas fue una oportunidad para reencontrarse consigo mismas y ampliar sus opciones de vida mas allá de la militancia y los proyectos políticos. Esto les permitió vivir de manera menos dramática el proceso de transición a la democracia y las frustraciones que éste produjo en los hombres militantes y ex militantes de izquierda.

Bibliografía

- Anita, entrevista personal, 1999.
Andrea, entrevista personal, 2001.
Braidotti, Norma, *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
Chambers, Ian, *Migraciones, cultura e identidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1995.
Gómez, Maritza, *El exilio en la identidad de las mujeres*, ponencia presentada en el 13º Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México, agosto de 1993.
Mac Dowell, Linda, *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*, Madrid, Feminismos, Ediciones Cátedra y Universidad de Valencia, 2000.

- Malva, entrevista personal, 2002.
- Marcela, entrevista personal, 2001.
- Rodríguez, Carmen, "Anteojos", *Rocinante*, núm. 16, febrero de 2000, p. 44.
- Said, Edward, "Reflections on Exile", en Ferguson, Russell *et al.* (eds.), *Out there: Marginalization and Contemporary Cultures*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990, pp. 357-366.
- Serón, Raquel, "Recordando", *Tan lejos, tan cerca. Autobiografías de chilenos en Suecia*, Suecia, Ediciones del Reencuentro, 2002.
- Silva, Teresa, "Mujeres desde la distancia: Diáspora y cambio", en www.composite,uquam.ca/videaz/bio/ucsies/. Consultado en noviembre de 2002.
- Tarrés, María Luisa (nd), "Los exilios de los chilenos en México", en www.cultura.df.gob.mx/babel/latinos/tarres.htm. Consultado el 5 de septiembre de 2003.
- Uca, entrevista personal, 2002.
- World University Service en Chile, World University Service en Alemania, *Encuentro de Mujeres Retornadas de Alemania*, mimeo, Santiago, Chile, octubre de 1992.



Mujeres yumanas: Género, etnicidad y lucha por la tierra

Everardo Garduño*

Tradicionalmente, antropólogos, agentes indigenistas del Estado y la sociedad en su conjunto han sido copartícipes en la construcción de una desafortunada imagen sobre los grupos indígenas yumanos de Baja California, México. Recurrentemente se ha afirmado que se trata de grupos en proceso de extinción, que experimentan una desorganización generalizada, apatía, depresión anómica y asimilación cultural. Sobre la base de esta imagen se ha justificado el continuo fracaso de proyectos productivos que el Estado ha generado para los grupos indígenas, ignorándose el proceso de despojo territorial del que éstos son objeto por parte de rancheros y ejidatarios mexicanos.

No obstante, a partir de la ausencia masculina resultante del creciente fenómeno de migración en busca de mejores oportunidades, en los últimos años, el rol tradicionalmente adjudicado a la mujer al interior de estos grupos se ha visto radicalmente transformado. Hoy en día, dentro de la cultura yumana, la mujer representa el elemento más evidente de distintividad cultural, no sólo por ser la principal portadora del conocimiento sobre herbolaria, cerámica, cestería y oralidad tradicional, sino por haberse constituido en el principal agente de interlocución con la sociedad dominante y las instituciones oficiales. Actualmente, es la mujer indígena la que encabeza las reivindicaciones territoriales de sus

*Antropólogo. Investigador y director del Centro de Investigaciones Culturales-Museo de la Universidad Autónoma de Baja California en Mexicali, B.C.

comunidades, amenazadas por la expansión de las propiedades mestizas, y es también ella la única que ha sido capaz de retener los fondos regionales que el Estado destina para desarrollar proyectos productivos entre los indígenas yumanos después de haber sido cancelados para el resto de la sociedad indígena nativa de Baja California.

A través de la narrativa de tres historias de vida de mujeres yumanas, el presente trabajo analiza la transformación experimentada por la mujer indígena al interior de su propia cultura. Como se puede apreciar en estos tres casos, la lucha por la tierra constituye un factor común y la verdadera infraestructura de esta transformación, en tanto que el imaginario construido alrededor de este fenómeno constituye la superestructura que da coherencia y sentido al nuevo rol que asume la mujer indígena como líder cultural y social en todas y cada una de las comunidades habitadas por estos grupos. Por último, este estudio hace hincapié en la forma en que la acción social desarrollada con un sentido de género por las mujeres yumanas trastoca tanto el esquema tradicional de la autoridad patriarcal al interior de estas culturas como la imagen hegemónica que sobre los indígenas yumanos se ha construido desde afuera.

¿Quiénes son los yumanos?

Los yumanos son una familia etnolingüística de origen cazador, recolector y nómada, que comprende aproximadamente 15 grupos étnicos distribuidos a lo largo de los desiertos de Baja California y Sonora, en México, y Arizona y California en los Estados Unidos. Específicamente, en Baja California, se encuentran asentados cinco de estos grupos indígenas: pai pai, kumiai, tipai, cucapá y kiliwa.

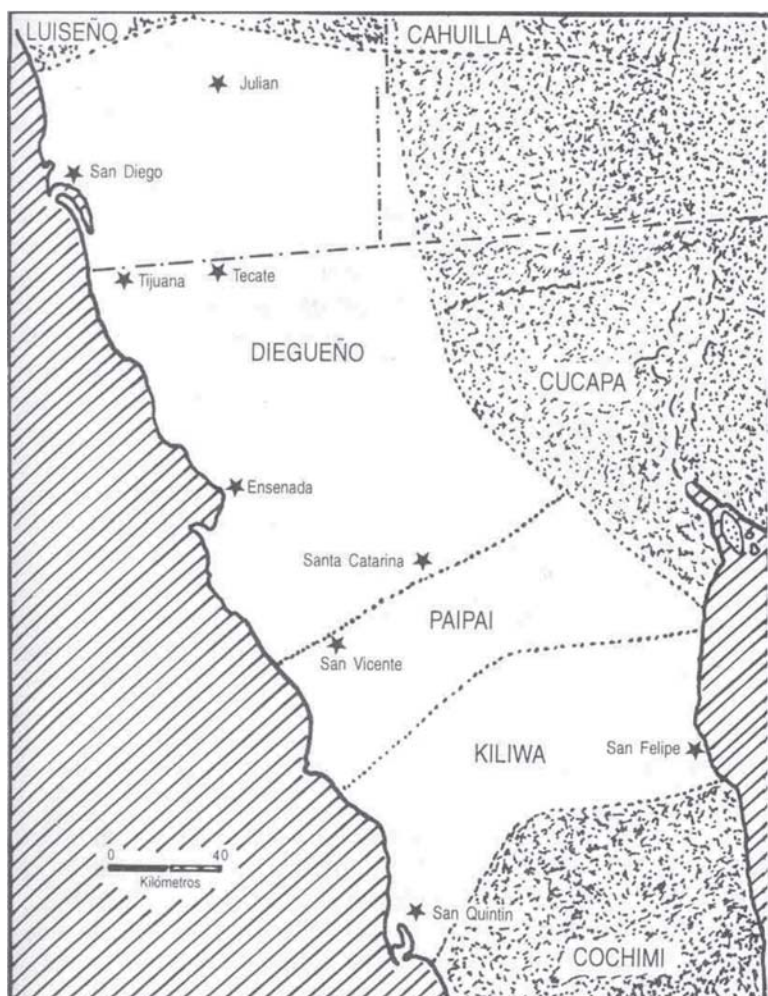
En la actualidad, estos cinco grupos étnicos están asociados a ocho comunidades sedentarias reconocidas jurídicamente como "ejidos", las cuales se encuentran dispersas dentro de un área geográfica localizada entre los 30 grados latitud norte y la línea fronteriza México-Estados Unidos. Estos grupos y sus correspondientes comunidades son: los cucapá del ejido El Mayor Indígena;

los kiliwa del ejido Arroyo de León; los pai pai de los ejidos Santa Catarina y San Isidoro; los tipai de los ejidos La Huerta y San Antonio Necua; y los kumiai de los ejidos San José de la Zorra y juntas de Neji.

Vista en su conjunto, la estructura demográfica de los cinco grupos yumanos está compuesta en 55.5% de población masculina y en 44.5% de población femenina. De esta población, 6.5% son personas mayores de 60 años y 35.5% son jóvenes y niños menores de 15 años. No obstante la regular estructura demográfica observada en la población yumana, sus comunidades ofrecen una desolada apariencia, en donde predomina la presencia de ancianos, mujeres y niños. Esto obedece a un masivo éxodo de hombres adultos hacia centros de contratación periféricos a sus comunidades, tales como ranchos ganaderos, centros agrícolas, empacadoras de pescado, etcétera. De hecho, distintos autores han venido registrando la forma en que, desde los años cincuenta, los yumanos han estado incorporados a procesos de proletarización y dispersión, que han reducido el número de familias presentes dentro de los ejidos indígenas.

Por ejemplo, entre 1950 y 1960, existían 448 familias registradas como usufructuarias del territorio oficialmente asignado a estos indígenas por la Secretaría de la Reforma Agraria; sin embargo, en la actualidad, solamente pueden contabilizarse 133 familias en él. En el caso particular de Arroyo de León, de 50 familias registradas al momento de su fundación, hoy sólo existen 17; en La Huerta, de 78 familias, solamente permanecen 142 personas, y en San José de la Zorra, de 102 familias, 77 aún persisten dentro de sus límites territoriales.

En términos generales, a través de un censo realizado hacia 1995, se pudo detectar que 67% de la población yumana radicaba fuera de sus comunidades. Más aún, el estudio reveló que, a diferencia de otros grupos migrantes como los mixtecos, zapotecos o triquis, los yumanos observan un patrón migratorio que no incluye a la familia, sino que se caracteriza por el éxodo individual del hombre en edad económicamente activa (de 15 a 50 años), el que parte a distancias cercanas a su comunidad de origen y regresa periódica o definitivamente al término de esta edad.



Fuente. Álvarez, 1975.

Localización de grupos yumanos asentados en Baja California

Las causas más notables de este éxodo no son difíciles de ubicar. Por una parte, las escasas potencialidades productivas del territorio yumano y, por otra, la inminente presión que sobre éste ejercen los rancheros mestizos que han encontrado, en las tierras indígenas, amplias posibilidades económicas. En lo que respecta

a la productividad del territorio yumano, se trata de tan sólo 647 hectáreas cultivables, que frente a la población estimada de 133 familias, da como resultado una densidad productiva de una familia por cada cinco hectáreas, de las cuales únicamente .08% poseen un sistema de irrigación. Estas condiciones explican por qué sólo 34.1% de las familias yumanas practican algún tipo de incipiente agricultura, en tanto que la mayor parte de la población migra en la búsqueda de empleo.

La presión mestiza sobre el territorio yumano

Como señalaba antes, históricamente, la población mestiza ha ejercido diferentes formas de presión para apropiarse del territorio yumano. Podemos mencionar los casos de las comunidades de San Antonio Necua, Jamau, Santa Catarina, Arroyo de León y San José de la Zorra como ejemplos de esas presiones. En 1958, una vez concluido el reparto agrario en Baja California, un grupo denominado Francisco Zarco,¹ después de posesionarse de los cultivos de los colonos rusos en el Valle de Guadalupe, se introdujeron en la comunidad de San Antonio Necua para invadir 80 hectáreas que la Reforma Agraria reconoció legalmente como tierra en posesión de ese grupo. Posteriormente, los invasores abandonaron el lugar y las 80 hectáreas empezaron a ser explotadas por el vitivinicultor L.A. Cetto. En la actualidad, los indígenas del lugar reclaman la restitución de sus tierras, enfrentándose a la negativa del productor de vino que las usufructúa y quien asegura haberlas comprado legalmente. Mientras tanto, la Secretaría de la Reforma Agraria todavía reconoce esa tierra en posesión del grupo Francisco Zarco, el cual ya no existe.

El segundo caso de intento de usurpación de tierras indígenas es el de Jamau, un viejo asentamiento pai pai localizado en la vertiente oriental de la porción sureña de la sierra de Juárez, hacia el sur de la Laguna Salada. Los indígenas, que habían vivido durante largos siglos en ese hábitat completamente desértico pero

¹Campe sinos procedentes del centro y sur de México que a principio del siglo xx invadieron algunas tierras abiertas al cultivo en Baja California.

cercano al pie de la montaña, sufrieron, en 1911, los ataques de los soldados que luchaban en contra de los magonistas² y, más tarde, el acoso de una rica familia de apellido Loperena. Esta familia –propietaria de un rancho ganadero conocido antiguamente como Los Pocitos y hoy como Rancho Viejo, al sur de la comunidad de Santa Catarina y al oeste de Jamau– intentó por todos los medios ampliar su propiedad extendiéndose hacia la tierra de los pai pai, pero ante la imposibilidad de apropiarse de Jamau por la vía privada, la familia Loperena organizó a varios de sus miembros en un núcleo de solicitantes de tierra que se presentó ante la Secretaría de la Reforma Agraria para pedir la posesión de ese territorio indígena con la finalidad de constituir un ejido. En 1966, el *Diario oficial* de la federación dio a conocer públicamente el requerimiento de la familia Loperena y, dos años después, por ese mismo medio, se dio a conocer que era legalmente viable el otorgamiento de 46 170 hectáreas de la superficie solicitada. Así, el 21 de octubre de 1968 se constituyó el ejido Jamau con 20 personas, todas ellas de origen mestizo, mientras ningún pai pai fue considerado miembro del nuevo ejido. Al darse cuenta los indígenas del atropello que se cometía en contra de sus derechos ancestrales, acudieron a distintas dependencias oficiales con la intención de detener esa injusticia. Sin embargo, hacia julio de 1969, el *Diario oficial* dio a conocer la resolución presidencial a favor de la familia Loperena.

A partir de entonces, la lucha de los indígenas despojados de las tierras de Jamau ha tomado distintos giros. Se ha denunciado lo ocurrido en repetidas ocasiones y ante distintos organismos, tanto de gobierno como no gubernamentales. Delegaciones compuestas con representantes de las distintas tribus de Baja California han realizado viajes a la ciudad de México para exigir la solución de este problema. Se ha propuesto el reconocimiento de una mínima parte de Jamau como territorio indígena, se ha solicitado la introducción de los despojados dentro del padrón del ejido, e incluso se ha pedido realizar investigaciones de usufructo parcelario para demostrar que el territorio otorgado a la familia

²Grupo de anarquistas seguidores de los hermanos Flores Magón, quienes, representando la fracción más radical de la Revolución Mexicana, en 1911 invadieron Baja California y la declararon Primera República Socialista.

Loperena está siendo subutilizado. Sin embargo, hasta el momento, ninguna de las peticiones de los pai pai ha tenido éxito. Por el contrario, los llamados ejidatarios de Jamau han seguido distintas estrategias para mantener a los indígenas fuera de su propio territorio: boicotearon la venta de la joboba cortada por los pai pai, colocaron una cerca que impedía el acceso del ganado de los nativos a un aguaje utilizado por ellos durante siglos y finalmente quemaron las casas de una familia indígena, la familia Salgado, cuyos miembros son, desde entonces, los más tenaces defensores de una lucha que aún continúa (Álvarez, 1990).

Pero los problemas entre la familia Loperena y la tribu pai pai no terminan en Jamau, sino que se extienden hasta la comunidad de Santa Catarina, cuyas tierras colindan con las del rancho ganadero de esta familia, a la altura de una antigua y abandonada ranchería, San Miguel. En ese lugar, propiedad de los indígenas, la familia Loperena pastó su ganado durante varios años hasta que, en 1960, la comunidad demandó el retiro de los animales y el reconocimiento de esas tierras como parte de su comunidad. En este caso, la decisión de la Reforma Agraria fue favorable para los pai pai; sin embargo, la familia Loperena, esgrimiendo razones de buena vecindad, solicitó amistosamente a los indígenas el acceso a un aguaje localizado en la zona de conflicto. Los indígenas accedieron y firmaron un convenio con el ranchero en 1972, en virtud del cual le permitían construir un potrero para que sus animales tomaran agua en la mitad del aguaje. Al morir el jefe de la familia Loperena, quienes quedaron al frente del rancho, principalmente el señor Sergio Loperena, desconocieron ese convenio y en la actualidad sostienen que la cerca construida como potrero es la que delimita su propiedad y que, por lo tanto, la mitad del aguaje les pertenece. Este conflicto aún no se soluciona, pero mientras tanto, la familia Loperena ha construido un pozo para la extracción de agua a unos 10 metros del aguaje en cuestión, sin importarles la decisión final que se emita.

Otro caso de despojo, no menos injusto, es el cometido en contra de la tribu kiliwa. Este grupo vivió por largos años en un territorio no regularizado legalmente, en el que sufrían constantemente invasiones de ganado por parte del ejido mestizo El Tepi.

Durante décadas, los kiliwa lucharon por el reconocimiento de su territorio como bienes ejidales, y a pesar de que en 1970 la comunidad obtuvo la resolución presidencial a su favor, ésta no fue ejecutada inmediatamente, de tal forma que la tribu continuó luchando por la expulsión de los animales del ejido vecino y por que se ejecutara la resolución a su favor. Dieciocho años tuvieron que esperar los kiliwa para ver cristalizada la aspiración de que sus tierras fueran reconocidas como ejido y se expulsara definitivamente el ganado invasor, ya que no fue sino hasta 1988 cuando se puso en vigor la resolución presidencial.

Pero mientras los indígenas luchaban en contra de los invasores al sur de su comunidad, en la parte este del territorio que peleaban los kiliwa, un grupo de empresarios construyó un hotel de descanso conocido como Mike's Sky Ranch, que ocupó el acceso a uno de los escasos riachuelos del lugar. Asimismo, un grupo de personas establecieron allí una colonia que fue reconocida legalmente como San Matías. En la actualidad, no obstante que la tribu kiliwa tiene perfectamente legalizadas sus tierras, sufre un nuevo tipo de despojo por parte de los colonos que se han apropiado del aguaje de El Choval. Este conflicto, al igual que los de Jamau y Santa Catarina, está por resolverse (Miguel Torres, información personal).

El último caso de despojo de derechos territoriales indígenas es el de San José de la Zorra, un asentamiento kumiai. A pesar de la similitud de este problema con los anteriores, la situación de estos indígenas es aún más grave, ya que el territorio en el que viven, además de que no corresponde en su extensión a la superficie otorgada por los antiguos gobiernos del Distrito y Partido Norte de Baja California, no es reconocido bajo ninguna forma de tenencia de la tierra. De hecho, San José de la Zorra es tan sólo un asentamiento indígena dentro del ejido El Porvenir. Por esta razón, actualmente los indígenas kumiai de esa zona luchan por el reconocimiento de su tierra bajo el régimen comunal y de las mojoneras establecidas años atrás por el gobierno y los líderes de la tribu (Andrés Vega, información personal).

Ante este escenario de deterioro económico y despojo territorial, las comunidades yumanas experimentan un éxodo masivo,

que ha sido frecuentemente interpretado como signo de extinción indígena y asimilación cultural. No obstante esta negativa imagen sobre los indígenas de Baja California, el ser indio en México, y particularmente el ser indio en Baja California, ha adquirido una notable resignificación a la luz de las insurrecciones zapatistas y la intensificación de las interacciones propiciada por los procesos de globalización del capital, que incluso han irrumpido en las economías tradicionales de estos indígenas, han contribuido a la incorporación de sus territorios al mercado y consecuentemente son, en parte, responsables de que se haya intensificado la emigración de la población masculina en edad activa del territorio yumano.

Paradójicamente, frente al vaticinio de la inminente desaparición de las etnicidades dentro de este escenario, hoy en día, en Baja California, como en muchos otros lugares en el mundo, tiene lugar una ascendente presencia de las identidades étnicas y, más particularmente, de lo indio. Como se podrá apreciar en los casos que discutiremos a continuación, y en otros más que no se abordan por cuestiones de espacio, al centro de este proceso se encuentra la mujer indígena.

Los casos

DOÑA JOSEFINA LÓPEZ (KUMIAI)

“Yo soy de Peña Blanca, aunque también vivo en el valle de las Palmas. Cuando era niña, vivía mucha gente indígena en Peña Blanca. Había más casas. La gente iba para los Estados Unidos sin necesidad de pasaporte. Mis familiares están allá, en Jamul, porque salieron huyendo de los filibusteros en 1911. En 1923, el gobierno hizo un decreto en donde nos daban 500 hectáreas de tierra como comunidad indígena, pero en 1950 salió más gente porque hubo una gran sequía. Pero todo el problema empezó en 1990, cuando me llegó una orden de desalojo que porque un ejido de mestizos de nombre Nueva Colonia Hindú reclamaba las tierras, pero aquí hay 60 cabezas de familias indígenas; es cierto que viven fuera, pero es por lo del trabajo, como mi esposo, que vive

fuera, en El Testerazo. Por eso a mí me tocó encabezar la lucha por nuestra comunidad, nuestra comunidad indígena. Quién fuera a creer, yo no hablaba, yo no salía pa' fuera, yo no podía ver a los hombres, pero por el problema este de la tierra, tuve que aprender todo, el español, las leyes, las oficinas de gobierno.

“La sangre de indio es mejor; para mí, ser indio es lo máximo, porque yo no me avergüenzo de ser indio, y yo me acuerdo de que cuando entré a la escuela yo no hablaba nada de español. Mucha gente me dice que por mi color de piel no soy india, pero yo les digo que sí. Yo soy la india blanca. Mire, le voy a contar esta historia. Un día vino un señor que es de fuera, que organiza temascales [baños de vapor de carácter ceremonial], y dijo que él venía acá porque le habían dicho, en un lugar lejano, que aquí iba a encontrar a una india blanca, y que la india blanca le iba a decir todo su pasado. Hizo el temascal y mi hija entró, y platica que vio todo lo que iba a pasar, todo lo que había pasado, y así supo que teníamos que preservar este lugar, la Peña Blanca, porque es sagrado. Y pues aquí estoy yo, la india blanca, cuidando la Peña Blanca. Arriba hay una serpiente gigante que sopla muy fuerte y no deja que nadie suba a lo alto”.

DOÑA DOLORES SALGADO (PAI PAI)

“Yo soy de la comunidad indígena pai pai de Jamau, pero ahora vivo en la ciudad, en Ensenada. Nos tuvimos que salir de allí porque ese lugar fue dado a un ejido mestizo, con el mismo nombre indígena de Jamau, pero sin nosotros los indígenas; no nos quisieron tomar en cuenta. Nosotros quisimos ingresar como ejidatarios, pero nos dijeron: ‘Ustedes no pueden ingresar como ejidatarios porque son indios, los indígenas no pueden ser ejidatarios’. Ésa fue la respuesta de ellos. La historia es que, como nosotros bajábamos al desierto en tiempo de invierno, y subíamos a la sierra en tiempo de verano, un día, cuando regresamos a nuestras casitas, en Jamau, ya estaban quemadas, y los mestizos estaban pidiendo nuestras tierras, diciendo que nosotros las habíamos abandonado. Desde entonces no podemos entrar allá, a Jamau. Nosotros vamos a seguir luchando, nosotros queremos que ese

territorio se reconozca como una comunidad indígena. Sobre ella nos hablaron mucho nuestros antepasados; allí es donde están nuestros muertos. Yo soy la líder del grupo, primero porque nunca me casé, y aunque mi hermano es mayor, él es ejidatario de otro ejido, él no puede pelear en contra de los mestizos porque él es parte de un ejido mestizo. Pero lo principal es que mi mamá todo me platicaba; ella sufrió muchos golpes por todo; ella era la que me decía: 'Mira si siguen adelante para que este territorio sea rescatado; yo no quiero que lo pierdan'. Ella me platicaba también dónde están nuestros muertos. Ella era la que sabía todo porque mi papá no era indígena. Él se fue y no le importó el territorio. Entonces, a mí se me hacía muy difícil la lucha porque yo no conocía nada, yo no sabía a dónde ir ni con quién hablar; que con el Instituto Indigenista, que con el gobierno. No, yo tuve que aprender todo eso porque mi mamá me dijo que yo tenía que estar al frente de ese problema y que luchara por la tierra. Nosotros ahora estamos fuera de la comunidad y no tenemos capacitación para agarrar trabajo aquí. Por eso digo que en la comunidad uno está mejor, aunque esté comiendo frijoles. Las tierras que pedimos deben ser en donde están nuestros muertos".

DOÑA LEONOR FARLOW (KILIWA)

"Yo soy del Arroyo de León. Vengo de una familia de kiliwas, de tejanos y hasta de indios cherokees. De los kiliwa quedamos muy pocos, como 30 solamente, y de todos yo soy de las pocas que todavía hablo la lengua. Cinco somos los que hablamos kiliwa. Yo fui comisariada ejidal, autoridad de mi comunidad. Peleamos mucho tiempo, 70 años, contra las invasiones de los ejidatarios mestizos de El Tepi, y después de muchos años ganamos el pleito. La gente del gobierno me hacía burla porque creía que cómo una mujer iba a resolver el problema, pero al final lo logramos a pesar de las burlas. Nos reconocieron nuestras tierras, aunque después tuvimos que empezar a venderlas. Allá no hay nada que comer, todo está seco, no se puede sembrar, y nosotros necesitábamos vivir. Yo vendí mis derechos agrarios en la comunidad, muchos vendí, y hoy la mayoría de la gente que vive en Arroyo de León

son mestizos, aunque digan que es un ejido kiliwa. Ahora vivo en Ensenada, como muchos de mis parientes. Juntos todos formamos un grupo que se llama Renacimiento Kiliwa. Nos juntamos todos los sábados para que yo les enseñe el kiliwa. Mis nietos, mis bisnietos, todos mis parientes y los que quieren, vienen con nosotros a estudiar la lengua para que no se pierda, aunque ya hayamos perdido nuestro territorio. En mi grupo, las mujeres somos las que levantamos la voz porque los hombres son muy borrachos y desentendidos de los asuntos de la comunidad”.

Interpretación de los casos: Resignificación del *status* y rol de la mujer indígena

Tal como ha sido demostrado por distintos autores, la mujer ha venido a ocupar un lugar central en la reproducción social de todo grupo y comunidad, indígena o mestiza. Particularmente, entre los grupos que experimentan éxodos, como es el caso de los yumanos, el rol económico y el *status* de la mujer se han resignificado y han trastocado las relaciones y estructura patriarcal que caracteriza a estas etnias. Este fenómeno ha obedecido a varios procesos fundamentales. Primero, tal como lo describe Stephen (1991), a partir de la migración masculina en gran escala, la resignificación de las relaciones de género obedece a la creciente importancia económica de la mujer indígena en el ámbito local-comunitario. Así, como podemos observar en los casos presentados de la mujer yumana, en tanto que continúan reteniendo sus tradicionales responsabilidades en la comunidad, bajo la instrucción estrecha del seno materno, se han mantenido distantes a la dinámica del fraude y la corrupción. Esta condición les ha permitido permanecer como exclusivos sujetos de crédito de los fondos regionales. De esta manera, la mujer yumana ha pasado a ser, en muchos casos, la principal fuente de ingresos en la familia.

En segundo lugar, el vínculo tradicional de la mujer yumana con la madre, que se estrecha a partir de la ausencia masculina, fortalece su función como principal depositaria de la memoria cultural del grupo y, consecuentemente, depositaria de una superestructura o imaginario que da sentido y coherencia no utili-

taria a las luchas territoriales del grupo en su conjunto: son las mujeres quienes saben dónde están los muertos y a quienes se les advierte la necesidad de continuar la lucha por las tierras de sus ancestros. Tal como lo afirma Hart (1991), confrontando la visión de resistencia sin definición de género –implícitamente masculinizada– que nos propone Scott (1985), es la mujer quien representa, en este tipo de grupo, la figura predominante de la resistencia. Dada la intensa interacción y asociación del varón migrante con las distintas entidades laborales, políticas, jurídicas, sociales, etcétera, que representan a la sociedad mestiza dominante, es él el más proclive a la cooptación por parte del estado y sus agentes. En tanto la mujer, destinada tradicionalmente a ser cautiva del seno familiar-materno, conserva una determinada autonomía, que le permite desarrollar una capacidad de organización y movilización libre de compromisos respecto de los intereses de los rancheros mestizos, los políticos y los administradores del Estado.

Por otra parte, también se ha destacado la forma en que la mujer contribuye a la construcción de redes sociales, de tal forma que, como afirman Chávez *et al* (1989), de ser reguladas por el hombre, por lo general estas redes han pasado a estar bajo el control de la mujer. A decir de algunos estudios de género (Hondagneu-Sotelo, 1994), esto obedece a que es la mujer quien emplea más eficientemente la alternancia entre la asistencia privada y la asistencia pública (grupos de autoayuda, clases de un idioma distinto, grupos de vecinos y de iglesia, etcétera). De esta manera, la mujer construye un amplio espectro de vínculos sociales que ponen en movimiento, como en los tres casos presentados, una red para la defensa de su territorio y la revitalización de una lengua casi perdida.

Agarwal (1994) y Crain (1991) han argumentado que la resistencia de género se expresa no solamente a través de una determinada práctica –como lo puede ser, en el caso de las mujeres yumanas, la consolidación del grupo de productoras regionales, la defensa del territorio tradicional, la formación de grupos para la enseñanza de la lengua indígena, entre otras– sino a través de los significados –como lo es la redefinición de elementos-marca de una determinada etnicidad– distintos de los tradicionales

(pensemos en la persistencia de la lengua tradicional, pertenencia a una determinada estructura de relaciones de parentesco, reconocimiento de una territorialidad específica o incluso poseer determinados rasgos fenotípicos). De manera interesante, son las mujeres quienes, por encima de una supuesta pureza racial, legitiman el orgullo étnico yumano, aun siendo de origen tejano, español, mexicano o norteamericano, aludiendo a elementos pertenecientes a un imaginario en proceso de construcción, y que incluye el recuerdo de los muertos, la memoria de los ancestros y leyendas tales como la de la india blanca.

Finalmente, cada una de estas historias de vida nos permite visualizar que la reelaboración de la etnicidad por parte de la mujer yumana tiene sentido en términos relacionales, siendo el resultado de relaciones subordinadas y asimétricas con el colonizador *otro* (ranchero o ejidatario mestizo). Por ejemplo, la presión ejercida sobre la comunidad para quitarle su territorio y la consecuente lucha de la mujer por éste, resignifican y fortalecen la etnicidad como herramienta ideológica, la que es utilizada en el reclamo del espacio físico perdido o bajo amenaza. En todos estos casos, la etnicidad no era del todo importante hasta que vieron amenazada la integridad de su territorio.

Bibliografía

- Agarwal, Bina, "Gender, Resistance and Land: Interlinked Struggles Over Resources and Meanings in South Asia", *The Journal of Peasant Studies*, vol. 22, núm. 1, 1994, pp. 81-125.
- Álvarez, Anita, *Los primeros pobladores de Baja California*, primera edición, Baja California, Gobierno del Estado, 1975.
- , Información obtenida directamente de Dolores Salgado, 1990.
- Crain, Mary M., "Poetics and Politics in the Ecuadorean Andes: Women's Narratives of Death and Devil Possession", *American Ethnologist*, núm. 18, 1991, pp. 67-89.
- Chávez, Leo R., Estevan T. Flores y Martha López-Garza, "Migrants and Settlers: A Comparison of Undocumented Mexicans and Central Americans in the United States", *Frontera norte*, vol. 1, núm. 1, enero-junio de 1989, pp. 49-75.

- Hart, Gillian, "Engendering Everyday Resistance: Gender, Patronage and Production Politics in Rural Malaysia", *The Journal of Peasant Studies*, vol. 19, núm. 1, 1991, pp. 93-121.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette, *Gendered Transitions: Mexican Experiences of Migration*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- Scott, James C., *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985.
- Stephen, Lynn, *Zapotec Women*, Austin, Texas, University of Texas Press, 1991.

Espacios públicos/vidas privadas



Entre el campo y el hogar: Creencias, mitos y tradiciones en una comunidad indígena

Lucía Aranda Kilian*

Introducción

En este artículo realizo un análisis de relaciones de género a partir de la pervivencia y transformación de creencias, mitos y rituales que componen el imaginario indígena de Pachiquitla —una comunidad situada en la parte alta de la Sierra Madre Oriental en la Huasteca Hidalguense—, en el cual la reproducción juega un papel importante y, por tanto, condiciona las relaciones entre hombres y mujeres, tanto en la esfera pública como en la privada. Esta investigación se basa en el trabajo de campo que he llevado a cabo en esa comunidad desde 1990, en diversos períodos. En Pachiquitla, una comunidad de 2 500 habitantes, se habla náhuatl¹ y se practica la religión católica; su medio de subsistencia es agricultura de temporal. Hasta hace pocos años no se contaba con carretera,² luz, teléfono ni agua potable; tampoco había una clínica de salud o médicos de tipo occidental y sólo existía una escuela primaria para atender las necesidades escolares de los niños de la comunidad. El aislamiento de Pachiquitla permitió que se mantu-

*Profesora e investigadora del Centro de Arte Mexicano y del Instituto Latinoamericano de Estudios de la Familia (ILEF).

¹Es interesante hacer notar que aún se conservan algunas palabras de la lengua maya así como algunos rituales. Esto se debe a que siglos atrás hubo una emigración maya a la zona. Posteriormente esta región fue conquistada por los mexicas.

²Para llegar a la comunidad se requerían más de 20 horas de camino desde la ciudad de México en diversos tipos de transporte. Las últimas seis horas se tenían que hacer a pie. Además, durante la época de lluvias, el crecimiento de los ríos no permitía el acceso a la comunidad ni la salida de ésta.

vieran mitos, creencias y tradiciones del mundo prehispánico y colonial. Sin embargo, a partir de la llegada de la carretera, el teléfono, la luz y los servicios de salud y de apoyo, las dinámicas sociales y las costumbres están cambiando, y en particular, el papel que desempeñan las mujeres.

En esta comunidad he convivido como observadora participante con la familia Martínez Bautista, uno de cuyos miembros, Rosa María Martínez Bautista, ha sido mi principal informante. También he llevado a cabo entrevistas con su abuela, su madre y hermanos, así como con otros miembros de la comunidad, entre ellos un maestro de la escuela y el médico que atiende la clínica de salud. A través de los relatos, cuentos, mitos y narraciones que he escuchado de algunos de los habitantes de esta comunidad, he incursionado en la historia oral de Pachiquitla. Parte de esta información coincide con datos aportados por fuentes históricas como son los códices y los escritos de los cronistas del siglo xvi.³ A su vez, mi práctica en terapia sistémica me ha permitido observar a la familia como parte de un sistema más amplio y complejo.

El mundo prehispánico está muy alejado de nosotros y no contamos con suficiente información sobre él debido a que la mayoría de los códices fueron destruidos por los españoles e indígenas. No obstante, se pueden consultar algunos textos muy valiosos como el código Borgia, el Borbónico o el Nuttall, por citar algunos. La mayor fuente de información nos viene de los cronistas, pero debido a que ésta se encuentra filtrada por los esquemas ideológicos de los españoles –y como no sabemos qué tanto ocultaron los indios sus creencias y costumbres o si bien las tergiversaron–, para entender el papel que han tenido los hombres y mujeres en el mundo indígena a través de la historia y hasta el momento actual, además de utilizar fuentes primarias y secundarias, es indispensable realizar estudios etnológicos.

El desarrollo del trabajo se ha dividido en dos partes: en la primera se presenta un relato metafórico en el que la difícil situación que viven los indígenas cuando no llueve, o llueve demasiado, se compara con la vida que padecen las mujeres cuando no

³Estas descripciones corresponden al período anterior a la conquista de México por los españoles en el siglo xvi y se encuentran plasmados principalmente por cronistas, viajeros y también a través de imágenes en códices.

pueden embarazarse o dar a luz; en la segunda parte me refiero a la construcción de la identidad de género en esta comunidad.

Mitos y creencias

Ya amanece en Pachiquitla. Los indígenas se encuentran entre nubes de algodón, envueltos en la bruma de la incertidumbre: ¿será que saldrá el sol o se mantendrá oculto?, ¿o será que se ahogará la tierra, ya que del cielo caerán tantas lágrimas que la inundarán? O, por lo contrario, ¿será que de tanto sol la tierra se resquebrajará con infinita sed? Así, ellos esperan que, al transcurrir el día, esa bruma se disipe y brille el nuevo día.

Como una bruma, como una neblina que no permite mirar más que lo que se tiene enfrente, así transcurre la vida de las mujeres indígenas con sus inquietudes acerca de lo más importante y fundamental para la comunidad y, por ende, para ellas: el ser madre. ¿Será que amanecerá y darán a luz? De allí que se preparen con distintos rituales para poder ser fértiles como la tierra, sólo que a veces esa tierra no sirve y entonces vienen las tristezas, entonces viene el dolor; tal vez serán golpeadas por su señor (esposo) o serán sustituidas por otra mujer que sí “sirva”. Esa tierra, tal vez resquebrajada, se empapará del llanto por ser yerma, y la incertidumbre seguirá en camino. Sólo se distinguen siluetas como sombras que se quieren iluminar. ¿Dará a luz la mujer o se quedará atrapada entre la bruma? Quizás esa semilla creció pero no fue favorable su implantación o su desarrollo, y ahora no hay espacio para nacer y ambos morirán. Al fallecer, la madre se convertirá en diosa (Ixmiquini)⁴ y vivirá en el cielo para ayudar al dios de

⁴En el mundo prehispánico, estas mujeres recibían el nombre de Cihuateteo (Sahagún,1989:100). Se creía que cuando la mujer moría en su primer parto se convertía en diosa y bajaba en ciertos días a recoger su huso y labores del hogar, y en otras ocasiones bajaba a hacer daño, especialmente a los niños, a quienes les causaba epilepsia. En Pachiquitla, cuando la mujer muere en el parto, se conserva la creencia de que se convierte en diosa y se va al cielo, donde ayuda al dios de la lluvia y a “nuestro Dios Padre todopoderoso” a regular la cantidad de lluvia que cae. Por ello, cuando una mujer muere en el parto, se lleva a cabo una ceremonia en la que el esposo tira en una barranca las pertenencias de ella hechas pedazos. Cuando la entierran, el marido se debe esconder e ir por otro camino para que esta mujer muerta no lo asuste o para que, en caso de que él se vuelva a casar, a su esposa no le pase lo mismo. Con este ejemplo podemos observar la pervivencia de creencias y tradiciones.

la lluvia a regular la cantidad de agua que cae. Si camina entre la bruma podría germinar y crecer una semilla, pero al salir a la luz tendría sus peligros. Por ello la protección a los pequeños, ya que pueden recibir daño y morir de inmediato o puede que “los agarre la enfermedad porque no tuvieron la suerte para vivir”.

Si la madre muere cuando son pequeños sus hijos, aun cuando tengan padre, quedarán en la orfandad total y con mayor razón si son mujeres, debido a que, en muchos casos, ellas son ofrecidas a un hombre para que éste les dé techo y sustento, les compre sus aretes, collares, rebozo y una tela a cambio de su trabajo: moler maíz, hacer tortillas, acarrear el agua y lavar la ropa.

Cuando al fin se levanta la neblina, la mujer “da a la vida” cada año, en mayo, en el Día de las Madres. Ella es coronada por sus hijos;⁵ flores naturales rodearán su cabeza con el orgullo de haber disipado esa niebla, esa incertidumbre y así, finalmente, haber coronado su deseo de ser madre. Así, mientras que en la sociedad cristiana occidental se corona a la Virgen María en mayo, además de que se festeja a las madres el 10 de ese mes en México, aquí las mujeres indígenas (entre madres y diosas) son las coronadas.

Cuando una mujer sale de la bruma, “para que tenga fuerza”, le untan la espalda con la sangre que brotó al dar a luz y aplican esa misma sangre a las mejillas de su hijo o hija.⁶ Durante los primeros siete días nadie puede visitar a la que recién pare y a su niño. No será sino hasta el octavo día cuando vendrán sus otros hijos y, para protegerlos de esta madre, que está “caliente”, se les aplicará ceniza del carbón de donde dio a luz la madre, y en ocasiones, en lugar de carbón, es la leche materna la que se unta en las coyunturas de los pequeños.⁷

Hasta hace poco tiempo, en Pachiquitla había lagartos. Cuando los mataban, su sangre era muy preciada ya que, así como en el

⁵Por cada hijo se le da una corona de flores.

⁶En el mundo prehispánico, la sangre tenía como función fortalecer y hacer vivir y crecer a la gente (Cfr. Sahagún, 1989).

⁷En el momento en que a la mujer precolombina le llevaban a sus hijos a visitarla por primera vez, para protegerlos, les refregaban en las coyunturas y en las sienes carbón del fogón de la recién parida, porque si esto no se hacía, decían “[...] que quedarían mancos y les crujirían los huesos cuando anduviesen” (Serna, 1953:214; Sahagún, 1989:73). Se consideraba que en las coyunturas se encontraban los centros anímicos menores y allí se concentraba la fuerza vital y eran muy vulnerables a los ataques exteriores (López Austin, 1984:217).

caso de la mujer que da a luz, con ella untaban la espalda de las personas para que tuvieran mucha fuerza. Los indios, en el mundo náhuatl, decían que “[...] los dioses criaron los cielos [...] e hicieron el agua y en ella criaron a un peje grande, que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este peje hicieron la tierra, a la cual le dijeron Tlaltecutli” (Garibay, 1985:25).

Así, al caminar entre la niebla, he vislumbrado un claro. En nuestros días, en Pachiquitla, el lagarto se considera como un animal muy fuerte, y al untar su sangre en la espalda creen los indígenas que transmite fuerza a la persona que lo haga. Al repetir la misma acción con la parturienta, me hacen recordar y mirar, en esa densa niebla, la forma del mito de la diosa tierra, citado con anterioridad, y que en las fuentes se presenta como la imagen de un monstruo al que dividen por la espalda y en sus coyunturas tiene ojos y bocas que muerden. Tal vez esos ojos y bocas correspondan a su ser como cocodrilo, al que dividieron por la espalda y tenía ojos y bocas que mordían: la diosa llamada Tlalteutl (la tierra).

Es probable que ésta sea la razón por la que se ha utilizado la ceniza como una forma de reconocimiento y, a su vez, de correspondencia, ya que el niño es una extensión de su madre y así, lo anterior es una manera de evitar ser devorado por esa diosa, mujer, lagarto. Según mi interpretación, la mujer, al dar a luz, recrea el momento primigenio, en el cual este monstruo (especie de cocodrilo) con ojos y bocas es dividido por la espalda. En esta comunidad, cuando la mujer da a luz y le aplican su propia sangre en la espalda y posteriormente el carbón o la leche al niño, es porque probablemente signifique que, en ese momento, ella se convierte en el lagarto primigenio: la madre tierra.

El mito vive, el mito respira a través de diversos rituales y así es como se dibuja la silueta de la diosa. Así, a través de bordar mitos e historias, al caminar entre esa densa niebla se pueden reconocer sus influencias y así descubrir que esa diosa madre aún respira: ella se encuentra presente cada vez que una mujer sale de la niebla⁸ y da a luz en un rincón de la Huasteca.

⁸En la época prehispánica, cuando una mujer daba a luz se le comparaba con Quilaztli, la diosa madre quien era la patrona de las mujeres muertas en el primer parto (Sahagún, 1989:100).

Construyendo identidad de género

Dentro de la perspectiva de género es importante el estudiar a la mujer y al hombre y contextualizarlos en tiempo y espacio. Una de las formas que tenemos para comprender cómo se concebía el género en el mundo prehispánico es con los *huehuetlatolli*, que eran las enseñanzas que se transmitían de padres a hijos en momentos importantes de su vida. Es importante analizar la misma situación en ambos sexos, por ejemplo, en la exhortación que le hace el padre a su hijo y, en las mismas circunstancias, la madre a su hija. Si efectuamos un análisis comparativo, podemos ver que en lo que corresponde a ambos géneros no existen diferencias tan marcadas⁹ A su vez, si observamos las imágenes sobre este tema en el *Códice mendocino*¹⁰ encontramos que a una niña de tres años se le daba media tortilla de alimento para todo el día. Si sólo atendemos a este dato podemos caer en un juicio erróneo: suponer que por su sexo recibiría menor cantidad de tortilla. Sin embargo, cuando introducimos la situación del niño en las mismas circunstancias, observamos que el citado código señala que el de tres años también recibía media tortilla.

En cuanto a la delimitación de tareas de hombres y mujeres en el mundo prehispánico, gracias al *Códice borbónico* podemos conocer el nacimiento de la primera pareja humana y la delimitación de sus funciones. Esta pareja se forma con Cipactonal y Oxomoco. A él se le dan los utensilios para labrar la tierra y a ella, aparte de encargarle las labores del hogar, se le da el trabajo de la adivinación por medio del maíz. Esto significa que la mujer tendría en sus manos un control social muy grande, ya que ésta podría predecir lo que sucedería en las guerras, y en caso de enfermedades, podría saber si la persona moriría o no. También con este procedimiento sería posible encontrar las cosas, los animales o la gente perdida, y si se habiere robado algo, saber quién era el culpable.

⁹A la hija, su madre le pide: "Inclínate, baja la cabeza ante las personas, junto a la gente sé respetuosa, sé temerosa con ella"; mientras que al hijo, el padre le pide: "Humíllate, inclínate con respeto, baja la cabeza, sométete". *Huehuetlatolli*.

¹⁰José Corona Niñez, 1964.

Las creencias y tradiciones juegan un papel muy importante en la construcción del género, ya que a través de ellas se van dando los mensajes o características correspondientes a uno y a otro sexo. Se pueden observar distintas prácticas realizadas para ello; por ejemplo, si quieren tener un hijo del sexo masculino, comen una planta llamada *oquichpilli*, que está erguida y fuerte; en caso de que quieran una niña, toman esta misma planta pero la que tiene una parte suave como un holán y se llama *cihuatl*. De ahí se van forjando las características propias del hombre, como la fuerza física, y la ternura de la mujer.

Desde el momento en que una mujer siente que está embarazada, si sueña que le dan un machete o un pájaro es que va a tener un niño (guerrero), y si sueña que le dan un rebozo o aretes significa que va a ser una niña (dulce). Así vemos que desde este momento empieza la construcción de género. Hasta hace unos años, cuando la mujer daba a luz a un niño, la placenta era arrojada a un árbol lo más alto posible, con el propósito de que el niño aprendiera a subir a los árboles sin caerse, a recolectar la fruta. Cuando nacía una niña, en algunas ocasiones efectuaban el mismo procedimiento, aunque a veces aventaban la placenta a la barranca para que se la comieran los perros. Cuando se desprendía el cordón umbilical, si era de un niño¹¹ lo enterraban en un plátano macho, y si era de una niña lo enterraban en un plátano manzano.¹²

Se puede estudiar el papel que juegan los espacios femenino y masculino a través de observar algunos rituales. Una ceremonia que aún se efectúa en ocasiones, ocurre entre los tres y los cinco meses de vida del niño. El padre, con el niño en brazos, da siete vueltas alrededor de un árbol, le pone al niño, en la mano, un pequeño machete de madera y le va dando suaves golpes en la espalda con un mecate. Cuando terminan de dar las vueltas, el

¹¹En el mundo prehispánico, al ser humano correspondían papeles que debía seguir dependiendo de su sexo. Si era un niño, el cordón umbilical lo llevaban a los campos de batalla y lo enterraban “para que fuese aficionado a la guerra”. Si era una niña, se enterraba junto al fogón “para que la mujer fuera aficionada a estarse en casa y cuidar de ella”.

¹²Entre los indígenas se considera el plátano manzano como una planta fina, delicada, a diferencia del plátano macho, que es grande y tosco.

padre le dice que tiene que ser un hombre de provecho y trabajador y le enseña a usar el machete para el campo y el lazo para acarrear la leña. Después entra la familia en la casa a comer tamales. Éstos tienen que ser preparados de gallina, no de gallo, ya que niños y niñas saldrían coquetones. Por la misma razón, los tamales tienen que ser de frijol mayo y no de otro tipo, ya que consideran que éste crece derecho sin tener que moverse como una enredadera. Así se espera que tanto hombres como mujeres no se anden “enredando” con uno y otro sino que sean derechos. Cuando es una niña, la ceremonia se efectúa alrededor de su casa. La madre lleva a la niña en brazos y, con un traste para lavar ropa y una prenda, da siete pasos, se detiene, le muestra a la niña cómo lavar la ropa y cómo tiene que ser trabajadora y estar en el hogar. La partera le esparce agua. Cuando terminan de dar la vuelta a la casa, entran en ella a comer tamales.

En relación con el espacio que ocupan hombres y mujeres dependiendo de su sexo, se considera que entre los ocho y los nueve años ya tienen fuerte su *tonalli*¹³ y empiezan a ayudar en las tareas de la supervivencia, como acarrear leña y agua. A niñas y niños se les asignan tareas distintas. El niño acompañará al padre a la milpa, y la niña ya puede llevar en su cabeza ollas con agua, puede ayudar a moler el maíz y lavar la ropa, entre otras tareas. El siguiente cambio importante se da entre los 11 y los 14 años. Para la niña es muy importante, ya que se le prepara para ser mujer. Ella empieza a tomar lo que se considera el excremento de la luna¹⁴ para que tenga su menstruación. En algunas ocasiones, cuando tienen cerca de 14 años y ésta aún no se presenta, acuden a una curandera con un huevo de gallina joven que no esté manchado de sangre y brincan siete veces encima de él. En otros casos, llevan una ofrenda a la luna. En cuanto a los hombres, se lleva a cabo la siguiente práctica: le meten el dedo en la garganta para que tenga el cambio de voz. Luego, entre los 13 y los 16 años se casan las mujeres; los hombres lo hacen entre los 15 y 20 años,

¹³El *tonalli* es una de las tres almas que se consideraba que tenían los seres humanos en el mundo prehispánico y está relacionado con el calor y la energía.

¹⁴Al parecer, éste es una especie de mineral.

aproximadamente. No sólo el hombre decide con quién se casa; la mujer también puede hacerlo: le manda decir al hombre, y si él acepta, se casan.

Una de las formas que tienen mujer y hombre para enamorar a alguien es por medio de las plumas de colibrí. Para enamorar a una mujer, las plumas se embarran en un pan, el cual se frota en la piedra fija del fogón,¹⁵ así como en las ollas de la sal y de la cal, las cuales nunca deben moverse de lugar. Al efectuar estas prácticas, principalmente en los objetos que deben conservarse inmóviles, se pretende que la mujer desee permanecer en su casa, dedicada a las labores que le corresponden. Este pan se lo dan a comer a la mujer que quieran enamorar. Si es hombre a quién se desee enamorar, deberá frotarse una pluma de colibrí en un pan o algo dulce, y con éste se tocará el sitio donde el hombre recarga su cabeza para dormir. En algunas ocasiones se añade a esta práctica el que la mujer frote con el pan sus regiones axilar y púbica y le dé a comer de este pan al hombre al que quiera enamorar.

A una mujer se le pide que sea discreta, recatada, que no mire a los hombres ni hable con ellos, que no camine como una “loca” y que su tono de voz sea suave. En relación con su apariencia, se le exige que no se pinte. Una mujer debe saber moler el maíz y hacer tortillas, e ir por agua al pozo y lavar la ropa. Se espera que se mantenga virgen hasta su matrimonio. La mujer no debe salir de noche. A los hombres se les pide que sean trabajadores y honrados, que respeten a las mujeres, que no les peguen y que las mantengan y no se emborrachen. Frecuentemente también se espera que lleguen castos al matrimonio.

En relación con la tenencia de tierra, generalmente, el hombre posee de una a tres hectáreas. La mujer no tiene derecho a la tierra. Si se casa con un hombre de fuera de la comunidad, sus hijos no pueden vivir en ésta ya que no hay tierras para ellos. Y en cuanto al sueldo que reciben mujeres y hombres en la milpa, se le paga casi el doble al hombre que a las mujeres y los niños.

En relación con la organización política se rigen por tres jueces, los cuales son electos cada año por los miembros de la comu-

¹⁵Hay tres piedras, de las cuales una se mantiene fija.

nidad y siempre son hombres, aunque a últimas fechas, uno de los jueces estaba en estado de ebriedad la mayoría del tiempo, por lo que su esposa ejercía las funciones que a él le correspondían, pese a las críticas de la mayoría de los hombres en esta comunidad. A manera de síntesis, se puede observar que entre las diferencias y semejanzas entre mujeres y hombres en Pachiquitla destacan la propiedad de la tierra, el sueldo que reciben hombres y mujeres y el papel que juegan en la organización política.

Camino de conclusión

En este trabajo he tratado de demostrar, con una perspectiva de género, cómo en la comunidad indígena de Pachiquitla, a través de bordar mitos e historias antiguas, se puede recomponer y entender la trascendencia que tiene la idea de que para ser mujer hay que ser madre. Al observar el sistema de creencias y tradiciones de esta comunidad en particular, he podido identificar distintas prácticas con raíces muy profundas en el mundo prehispánico. Conocer las características y propiedades que los indígenas les dan a algunas de las plantas y animales que utilizan en sus rituales resulta importante para entender de forma indirecta cómo se fueron construyendo las relaciones de género en esa sociedad. Finalmente, al adentrarnos en sus rituales, podemos conocer la manera en que en Pachiquitla se manejan los espacios femenino y masculino, que hoy en día corresponden a lo que denominamos espacios privados y públicos.

Bibliografía

- Corona Niñez, José, *Códice mendocino*, vol. I, México, AMA y Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.
- Garibay K., Ángel María, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del s. XVI*, cuarta edición, México, Editorial Porrúa, 1985.
- Giddens, Anthony, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, traducción de Pedro A. Fuentes, Madrid, Editorial Taurus, 2000.
- Lamas, Martha, *La bella (in)diferencia*, México, Siglo XXI Editores, 1991.

- Lagarde, Marcela, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Madrid, Editorial Horas y Horas, 1996.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, segunda edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, ils. (p. vi) (Serie Antropológica, 39).
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, advert. de fray Joan de Domayquia, sacados de cartas y otros borradores del autor, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tomos I y II, segunda edición, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza Editorial Mexicana, 1989.
- Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia II*, traducción de Mariana Frenk, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Serna, Jacinto de la, *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, tomo X, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.



Sexualidad y género: La unidad de lo femenino y lo masculino como símbolos de reproducción y fertilidad entre los aymaras del norte de Chile¹

Ana María Carrasco Gutiérrez^{**} y Vivian Gavilán Vega^{***}

Introducción

La sexualidad humana se ha constituido en objeto de estudio de las ciencias sociales sólo en las últimas décadas, a partir de lo cual se constata que ésta, lejos de instalarse únicamente en el orden biológico, está mediada por las concepciones culturales y condiciones sociales que las sociedades construyen a través de su historia. La sexualidad constituye una dimensión de la realidad sociocultural y sociohistórica que opera, junto a otras dimensiones, determinando dinámicas específicas, tanto institucionales como de los individuos concretos. Así, en tanto las concepciones como las prácticas sexuales forman parte de un sistema social e ideológico que valida y dirige el comportamiento de los miembros de la sociedad, se abre un espacio de interés para la antropología social, en donde el género, como categoría analítica, brinda un marco para su investigación.

¹La información contenida en este trabajo corresponde a avances de investigación del proyecto Fondecyt núm. 1020507, La Construcción Social y Simbólica de la Sexualidad en Mujeres y Hombres Indígenas y No Indígenas en el Norte de Chile.

^{**}Antropóloga e investigadora adjunta en el Departamento de Arqueología y Museología en la Universidad de Tarapacá en Arica (UTA).

^{***}Antropóloga e investigadora del Centro de Investigaciones para el Desarrollo del Hombre en el Desierto.

En el norte de Chile, el tema de la sexualidad no ha sido estudiado desde el punto de vista antropológico, menos aún desde una perspectiva de género. Sin embargo, diversos aportes desde la historia o etnología de comunidades andinas contemporáneas se refieren a la reproducción biológica y social y a la sexualidad de mujeres y hombres como metáforas para comprender tanto el orden cósmico como el social. Asimismo, estudios específicos sobre religiosidad aymara han contribuido a un mayor y mejor entendimiento de las concepciones que miembros de esta cultura tienen sobre la sexualidad humana.

En este estudio nos interesa presentar resultados de una investigación en curso sobre cómo la sexualidad aymara, inscrita en una particular cosmovisión, se relaciona con los modelos de género provistos por el discurso y prácticas de índole religiosa, entregando significados que orientarían diferencialmente el accionar sexual de mujeres y hombres.¹

En la primera parte del trabajo definiremos brevemente la aproximación teórica con la cual abordamos el problema, mientras que en la segunda nos referiremos a las concepciones aymaras acerca del sexo, sexualidad y reproducción, y a las representaciones de lo femenino y lo masculino.

Desde donde nos situamos: El sexo, la sexualidad y el género

La relación entre sexo, sexualidad y género es compleja debido a que los conceptos de género cuestionan el carácter determinante del sexo biológico como explicativo de las características diferenciales atribuidas a los distintos sujetos. En la teoría sociológica, el debate ha estado centrado en cómo delimitar lo biológico de lo sociocultural, haciéndose hincapié en el peligro que puede producirse al restringir el sexo a la biología, ya que se pierde de vista cómo cada cultura piensa esa “marca” del cuerpo, así como el significado simbólico diferencial que le otorga y que permite la cons-

¹El trabajo de investigación se basó en 40 entrevistas a personas aymaras de diferentes opciones religiosas y edades, residentes en las zonas rural y urbana. Nuestra participación en los rituales más importantes de las comunidades a través de más de 15 años en la región fue, igualmente, de gran utilidad.

trucción asimétrica, supuestamente natural, entre hombres y mujeres. Una conclusión obvia de este enfoque es que habría que pensar esta relación en términos de constructos sociales. La hipótesis central será entonces que el sexo biológico siempre ha sido objeto de elaboraciones sociales independientemente de los descubrimientos propios de la biología o de la medicina. El sexo y la sexualidad no siempre han sido pensados, ni vividos, de la misma forma.

Pero, como varias estudiosas del tema lo han planteado, el debate no termina aquí. En palabras de Lamas (2002:16), el problema es que la visión constructivista de la naturaleza humana ha eludido tanto lo biológico como lo psíquico. Esta concepción sugiere que el especial interés puesto en la perspectiva de género ha promovido el voluntarismo en relación con la diferencia sexual, sin considerar ni los datos biomédicos ni los conceptos psicoanalíticos de pulsión, deseo e inconsciente.

Por su parte, Moore (1994) señala las dificultades para elaborar el género como concepto. Sostenía que éste fue definido como una construcción social bajo la idea de que no está determinado por la biología. Asimismo insiste en que no sólo la cultura y la biología, sino las relaciones entre ellas, son conceptos histórica y culturalmente variables. El problema radicaba, según ella, en que la elaboración de las determinaciones sociales del género en su especificidad necesitaba dejar las relaciones entre sexo y género muy subteorizadas, pero que a partir de Foucault habían surgido dos tendencias.

Por un lado, la distinción entre sexo-género en el discurso antropológico le resta valor a la biología. Por el otro, y seguido de lo anterior, no es posible asumir que necesariamente el sexo biológico binario provee en todas partes la base universal para las categorías masculino y femenino. Si el género es culturalmente variable, lo son también las categorías de las diferencias sexuales (Moore, 1994:13).

Más tarde, ella reafirma la confusión entre las conexiones entre sexo y género, planteando que el aspecto problemático de la discusión redundaba en una abstracción de los cuerpos sexuados bajo la forma de diferenciación binaria (Moore, 1999). Por lo tanto, una de las opciones posibles para salir de los planteamientos

en boga a inicios de los noventa fue centrar la atención en la relación entre sexo y género, esto es, entre cuerpos sexuados y representaciones culturales. De este modo, el sexo volvió a ser comprendido como el producto de un discurso regulativo del género, en el que la superficie de los cuerpos está diferencialmente marcada y cargada de significación. En su propuesta, J. Butler (1990) argumenta la inestabilidad de la categoría analítica sexo-género. El género es visto como eje del proceso de identidad al estructurar la subjetividad, pensada no como una estructura fija de relaciones (género performativo). Así, los géneros serían un proceso. Ellos se hacen y se resignifican; no tienen un origen ni un fin. Para Moore, entonces, Butler entiende el sexo como el efecto de los discursos regulativos del género, asumiendo que tales discursos se imponen a una heterosexualidad compulsiva, cayendo en una visión esencialista de la agencia y la subjetividad (Moore, 1999:155).

En la actualidad, los resultados de las investigaciones desde la ciencia biológica nos indican que existirían al menos tres tipos distintos de sexo: el morfológico, el genético y cromosómico (*Cfr.* Money, 1986). La institucionalidad científica se ha apropiado de la distinción entre sexo y género, definiendo sexo como la clasificación de los entes vivos en machos y hembras, de acuerdo con sus órganos reproductivos y las funciones asignadas por su determinación cromosómica. Género, en tanto, es definido como la autorrepresentación de las personas a partir de su presentación individual (Institute Medicine, citado por Lamas, 2002:17).

Visto así, los datos biomédicos nos permiten afirmar que el carácter binario y excluyente del sexo entre los seres humanos varía según el nivel de análisis en que nos situemos. Se descubre así que el par hombre/mujer tiende a ser un continuo entre dos polaridades, donde el sitio exacto del corte no es tan claro. Pero esta maleabilidad de lo biológico tiene límites; llegado el momento, los seres son definidos, sin duda, sexualmente, desde un punto de vista biológico. Sobre esta definición sexual, la interacción social a que sea expuesto el nuevo ser irá determinando la construcción de su identidad psíquica y social, el proceso de adquisición de su identidad, rol y orientaciones sexuales; es decir, la definición de su sexualidad, “[...] el conjunto de las maneras muy diversas en

que las personas se relacionan como seres sexuados con otros seres sexuados, en intercambios que, como todo lo humano, son acciones y prácticas cargadas de sentido" (De Barbieri, 1992:111-128).

Desde la perspectiva de los estudios sociales, el sexo biológico puede o no corresponder al asignado, pero siempre hay una rotulación. Siempre hay sexos distintos y se pertenecerá a uno de ellos. Esta pertenencia al sexo masculino o femenino será la base de la identidad de género, ya que el medio social tratará a ese sujeto como perteneciente al género que le fue asignado, entregándole todo el bagaje cultural en torno a los significados del ser hombre o mujer y el tipo de relaciones que podrá establecer con los otros u otras (Lamas, 2002:24). Asimismo, la sexualidad, si bien es orientada por las atribuciones culturales a los sexos-géneros, será una construcción social en torno a la cual los sujetos sociales se van definiendo durante su vida. De acuerdo con Godelier (1986:45), "[...] el entramado de la simbolización se hace a partir de lo anatómico y de lo reproductivo; todos los aspectos (económicos, sociales y políticos) de la dominación masculina se explican por el diferente lugar que ocupa cada sexo en el proceso de la reproducción sexual".

En el contexto de este debate, partimos del supuesto de que el concepto de género como herramienta analítica aporta una base teórica y conceptual para conocer las asociaciones simbólicas de las diferencias sexuales. Si entendemos la cultura como un entramado de símbolos y al género como una parte de éste, asumimos que podemos acceder a los significados que mujeres y hombres aymaras concretos otorgan a estas diferencias. Asimismo, si entendemos la cultura como resultado y mediación, se comprenderá que estos significados son constructos históricos y que los sujetos perciben la vida a través de lentes que les proporciona su cultura (Lamas, 2002). En palabras de Harris, "[...] en muchas sociedades se establecen vínculos simbólicos entre el género y otros aspectos de la vida cultural" (Harris, 1988:29). De esta manera es posible estudiar los símbolos construidos en torno al género como elementos que arrojan luz respecto de otras esferas de la vida social. Asimismo es posible encontrar nociones relacionadas con los conceptos y las ideas acerca de lo femenino y lo masculino en diferentes áreas de la vida de un pueblo.

La unidad de lo femenino y lo masculino como símbolos de reproducción y fertilidad

Entre los aymaras del norte de Chile ha sido posible advertir una compleja representación de la relación entre sexo, sexualidad y género. Para comprender los significados culturales que ellos asignan a estos conceptos es preciso conocer las representaciones que hacen de la naturaleza del cuerpo humano y de su reproducción.

Antecedentes empíricos nos indican que la reproducción humana es entendida como la unión de dos sustancias esenciales, provenientes de dos cuerpos concebidos por su diferencia: la sangre menstrual de la mujer y el semen del hombre; la idea siempre presente es la de los aportes diferenciados de los sexos a la concepción del nuevo ser. A su vez, el período menstrual femenino y la fertilidad están asociados a la luna nueva o llena,² con lo que se marca la temporalidad del deseo y su fruto.

Por otra parte, el sexo del nuevo ser humano es definido, durante el coito, a través de una competencia sexual establecida entre mujeres y hombres, esto porque entre los aymaras, la definición del sexo está determinada por la fuerza de las partes en el momento de la relación sexual. Si el hombre “está más cargado”, nacerá una criatura de sexo masculino. Al contrario, “si la mujer es más fuerte”, nacerá una “mujercita”. Ahora, el desarrollo corporal de este nuevo ser es diferenciado tanto en lo que respecta al tiempo de gestación como en relación con sus características particulares. Así, el tiempo de gestación es variable, considerándose el desarrollo del feto masculino algo mayor que el femenino. Se piensa, además, que el feto de sexo femenino formaría primero las manos, a diferencia del masculino, que formaría la cabeza. Los vientres más duros y en punta se identifican con la gestación de un varón, quienes dentro de la barriga serían más inquietos, con mayor movilidad y más pesados. En el caso de las niñas, el vientre es aplastado, redondo y se siente blando; son más tranquilas y livianas.

La forma de representar los sexos y las diferencias sexuales configuran límites imprecisos entre biología y cultura. Los cuer-

²El ciclo menstrual de las mujeres se asocia al ciclo lunar y son los períodos de luna nueva y llena los que se consideran de extrema fertilidad.

pos son diferenciados de una manera compleja. No se trata sólo de diferencias presentes en los genitales externos ni de los aparatos reproductivos, sino de su fisiología en general (Bastien, 1996). Se trataría de dos cuerpos naturalmente diferentes, desde el efecto que produce el orgasmo en la definición de los sexos, hasta su constitución ósea y orgánica. Todo esto surge durante la gestación. Las representaciones de los cuerpos crean particularidades marcadas para cada uno de ellos en términos binarios. Cada biología y fisiología se distinguen por su álder, que se precisa para la reproducción y la fertilidad, mas no para la sexualidad. La sexualidad entre homos es posible en el ámbito de los seres tutelares y entre éstos y las personas, mas estas relaciones “no dan los frutos esperados”. Lo mismo sucede con aquéllas ocurridas entre seres de naturaleza distinta, como son las que se dan entre personas del presente y las divinidades, relaciones que arrojan seres anormales. Por ejemplo, es frecuente escuchar a las mujeres aymaras de mayor edad hablar sobre otras formas excepcionales de embarazo, producidas por seres sobrenaturales que habitan en los campos, hecho que ocurre comúnmente cuando las mujeres se quedan dormidas en los cerros y engendran fetos con características de animales (lagartos o sapos). Esto se relaciona también con la “braveza” sexual de las deidades tectónicas (*waynas* o cerros jóvenes), las cuales también pueden violar a hombres.

De acuerdo con los datos recopilados, los contenidos de los espacios sagrados y profanos difieren de los propiamente judeocristianos. Y a pesar de tratarse de una cultura subordinada a la cristiana no indígena y a la existencia de procesos históricos de cristianización y de incorporación a la sociedad nacional, existe cierta resistencia a adoptar, de manera simple y directa, los contenidos culturales externos. Éstos nos muestran la existencia de concepciones alternativas respecto de la biología del cuerpo humano y sus diferencias, las que expresan la capacidad de los aymaras como agentes sociales, pues la influencia cultural y el poder de los significados de género de las sociedades colonial y republicana han estado permanentemente siendo resignificados por ellos. En este contexto de significaciones, la sexualidad, pensada como una dimensión de los cuerpos humanos que los reproduce bioló-

gica, social y simbólicamente, no se excluye del contexto religioso sino que forma parte del sistema de creencias y cosmovisión.

La referencia a la sexualidad de lo femenino y lo masculino, la unidad de lo femenino y lo masculino como símbolos de la reproducción y fertilidad es posible observarla a través de los rituales. Los ritos agrícolas, los ganaderos y los carnavales presentan como centro de las representaciones la fertilidad y reproducción. Éstos incluyen actos simbólicos de la cópula entre ambos sexos-géneros para producir y reproducir la fertilidad, el bienestar, la riqueza y la felicidad. Se espera que a través de esta unión sexual exitosa de lo masculino y lo femenino, del hombre y la mujer, se contribuya a la reproducción de la vida, del tiempo y del espacio. Se espera reestablecer el orden de las relaciones entre mujeres y hombres, entre grupos sociales (las *sayas*), entre divinidades (Inti y Pachamama, Mallkus y T'allas), entre el mundo de arriba (Araj Pacha) y este mundo (Aka Pacha).

En los ritos propiciatorios, lo masculino es asociado a la fecundación: Inti, rayos, relámpagos, la lluvia, las altas cumbres, el semen, la semilla, la piedra son elementos que representan una de las partes necesarias. A su vez, lo femenino es asociado a la fertilidad: Pachamama (representada por una matriz contenedora que posibilita la vida), la sangre, lo de abajo, la tierra y la pampa constituyen los componentes de lo femenino, la otra parte de lo fecundo, que además es igual a nutrición (Gavilán, 2001).

El momento inicial de los ritos propiciatorios, en la noche, con luna llena y referido a los *achachilas* (Mallku-T'alla)³ representa el vínculo con el pasado. La luna, Mallkus y T'allas, asociados a

³Otras entidades, principales destinatarias de los rituales, son los *uywiris*, que se ubican en el Aka Pacha. Éstos se denominan como Mallku-T'alla o también *achachilas* (antepasados), tienen nombres propios y residen en cerros, ojos de agua, piedras o montículos. Tienen sexo-género, comúnmente son pareja o matrimonio y pueden tener hijos. En las ceremonias siempre son recordados en pareja, a pesar de encontrarse solos. Sus capacidades sexuales son un atributo que también resalta. Su alimento preferido es la sangre. Si no se les recuerda, castigan a través de signos como enfermedades, sequías, baja producción agrícola o ganadera. Estos castigos pueden expresarse también a través de devorar animales o personas, referencia que se define como hambre y (o) sed de los seres tutelares. Otra característica importante de estos seres es su presencia nocturna; normalmente son convocados a la medianoche y vistos con luna llena.

Pachamama, simbolizan la fertilidad y lo femenino como parte de la reproducción social y biológica de la comunidad.

La siembra, explicada en la expresión “embarazar la tierra”, se refiere al dominio del entendimiento sexual. Se dice al sembrar: “*Quepinchuri*”, que la semilla sea cubierta igual que la situada en un cuerpo femenino y “*Jilpan*”, que crezca como crece el *sullu* o feto humano. Así como sólo en tierra fértil crecen las plantas, sólo en una matriz fértil se desarrolla el feto. Lo femenino, o la mujer, hace posible la vida por su capacidad de nutrir a través de la sangre, y lo masculino, o el hombre, instala la semilla que la fecundará.

La concepción humana, tal como ya lo mencionamos, se produce por la mezcla del semen del hombre y la sangre de la mujer en el momento de la menstruación. De aquí que el período menstrual sea considerado como el momento más fértil de ésta. Éste es el instante en que la matriz se abre, momento único de recepción para fecundar. Pero la fertilidad máxima de la mujer será al término del sangrado. El instante de la fecundación, momento en el que el hombre decae, podría sugerir la marcación de lo femenino, mas no la ausencia de lo masculino. Las representaciones rituales marcan a Pachamama o Mallku-T’alla, entendida como cuerpo masculino y femenino, y en el instante de la germinación, lo masculino está dormido. La manipulación ritual incluye sangre y semilla, hojas de coca, *kopala*, todos productos vinculados a la fertilidad. La sangre del sacrificio animal es otorgada para dar fuerza a la matriz que permitirá la germinación. Por otra parte, Mallku-T’alla representan, en el nivel de los antepasados, entidades dadoras de vida. Éstas, pertenecientes al mundo de los demonios, como se les caracterizó a partir de la influencia cristiana, representan el pasado abundante, la fertilidad que requiere el presente para vivir el futuro. Así, lo que provoca la germinación o la concepción provendría desde las entrañas, de lo tectónico (Cfr. Martínez, 1990, y Platt, 2003).

El ciclo anual del proceso agrícola para los aymaras se inicia en agosto, año nuevo y período fértil de Pachamama, que se abre para recibir ofrendas y ofrecer fertilidad y abundancia a sus devotos. La vida comienza simbólicamente recordando a Mallkus y T’allas, reciprocando sus bondades con sangre, alimentos y chi-

cha en un banquete compartido. El lugar de la ofrenda (el medio de la chacra, del corral, del cerro, concavidad) parece representar la matriz y las entrañas, parte central de un ser vivo o un cuerpo humano desde donde surgen la sangre y la grasa. La tierra se abre, tiempo del deseo masculino y femenino (Mallku-T'alla) en la temporalidad anual; la luna nueva, tiempo del deseo femenino en la temporalidad mensual; el sol naciente, deseo masculino en la temporalidad diaria; el ciclo menstrual, tiempo del deseo en las mujeres.

La tierra, Pachamama, simbolizada como cuerpo, algo así como una configuración uterina (Martínez, 2001), explicaría el lugar redundante de las ofrendas. El cuerpo sería tanto femenino como masculino; matriz de ambos cuerpos que en el momento de la fecundación resalta la dimensión femenina, con capacidad de nutrir y contener la vida iniciada también gracias a la sustancia masculina. De aquí, el deseo sexual femenino y el masculino serían el inicio del proceso de reproducción, cuya germinación depende de la vitalidad sobrenatural promovida por las deidades.

Haciendo referencia a la organización social y espacial de la comunidad, podemos decir que ésta también es pensada simbólicamente en términos de género. Cada una de las mitades (*arajj saya* y *manqha saya*, organización espacial y social de la comunidad) contienen implícitamente referencias sexuales y en relación asimétrica (mayor o menor prestigio y poder). Éstas se concebirían como una ampliación a mayor escala del modelo provisto por la pareja humana, la cual estaría constituida por dos individuos distintos y diametralmente opuestos en su polaridad sexual y sus atributos. Esta oposición se resolvería a través de la cópula, comunión entre macho y hembra. Así, las parcialidades, concebidas simbólicamente en términos de género, se unen en un acto sexual también simbólico: el *tinku*, combate ritual entre la mitad masculina y la femenina.

Las fiestas de carnaval o “floreo de la gente” son por definición el espacio de reproducción social de la comunidad. En las ceremonias que ocurren durante tres días de fiesta surge la organización espacial y social de la *marka* (pueblo central), en torno a las mitades: *arajj saya* y *manqha saya*. En ella se pone en escena la adscripción

ción y pertenencia a un grupo social específico y se recuperan las tradiciones y costumbres legadas por los antepasados. Ambas mitades tienden a la endogamia y se conciben en una relación de jerarquía: *arajj saya*, concebida como masculina, posee mayor prestigio; *manqha saya* posee menor prestigio y es simbolizada en términos femeninos. Cada una de las familias posee casas en la *marka*, que está organizada espacialmente también en mitades. De esta manera, durante los carnavales, los grupos y comparsas se conforman por mujeres y hombres de ambas partes, los que se relacionan permanentemente mediante juegos de intercambio y competencia siempre referidos al dominio sexual. En uno de los días de festividad compiten ambas mitades a través del lanzamiento de membrillos entre los hombres y hacia las campanas de la torre. En este acto puede ganar la mitad de arriba (masculina) o la mitad de abajo (femenina); pueden hacer tocar la campana hembra o la campana macho. Si gana la parte femenina, se dice que va a ser un año abundante y productivo; si gana la parte masculina, habrá entonces escasez. Esta misma relación la hallamos en el sexo de los bebés. Si el primer bebé de una pareja es mujer, se augura fertilidad para la nueva unidad doméstica, y si nace un hombre, ésta tendrá un camino difícil y deberá desplegar mayores esfuerzos en su trayectoria social y económica. Así, en el dominio de la sexualidad, tanto la mujer y lo femenino como el hombre y lo masculino se representan activos sexualmente y fértiles, con cuerpos diferenciados esencialmente.

De igual manera, el cosmos y las divinidades, representadas en categorías de sexo y género, adquieren las características anteriores. Simbólicamente, se destaca la unidad sexual de ambos, lo que marca el éxito de esta unión. En este sentido, serían la fertilidad promovida por el deseo de ambos sexos y la gestación o germinación de una nueva vida las que adquieren importancia en la reproducción de los comuneros, de la comunidad y del cosmos. Sin embargo, uno de los signos interpretados como la unión exitosa de las sustancias aportadas por ambos para producir la fecundación es el sueño y cansancio del hombre, que lo hacen dormir, signo que alude a la presencia de la mujer y la ausencia, sólo temporal, del hombre.

Pero a pesar de esta clara diferencia entre los cuerpos, la sexualidad no se opone de igual modo. Los antecedentes confusos en cuanto a la orientación sexual de algunas de las deidades más importantes identificadas se refieren a tendencias bisexuales o a contenidos andróginos.⁴ Dada la insistencia en los fluidos de los cuerpos en la reproducción (que se expresa en los rituales y en las ideas acerca de la concepción humana y agrícola), las diferencias parecen radicar en las “entrañas” y sus productos, dinámica que hace posible, en última instancia, lo sobrenatural: las divinidades, quienes se reproducen a partir de su sexualidad ambigua. En este sentido, la categoría sexo en sí misma –o podríamos decir, exclusivamente– perdería relevancia para la construcción del género, mientras cobrarían importancia los cuerpos biológica y fisiológicamente diferentes. La no separación entre los dominios religiosos y biológicos y la forma de elaborar la relación entre cuerpos sexuados y representaciones simbólicas de éstos nos ponen ante la cuestión de qué tanto el sexo (cuerpos sexuados) como sus simbolizaciones forman parte de constructos culturales. La propuesta de Moore (1994) que postula que la relación entre cultura y biología corresponde a conceptos histórica y culturalmente variables como las relaciones entre ellos, adquiere relevancia. Esto implicaría que dejar el sexo (cuerpos sexuados) a la biología, y las representaciones culturales de éstos al género, no proporciona una solución teórica.

Las categorías hembra-macho y femenino-masculino, base del pensamiento aymara, son mediadas por la sexualidad en el contexto de la reproducción biológica y social, y ésta se explica por

⁴La dualidad masculino-femenino se manifiesta en la religiosidad a través de la presencia de parejas sexuales entre las deidades aymaras. Éstas se ubican en dos ámbitos del cosmos: Aradj Pacha o Mundo de Arriba y Aka Pacha o Este Mundo, ambos espacios signados por uno de los géneros: arriba-masculino, abajo-femenino, aunque ello no implica necesariamente la ausencia de parejas en el mismo nivel. Una de las principales divinidades es Pachamama, entidad de alto *status* que se ubica en Aka Pacha. Sus atributos se refieren a una entidad femenina y madre, asociada a la fertilidad, pero no aparecen entidades masculinas conviviendo con ésta. Parece ser concebida como una figura femenina que contiene lo femenino y lo masculino, lo divino y lo diabólico, aludiendo así a la unidad de lo femenino y lo masculino como símbolo de la fertilidad y reproducción.

cuerpos “naturalmente” diferentes que permiten construir los géneros femenino y masculino, a mujeres y hombres y sus relaciones. Es el ámbito de la sexualidad heterosexual. Aquí las metáforas que explican la fecundación nos hablan de sexos activos. El deseo femenino, a través de la vagina, permite la extracción del semen, pero también éste, en el encuentro con los fluidos femeninos, produce la gestación. Junto con esto, sería el clímax (del hombre o de la mujer) el que incidiría en el sexo del nuevo ser.

En el espacio de la sexualidad, el hombre y la mujer, lo femenino y lo masculino, no parecen estructurarse en una relación de jerarquía. Tampoco sería el caso de la reproducción o fecundación, a pesar de que el aparato reproductivo de la mujer esté marcado (persistencia de la configuración uterina). La reproducción biológica y social del individuo se entiende de la misma forma que la reproducción del grupo doméstico y su comunidad. Se recurre, así, a la reproducción sexual de los cuerpos diferenciados en distintos dominios de la realidad social. Significar la organización social y espacial de la comunidad, la cosmogonía y a los seres tutelares bajo los signos de femenino y masculino implica un recurso reiterativo de marcar las diferencias sexuales como el centro de la dinámica social.

Si siguiéramos a Godelier (1986), deberíamos concluir que la simbolización de los cuerpos de hombres y mujeres y de la reproducción humana entre los aymaras nos indicaría que la dominación masculina se explica por el prestigio que se le otorga a estos componentes en la reproducción sexual. Pero las categorías de la diferencia sexual distan de ser simples. Las asociaciones de lo femenino y la mujer refieren a una diversidad de elementos que a nuestros ojos parecen extraños debido a lo que el sentido común nos indica en nuestra cultura. Por otra parte, y aun con el carácter preliminar de estas interpretaciones, deberíamos asumir que las categorías de la diferencia sexual revelan una diversidad de aspectos de los cuerpos humanos y no sólo el aparato genital. Además, el hecho de que es la sexualidad heterosexual la que produce, la que es fértil, hace que tanto el cuerpo femenino como el masculino sean de importancia central. Ellos parecen situarse en planos diferenciados pero iguales. En este sentido, las fuentes de

prestigio y poder no se ubicarían en este nivel. En otras palabras, la posición que ocuparía cada sexo en la reproducción en este grupo no explicaría las relaciones de poder existentes entre ambos. Nótese la existencia de seres tutelares femeninos “fuertes sexual y socialmente”, a quienes rinden culto hasta hoy y que aparecen en los mitos y leyendas en todos los Andes.

Podríamos concluir, así, que en el pensamiento aymara, la unidad de cuerpos distintos, gobernados simbólicamente por fuerzas divinas diferenciadas en términos de sexo-género, es la clave de la vida y su reproducción. Esta unidad puede ser activada por la sexualidad de los cuerpos. No obstante, ni la sexualidad humana ni la divina están referidas solamente a lo heterosexual sino también a lo bisexual; no únicamente a las relaciones entre seres humanos sino también a las que se dan entre las divinidades y entre éstas y los anteriores. En este contexto, la sexualidad entre homos cabría dentro de las opciones posibles, a pesar de no contener la finalidad de la reproducción biológica, meta que al parecer se persigue en cada acto simbólico.

De este modo, los avances presentados nos muestran que las ideas acerca del cuerpo remiten a una esencialidad “biológica”. Sobre la base de esta esencialidad y de las ideas acerca del cuerpo, sexo y la sexualidad femenina y masculina se construyen las representaciones de cada género. De esta manera, podríamos proponer la hipótesis de que así como en la población no indígena se tendió y se tiende a basar el género en representaciones de las diferencias sexuales “naturales”, entre los aymaras sería el carácter esencialista de las diferencias de los cuerpos de mujeres y hombres el que limitaría las posibilidades de transformación en las relaciones de poder entre los géneros. El hecho de afincarlo en el orden de la naturaleza dificultaría el debate o el diálogo tanto al interior de los grupos étnicos como en su exterior, especialmente en el movimiento de mujeres, pues a pesar de asignar una mayor complejidad a lo femenino en la reproducción sexual y social de la comunidad, se construyen relaciones de poder a partir de la valoración dada a sus componentes en términos de prestigio y de desigualdades sociales, tales como la violencia en contra de las mujeres o su exclusión de los principales medios de producción.

Reflexiones finales

Entre los aymaras, las referencias a la sexualidad de lo femenino y masculino como simbolización de la fertilidad y reproducción son frecuentes. Los antecedentes recogidos indican que ésta es entendida como la unión de dos sustancias esenciales provenientes de dos cuerpos biológicamente diferenciados. El período menstrual, asociado a la luna nueva o llena, marca la temporalidad del deseo y su fruto. A la vez, la competencia sexual establecida entre mujeres y hombres en el coito define el sexo del nuevo ser humano, el que tiene desarrollos corporales diferenciados que remiten tanto al tiempo de gestación como a sus características particulares.

Los rituales de las fiestas de carnaval también simbolizan la fertilidad a través de la unión de ambos sexos y competencias entre las mitades representadas como femenino-masculino, que definirán a uno de ellos como ganador. Si éste es femenino, entonces el año productivo será abundante; si es la parte masculina, habrá un año de escasez y dificultades. Así, en el dominio de la sexualidad, tanto la mujer y lo femenino como el hombre y lo masculino se representan como activos sexualmente, fértiles y con cuerpos diferenciados esencialmente. Por otra parte, el cosmos y las divinidades, que también son representados en categorías de sexo y género, adquieren características similares. La importancia otorgada en la reproducción de los comuneros, de la comunidad y del cosmos se marca simbólicamente a través de la unidad sexual de partes diferenciadas y del éxito que se obtiene de esta unión, que se manifiesta mediante la gestación de una nueva vida, en la que se reconoce una presencia femenina más fuerte o, al menos, permanente.

Si las diferencias entre los cuerpos, sexos-sexualidad y géneros son esenciales —es decir, se fundan en la naturaleza biológica diversa de ambos—, conocer a profundidad las ideas aymaras del cuerpo humano, su sexualidad y sus variaciones resulta fundamental.

Por otra parte, es aún tarea pendiente comprender cómo estas ideas otorgan una base sobre la cual se construyen las diferencias sociales entre ambos géneros y cómo estas ideas y prácticas se relacionan con otro conjunto de ideas e instituciones. El matrimo-

nio y la familia son las instituciones a través de las cuales la sexualidad de mujeres y hombres es normada. Ello implica reglas que se refieren a dimensiones éticas, morales, jurídicas, económicas y de poder que rigen el comportamiento de sus miembros. Éstas aluden tanto a una institucionalidad propia de las comunidades como a la vigente en el país. La cuestión es entonces ver también el funcionamiento de las normas y valores.

Bibliografía

- Barbieri, Teresita de, "Sobre la categoría género. Una introducción teórica metodológica", *Fin de siglo. Género y cambio civilizatorio*, Isis Internacional, 1992, pp. 111-128 (Ediciones de las Mujeres, núm. 17).
- Bastien, Joseph, *La montaña y el cóndor*, Hisbol, La Paz, Bolivia, 1996.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse y Olivia Harris, "Pacha: En torno al pensamiento aymara", en Bouysse-Cassagne, Thérèse, *et al.*, (eds.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, Hisbol, 1987, pp. 11-57.
- Butler, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversión of Identity*, Routledge, Londres, 1990.
- Carrasco, Ana María, "Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras del norte de Chile", *Chungará*, vol. 30, núm. 1, 1998, pp. 87-103.
- Cereceda, Verónica, "Semiologie des tissus Andins: Les talegas d'Isloga", *Annales*, vol. 33, núms. 5-6, 1978, pp. 1017-1035.
- Dalles, Luis, "La Miska", *Allpanchis: Ritos agrícolas y ganaderos del sur andino*, vol. 3, 1971, pp. 28-33.
- Gavilán, Vivian, *Los rituales propiciatorios de la vida. Un ensayo de comprensión de las formas simbólicas del género en las comunidades aymaras del norte de Chile*, Arica, Chile, Taller de Estudios Andinos, 2001 (Documentos de Trabajo).
- Godelier, Maurice, *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Editorial Akal, 1986.
- Grebe, María Esther, "Cosmovisión aymara", *Revista de Santiago*, núm. 1, Museo Vicuña Mackenna, 1981, pp. 61-79.

- Harris, Olivia, "La Pachamama: Significados de la madre en el discurso boliviano", *Mujeres latinoamericanas. Diez ensayos y una historia colectiva*, Lima, Ediciones Flora Tristán y Centro de la Mujer Peruana, 1988, pp. 57-81.
- , "The Power of Signs: Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes", en Macormarck, C. y M. Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Reino Unido, Cambridge University Press, 1980, pp. 70-94.
- Lamadrid, Silvia y Soledad Muñoz, *Sexualidad y género en Chile*, Santiago, Ediciones Sur, 1996.
- Lamas, Marta, *Cuerpo: Diferencia sexual y género*, México, Editorial Taurus, 2002.
- Martínez, Gabriel, "El sistema de los uywiris en Isluga", *Espacio y pensamiento*, vol. 1, La Paz, Hisbol, 1990.
- , "Saxra (diablo), Pachamama, música, tejido, calendario e identidad entre los jalq'a", *Estudios atacameños*, núm. 21, 2001, San Pedro de Atacama, Chile, Universidad Católica del Norte, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige S.J., pp. 133-152.
- Montes, Fernando, *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*, La Paz, Editorial Quipus, 1986.
- Money, John, "Género, historia, teoría y uso del término en sexología y su relación con los conceptos de naturaleza y crianza", *Revista latinoamericana de sexología*, vol. I, núm. 2, 1986, pp. 245-261.
- Moore, Henrietta, *The Passion for Difference*, Cambridge, Reino Unido, Polity Press, 1994.
- , "Whatever Happened to Woman and Men? Gender and other Crisis in Anthropology", *Anthropological Theory Today*, Reino Unido y Estados Unidos de América, Polity Press, 1999.
- Platt, Tristan, "El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes", *Estudios atacameños*, núm. 22, San Pedro de Atacama, Chile, Universidad Católica del Norte, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige S.J., 2003, pp. 127-155.
- Van Kessel, Juan, *Holocausto al progreso*, La Paz, Hisbol, 1992.
- , *Pachamama, la virgina: La que creó el mundo y fundó el pueblo*, núm. 6, Puno, Perú, Centro de Investigación y Promoción So-

cial para el Desarrollo Andino (CIDSA), 1993.

——— y Domingo Llanque, *Rituales pastoriles de la Puna. El kuti o gran limpieza del ganado y el jila kixata o fiesta del empadre*, Iquique, Centro de Investigación y Promoción Social para el Desarrollo Andino (CIDSA) Puno e Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología Andina (IECTA), 1995.



Trabajo, identidad y memoria: Mujeres en el espacio fabril

Roseli Boschilia*

Desde el inicio del siglo xx, las mujeres brasileñas representaban un número significativo en la fuerza de trabajo en varios sectores de la industria. En Paraná, a pesar de constituir una parte restringida de la población, comparada con los grandes centros, durante las décadas de 1920 y 1930, se podía encontrar a las mujeres en número considerable en las fábricas textiles e hilandería, masas alimenticias, hierba-mate, curtiembre, velas y escobas. En esas fábricas –principalmente las mujeres de menor edad– ejercían funciones diversas, recibiendo un sueldo menor que el de los operarios masculinos. Se les escogía para que ejercieran las tareas que exigían delicadeza y atención, en las secciones de embalaje y acabado, pero muchas veces desempeñaban funciones peligrosas en locales insalubres, como en las fábricas de vidrio y cerillos. De la misma forma que en las otras regiones del país, la actuación de la mujer en el trabajo industrial era muy diversificada; no se restringía a la industria textil, en la que la mano de obra femenina era mayoritaria (Moura, 1982:31). Con excepción de las industrias de extracción de minerales; industria mecánica, de construcción civil; producción; distribución de electricidad, gas y agua, y servicio de alcantarillado, la mujer estaba presente en todas las actividades de los otros sectores industriales en la provincia de Paraná.

*Doctora en historia por la Universidade Federal do Paraná (UFPR) y profesora del curso de historia de la Universidade Tuiuti do Paraná (UTP).

Insertado en el campo de la historia cultural, este estudio busca, a partir de la articulación de los conceptos de género, identidad y memoria, analizar las representaciones sobre el trabajo femenino en los espacios industriales curitibanos durante las décadas de 1940 y 1950.

El interés en escribir una historia sobre mujeres trabajadoras que tomase en cuenta su perspectiva histórica nos llevó a la utilización de la metodología de la historia oral como una de las posibilidades de recurrir a los territorios de la memoria en busca de las representaciones construidas por las operarias sobre el trabajo en la fábrica. En este sentido, se ha entrevistado a hombres y mujeres que han trabajado en las industrias seleccionadas o en otras en las que laboraban en el período del análisis.

Utilizada en conjunto con otras fuentes documentales, la metodología de la historia oral permitió una reflexión sobre el proceso de construcción de identidad¹ de esas trabajadoras, en la medida en que, junto con fragmentos de la experiencia de vida, afloran determinados imaginarios, los cuales reflejan la manera en que las narradoras se ven a sí mismas y ven su medio, en fin, su modo de percibir el mundo.

Con este propósito, se seleccionaron tres industrias pertenecientes a ramos distintos y localizadas en áreas diversas de la ciudad de Curitiba, capital de Paraná: una del sector textil (fábrica de cintas Venske), otra del sector de alimentos (fábrica de galletas Lucinda) y una tercera (fábrica de cerillos Fiat Lux), ligada al sector de productos químicos y farmacéuticos. Históricamente, se pueden insertar las tres en un mismo contexto, pues tienen en común el hecho de haber sido fundadas a fines del siglo XIX e inicio del XX y, como la mayor parte de las industrias curitibanas de aquel período, las iniciaron los inmigrantes europeos, por lo cual se constituyen en modelo de empresa familiar, aunque con el tiempo siguen diferentes trayectorias en cuanto a la forma de administración.

¹A partir de las reflexiones de autores como Bronislaw Baczkó, Pierre Bourdieu y Denys Chue, entendemos la identidad como una categoría de distinción que sirve para demarcar las igualdades y las diferencias entre los grupos sociales y constituye una construcción cultural caracterizada por la relación dialéctica con los conceptos de alteridad, inclusión y exclusión.

Durante el período analizado, las tres industrias eran consideradas grandes empresas por poseer capital superior a 500 000 cruzeiros (Kretzen, 1951:27). Por otra parte, si se utiliza como criterio el número de operarios o el sistema de administración, se acentúan las diferencias. La fábrica Lucinda, con aproximadamente 60 operarios, era administrada directamente por los patrones; la Venske, aunque mantuviese el sistema de administración familiar, poseía una mayor estructura, con más de dos centenas de empleados, mientras la Fiat Lux, con aproximadamente 1 000 operarios, presentaba una separación más evidente entre capital y trabajo, así que podía insertarse en el conjunto de las grandes industrias.

El análisis del comportamiento diferenciado de las operarias curitibanas, de acuerdo con el modelo de industria en la que se insertaban, nos remite necesariamente a la discusión de las relaciones sociales de género, estrechamente vinculadas a los conceptos de identidad y relaciones de poder. Elaborado con la intención de apuntar el rechazo del determinismo biológico implícito, presente en la forma de *sexo* o *diferencia sexual*, el concepto de género tiene como objetivo frisar el carácter fundamentalmente social de las distinciones fundadas sobre el sexo. Utilizado inicialmente por feministas inglesas con la nítida intención de delimitar un nuevo objeto que evidenciara el papel de las mujeres como sujetos históricos, el concepto se diseminó y ganó espacio en diferentes disciplinas.² En el campo historiográfico, la maduración de las discusiones en torno a estos conceptos posibilitó que los estudios

²La gran contribución a los estudios de las relaciones de género se debe a las formulaciones propuestas por Joan Scott, cuyo concepto de género debe entenderse a partir de su doble proposición: como elemento constitutivo de las relaciones sociales, basado en diferencias percibidas entre los sexos, y como manera primordial de significar relaciones de poder. Considerando la primera proposición, los análisis de género deben tomar en cuenta otros cuatro elementos, que son los símbolos; los conceptos normativos, los cuales, por medio de las distintas doctrinas, ponen en evidencia las interpretaciones del sentido de los símbolos; una cierta noción de política referente a las instituciones y la organización social; y, por último, la identidad subjetiva. De acuerdo con Scott, a pesar de no operar simultáneamente, esos elementos están interrelacionados, a medida en que los de género estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de la vida social (Scott, 1990).

de las relaciones de género viniesen a sustituir la historia de las mujeres y diesen un nuevo aliento a la historia social, preocupada por el proceso de construcción de experiencias e identidades y las relaciones de dominación y subordinación de diferentes grupos sociales.

Así, al partirse del presupuesto de que el género es una práctica aprendida en las relaciones de lo cotidiano, inmersas en redes de poder, al estudiarse el comportamiento de las jóvenes operarias, este estudio logra también contribuir al debate sobre las relaciones sociales de género, especialmente en lo referente a las representaciones del trabajo industrial.

La fábrica y los patrones en la memoria de las operarias

PATRÓN HÉROE

De las fábricas pesquisadas, la que se puede incluir en el modelo paternalista de relación de trabajo es la de cintas, pues era la única que poseía las tres características básicas del paternalismo: presencia física del patrón en el espacio de producción, comportamiento de tipo familiar entre patrones y empleados y reciprocidad de los operarios en esa relación, en la que se ve al patrón como a un padre que acoge y proporciona bienestar a sus hijos (Perrot, 1988:83).

La relación paternalista es evidente en los comentarios de las operarias:

Papá tenía muy buena relación con los dueños de allá, ¿sabes? El finado don Alfredo [...] don Rodolpho, cuando había trabajo en sus casas (papá era electricista), papá iba a hacerlo todo. De ahí, papá habló con ellos y ellos me mandaron ir allá y ya me encajaron en la empresa (Vojciechoski, 1994).

Se refieren a los patrones siempre con naturalidad, simpatía y respeto, llegando a tratarlos por el nombre, en el caso de los más jóvenes. Además, al convivir dentro de la fábrica, el paternalismo era visible en encuentros y conmemoraciones. “Era común que los jefes saliesen con los empleados [más antiguos] a pescar”

(Amorim, 1994). “Nosotros teníamos juego de bocha,³ había reuniones allá el sábado, el domingo. Jugaban a la baraja, bocha, hacían campeonatos. Era formidable. Era una familia” (Bonatto, 1995). Aunque la proporción de trabajadores de la fábrica fuera de “[...] 10 a 15 hombres para 200 muchachas” (Bonatto, 1995), esas actividades casi no incluían a los hombres. Las reuniones entre las mujeres eran exclusivas, sin la presencia de los hombres. Ocurrían normalmente dentro del espacio de la fábrica, al final del turno de trabajo. Eran comunes las fiestas de despedida organizadas por las amigas más íntimas de algunas operarias que renunciaban al empleo para casarse.

En 1947, durante las conmemoraciones del 40º aniversario de la industria, todos los empleados con más de 10 años de servicio recibieron de regalo un reloj. En ese período, la empresa vivía una fase de expansión. Para garantizar el nivel de producción y atender la demanda, la industria necesitaba contar con un cuerpo de operarios productivos y disciplinados. Desde el punto de vista de los empresarios extranjeros, los trabajadores que se encuadraban en ese perfil eran los descendientes de inmigrantes. Además de atender el principal requisito –ser de piel blanca– para ser admitidas en la fábrica de cintas, las muchachas necesitaban mostrar “[...] buena apariencia, no poseer sudor en la mano y tener el pelo corto [...] sólo había polacas e italianas [...] italianas más que polacas [...] sólo querían muchachas hermosas. Decían que allí era el nido de las gacelas” (Bonatto, 1995). La práctica de no admitir personas negras o morenas se mantuvo en la empresa hasta que Brasil entró en la Segunda Guerra Mundial. “Durante la guerra, ellos contrataban un negro para trabajar en la oficina para decir que no había racismo. [...] después de la guerra ellos cambiaron un poco y comenzaron a admitir más brasileños” (Bonatto, 1995).

³Juego practicado por dos jugadores con tres pelotas de cemento o piedra, una de las cuales es pequeña, y las otras dos, grandes. Uno de los jugadores tira la pelota más pequeña a un extremo de una cancha de dimensiones reglamentarias. Cada uno de los dos jugadores debe hacer rodar las pelotas mayores para que éstas se aproximen, al máximo, a la pequeña.

Al hablar del ambiente de trabajo, las operarias lo definen con adjetivos como *bueno, alegre y saludable*. “Los patrones eran buenos [...] no ocurrían palizas porque ellos daban una cierta libertad: uno podía charlar, reír, [...] ello relaja, no era sujeción” (Silveira, 1995).

“En la Venske era todo muy limpio. Uno llegaba allá, quitaba la ropa, la tendía detrás de la máquina, zapatito allí al suelo, cada uno en su máquina [...] los bancos [estrados] que tú pisabas; si llovía, nunca se pisaba con aquel zapato para poder sentarse a la hora de la comida, cuando no existía refectorio” (Mathias, 1995).

La arquitectura del edificio, construido a fines de la década de 1930, facilitaba el control de los operarios. Dividido en dos plantas, el edificio era claro y lleno de cristales. De la oficina, ubicada en un apartado superior, el patrón podía controlar todo el ambiente de la fábrica: “Entonces él veía a todos los funcionarios, si ellos estaban haciendo campana, él veía todo por la ventanilla de cristal de la oficina” (Amorim, 1994). “Ellos tenían la oficina encima, en la parte más elevada. De allá, ellos tenían el control [...] a veces de sorpresa, aparecían allá a echar un vistazo (Mathias, 1995).

Consciente de los problemas de mano de obra, y siguiendo consejos de autores que desde el inicio del siglo XIX escribían sobre la ciencia de la industria,⁴ la Venske adoptaba el sueldo por productividad, obteniendo así la máxima producción sin necesidad de ocuparse en la vigilancia de las operarias. Yolanda cuenta que se disponía a llegar una hora antes del turno para aprender a usar las máquinas y así ganar a destajo. “Yo paraba un poco antes y dejaba todo arreglado [...] a la hora de la comida yo no me sentaba; cada cual arreglaba su máquina; así que prendían el motor y nosotros ya estábamos trabajando” (Mathias, 1995).

De las tres industrias pesquisadas, la Venske era la que pagaba los mejores salarios. Fabino cuenta que había trabajado en la Rede Ferroviaria de los 15 a los 21 años, “[...] pero pagaban poco. Entonces conseguí empleo en la fábrica de cintas, donde quedé 35

⁴En el trabajo *Economie industrielle ou science de l'industrie*, publicado entre 1829 y 1831, Bergery dice que “[...] el operario, ganando proporcionalmente al servicio que ejecuta y no por el tiempo en hacerlo, trabaja sin perder un rato siquiera, durante cuantas horas le permitan sus fuerzas” (citado por Perrot, 1988:66).

años [...] entré ganando casi el doble de lo que ganaba en la Rede". Se acuerda también de que el sueldo de las hilanderas era superior al de muchos jefes de familia. "Cuando entré en la fábrica [en 1941], mi [futura] mujer era hilandera. Yo entré con 210; ella ganaba más de 300 [...]. Los maestros ganaban 1 200 réis,⁵ cuando el sueldo de un gerente [de banco] era de 600 [1 000 réis]" (Bonatto, 1995).

La confortable situación económica de la familia de esos maestros, entre tanto, no era motivo para que las hijas mujeres permaneciesen sin ocupación. "Muchos maestros tenían a las hijas trabajando en la fábrica" (Bonatto, 1995). La permanencia en el ambiente de la fábrica, mucho más que una cuestión de supervivencia, significaba la garantía de un ambiente saludable y seguro para sus hijas hasta la llegada del casamiento.

El buen nivel salarial de las hilanderas permitía que algunas trabajadoras se quedasen con parte del sueldo para gastarlo libremente, entregando a los padres apenas el valor equivalente al sueldo medio de un trabajador de género masculino. "¿Sabes lo que hacían las chicas que ganaban bien y en casa tenían que dejar todo el dinero? Nosotros hacíamos [en la oficina] un sobre separado para los padres con 200 000, más o menos, y el restante quedaba para ellas" (Bonatto, 1995). Todos esos factores contribuyeron a que la relación paternalista establecida entre patrones y empleados acabase creando, por medio de la memoria colectiva de los empleados, una representación del trabajo en la fábrica como una actividad casi lúdica, y de la industria, como un espacio familiar y acogedor en el que no había lugar para conflictos.

PATRÓN CARRASCO

En la fábrica Lucinda, los dueños se hacían muy presentes. Además de vivir cercanamente a la industria, los dueños y sus hijos ejercían funciones específicas en el área de producción, dentro de la fábrica. Como muchas otras industrias que funcionaban en Curitiba en ese período, ésta se encuadraba en el modelo de em-

⁵En octubre de 1942, la unidad monetaria *réis* fue sustituida por el *cruzeiro*. Así, 1 000 réis pasaron a equivaler a un *cruzeiro*.

presa familiar.⁶ Entre tanto, la relación entre patrón y empleado era formal; no se permitían ni siquiera charlas durante el trabajo. Por las entrevistas es posible percibir que había un tratamiento diferenciado cuando la relación se daba con los empleados del género masculino. Aunque no estableciesen ningún contacto más sociable con éstos, lejos de la fábrica, los operarios más antiguos recibían un tratamiento diferenciado. Además de darles la vivienda, “[...] era común entre los patrones abrir una cuenta de ahorros para los funcionarios más antiguos. Los patrones se las entregaban a la hora de la jubilación” (Corte, 1994).

Como la arquitectura del edificio no facilitaba el control de los operarios desde un punto estratégico, los patrones hacían visitas frecuentes a los diversos sectores de producción. El modelo disciplinario se pautaba en el respeto, por medio del silencio y de la vigilancia constante. “Él pasaba dos o tres veces por cada sección para controlar a los operarios. Nosotros lo respetábamos mucho porque no se podía comer una galleta siquiera” (Anemann, 1995). Otra estrategia utilizada por los patrones para mantener el control de las operarias menores de edad era ponerlas alrededor de una mesa con bancos de espaldar alto, de manera que ellas no tuviesen oportunidad de percibir la presencia del jefe. Para romper el esquema de vigilancia, las operarias establecían reglas y utilizaban códigos capaces de alertar al resto del grupo cuando el patrón se aproximaba. Era común que una de las chicas permaneciera trabajando en pie para poder alertar al resto del grupo, por medio de miradas y ruidos secretos, cuando fuese la hora de parar la charla.

En esa industria, el sueldo de los operarios no sufría mucha variación, puesto que ganaban por hora, no laboraban horas extraordinarias y no recibían sobresueldo por productividad. Seguían la legislación laboral, respetando el horario de trabajo de las menores y sus vacaciones; no permitían que ellas trabajasen

⁶En la concepción de João Bosco Lodi, una empresa es de tipo familiar cuando “[...] la consideración de la sucesión de la directoria se liga al factor hereditario y en el que los valores institucionales de la empresa se identifican con un apellido de la familia o con la figura de un fundador [...]”; o sea, la empresa familiar nace generalmente con la segunda generación de dirigentes; las relaciones de poder nacen del derecho de sangre (citado por Carvalho Neto, 1991:220).

con máquinas. Hombres y mujeres laboraban juntos en algunas secciones. Entre tanto, a la hora de la comida, ellos quedaban en ambientes distintos y no podían charlar en el patio. “Se comía separado. Había una casa para los hombres y otra para las mujeres” (Gorski, 1995).

El trabajo de las menores era enrollar caramelos, empaquetar fideos, construir cajas de acondicionamiento o aun trabajar en las secciones de horno y empaquetamiento de galletas. Dos parejas se turnaban en estas dos secciones. “Uno trabajaba en un salón [...] el trabajo era alternado, quedaba una hora en el horno y una hora en empaquetamiento” (Arbaiter, 1995).

No se hacía siempre la misma cosa, uno hacía de todo allí. Era en el cilindro, era en la mesa, era empaquetar [...] uno no quedaba mucho tiempo en un sitio; enhornaba galleta, ponía masa al cilindro, enrollaba y después cortaba fideos [...] uno hacía mucha cosa, no quedaba en un mismo sitio” (Gorski, 1995).

La alternancia de las operarias entre las diversas secciones permitía que fuesen entrenadas para ejecutar cualquier servicio y, así, poder sustituir fácilmente a aquellas que renunciaban. Muchas veces, la rapidez exigida en la ejecución de tareas ocasionaba accidentes, como quemaduras, cortaduras y contusiones. “A veces se quemaban en el horno, porque se cogían las formas con paños grandes [...] había que ser rápido” (Gorski, 1995).

El comportamiento demostrado por las operarias que permanecían en la fábrica, con rarísimas excepciones, era de completa sumisión. Cuando el empleado no aguantaba el régimen disciplinario, presentaba su renuncia o era despedido.

Hablar durante el servicio era lo mismo que pedir ser humillado. Muchas veces, si era algo que un operario no conseguía soportar, se callaba o se pedía la cuenta [...] como si alguien repitiese al oído de minuto a minuto, sin que se pudiera contestar nada: “Tú no eres nada aquí, no cuentas nada. Tú estás aquí para agacharte, soportar todo y callarte” (Weil, 1979:131-132).

En esta fábrica, se adaptaban al esquema represivo solamente aquellos operarios que no encontraban otra alternativa de em-

pleo o aquellos cuya educación familiar era muy parecida al sistema disciplinario impuesto por los propietarios de esta fábrica. Resulta interesante recordar que la convivencia entre padres e hijos en el mismo espacio dificultaba cualquier tipo de reacción por parte de los hijos contra los patrones; rebelarse contra la norma establecida podría significar la pérdida del empleo de toda la familia.

La postura rígida de los patrones no permitía ningún tipo de confraternización con los empleados. Ninguna de las entrevistadas recuerda haber participado en alguna fiesta o haber recibido algún regalo durante el tiempo en que ha trabajado en la fábrica.

Este comportamiento no permitió establecer relaciones cercanas entre los empleados, los cuales acabaron teniendo pocas oportunidades de conocerse. Cuando el asunto está relacionado con la convivencia de los empleados, los recuerdos sobre el período de trabajo son vagos y dispersos.

Otras industrias familiares, como la fábrica de metros Haltrich y la de pianos Essenfelder, mantenían, en esa época, un sistema de relaciones de trabajo semejante al de la empresa Lucinda. En estas industrias, las mujeres no tenían ninguna oportunidad de llegar a un cargo de jefa. Ellas apenas ejecutaban órdenes de los patrones o de los jefes, ambos del género masculino. Habitadas a la doble dominación masculina –en casa y en la fábrica–, la mayor parte de esas mujeres cumplían su jornada de trabajo como si eso fuera parte de un ritual de sacrificio, del cual serían liberadas en el instante en que surgiese delante de ellas un príncipe encantado proponiéndoles matrimonio.

PATRÓN AUSENTE

En la Fiat Lux, las relaciones entre los operarios eran muy conflictivas. Además de no contar con la presencia de un patrón verdaderamente dueño de la industria, las condiciones de trabajo, muy insalubres, alejaban a los operarios y operarias, los cuales acababan buscando empleo en otras fábricas. Sin embargo, la mano de obra abundante en los años cuarenta y cincuenta y las precarias condiciones de vida de las familias permitían que la empresa, por

intermedio de su gerente, seleccionara los operarios, buscando a aquellos que encuadraran en el modelo establecido –disciplinados y productivos.

Como el puesto de subgerente –el responsable de la contratación de empleados durante más de 10 años– estuvo a cargo de un inmigrante alemán, los criterios utilizados en la selección estaban basados en su modelo⁷ de un buen operario o una buena operaria. Un ejemplo de ello es Elizabeth, rubia de ojos azules cuyo tipo físico contribuyó a que obtuviese el empleo con mayor facilidad.

Fui a pedir trabajo en la Fiat Lux. Había que ir tempranito. Cuando llegué había una cola, todas negras, la mayor parte negras. Te escogían por la cara. Yo fui la primera de la cola que le gusto a él; polaquita, reluciente, de ojos azules al final de la cola. El gerente [...] que venía a escoger el grupo, de lejos me llamó [...] Miré hacia atrás, todas negras [...] A ellos no les gustaban las negras allá (Smoger, 1995).

Además de la comprobación de buena salud y disposición para el trabajo, la apariencia era uno de los requisitos básicos a la hora de la selección.

En aquella época venía el subgerente a escoger con el dedo a la gente. Él llegaba, echaba un vistazo a las personas y decía: “Tú, tú, tú... el resto pueden irse”. No había nada que hacer, nada de pruebas. Él miraba a la cara de la persona. En la época en que yo entré allá no entraban morenas, sólo las rubias; la mujer era sólo rubia; morena no entraba (De Lima, 1995).

A pesar de la preferencia evidente por las inmigrantes, la Fiat Lux era la industria que más empleaba hombres y mujeres con apellidos lusobrasileños. Como la mayoría de los empleados de la fábrica vivían en las zonas más pobres, muy alejadas, una de las maneras utilizadas por la industria para atraerlos era ofrecerles líneas de transporte para acudir al trabajo. Otra práctica adoptada por la empresa para mantener a los operarios trabajando en la industria era el pago del sueldo de adulto a los menores que com-

⁷Además del discurso formulado por los propios inmigrantes, las ideas de algunos intelectuales paranaenses reforzaban la figura del trabajador extranjero como modelo de eficiencia y productividad.

pletasen dos años de permanencia en el empleo, independientemente de la edad. “Las chicas entraban con 14 años. Cuando completaban dos años [de servicio], ellas pasaban a ganar salario de mayor” (Kóssar, 1995). Otro mecanismo utilizado era el pago de un premio semanal a los empleados que alcanzaban determinada producción, controlada por la apuntadora. Además de incentivar la productividad, el sistema resolvía, en parte, la cuestión de la vigilancia ejercida directamente por los maestros y maestras. “Era divertido, nosotros éramos libres [...] porque el negocio era vencer a la máquina, a la que hacía el mazo de cerilla; si tú vencías a la máquina, estabas libre [...] daba tiempo de ir a la máquina del vecino a charlar con él” (Vachvitz, 1995).

Elizabeth cuenta que entraba 20 minutos antes, trabajaba media hora más a la hora de la comida y se quedaba hasta más tarde a la hora de la salida, para lograr la producción exigida para el recibimiento del premio. A veces, ella y otra operaria conseguían manejar tres máquinas al mismo tiempo. El jefe no se preocupaba por la charla, siempre que ellas dieran cuenta del servicio. “Nadie iba a los servicios porque se ganaba por productividad” (De Lima). Sin embargo, no todas las operarias se sujetaban a ese ritmo de trabajo.

En la sección de sellos yo no he trabajado; sólo he trabajado en la sección de paquetes. Ruego a Dios no trabajar con doña Rosa [...] tenía miedo de ella, de doña Rosa, tenía miedo de don Germano. Vanda tampoco me sentaba bien; Elizabeth tampoco [...] ella era muy mala, uno moría de miedo de ella (Vachvitz, 1995).

A mediados de la década de 1950, el cambio frecuente de trabajadores obligó a Fiat Lux a modificar sus principios en cuanto al modelo ideal de operarios, cuando necesitó contratar mano de obra femenina para el turno nocturno:

La cosa declinó en la época en que hubo segundo turno [1956], que comenzaba a las 2:00 de la tarde y terminaba hasta las 10:00 de la noche. Las chicas no querían trabajar en este turno. Entonces, ellos trajeron una prostituta. Era muy difícil conseguir gente para el segundo turno. Ninguna de las encargadas aguantó trabajar en este turno. [...] Era un servicio melindroso, nadie sabía hacerlo, nadie

tenía ganas de hacer aquello porque no lo entendía. [...] La calle João Negrão⁸ quedó limpia; fueron todas a trabajar. [...] Ellas rene-gaban mucho cuando el trabajo no avanzaba; acababan insultán-dote de paso (Smoger, 1995).

La mayor heterogeneidad en cuanto al origen y condiciones sociales de los operarios, aliada a la ausencia del patrón, hacía muy notables las diferencias, lo cual explica los conflictos exis-tentes. La dificultad para conseguir mano de obra llevó a la em-presa a invertir en un proyecto de racionalización que permitiese aumentar la producción sin necesidad de contratar un mayor número de operarios.

Había unas máquinas lentas, existía un sistema de máquina gigan-te que ocupaba a 16 personas trabajando; más tarde lo cambiaron por las máquinas que están allá hasta hoy, las vpo, cuyo significado desconozco; es un nombre inglés. Entonces esas máquinas hacían la producción de tres máquinas y ocupaban menos operarios [...] En 1959 y 1960, cuando hubo el primer cambio de la maquinaria, las máquinas fueron automatizadas. Si una máquina cerraba cuatro cajas de cerillas a la vez, pasó a cerrar ocho o 10. [...] En la segunda etapa, cuando hubo modificación de las máquinas de cajón, el número de operarios disminuyó 50% (Kóssar, 1995).

El proyecto de racionalización, además de reducir el número de operarios, dificultaba la admisión de nuevos empleados por-que, con la automatización, el criterio de selección básico pasó a ser el nivel de escolaridad. “El gerente vino a seleccionar. El día que yo fui, él sólo escogía [en 1956] a aquellos que tenían la en-señanza primaria. Había mucha gente, pero la única que tenía diploma era yo. Yo fui la única que subí a la oficina. Yo tenía 13 años. Por ello necesité una autorización del juzgado de menores” (Vachvicz, 1995).

Elizabeth recuerda: “Cuando yo entré allá, en 1952, había 1 250 operarios; 60% eran mujeres [...] Cuando salí, en la década de 80, había [apenas] 550 operarios” (Smoger, 1995).

El proceso de racionalizar, gradualmente modificó el perfil de los operarios. La exigencia de escolaridad alejó a gran parte de los

⁸Se conocía esta calle por concentrar un gran número de prostitutas.

trabajadores menores de ésta y otras industrias. Para un gran número de las mujeres de baja condición social y económica –las que antes trabajaban como cerilleras–, a partir de ahí les restó apenas la opción del trabajo doméstico.

Mujer y trabajo: La mirada de las operarias

Al recurrir a los espacios de las fábricas y traer a la escena las prácticas y representaciones cotidianas de las trabajadoras a partir de la documentación oral y escrita, procuramos entender cómo los personajes de esa historia reconstruyen en el presente las experiencias del espacio fabril, seleccionando de la memoria fragmentos de un imaginario colectivo en el que sentimientos, aspiraciones, temores y resentimientos se entrelazan para componer el mosaico al que llamamos identidad.

El discurso de algunas narradoras sobre la experiencia del trabajo se aproxima a la ficción en la medida en que, al revisitar el pasado, ellas reinventan su testimonio con los ojos en el presente.

Mientras algunas construyen una visión romántica sobre la fábrica y el trabajo, otras niegan su condición de operarias e incluso se rehúsan a hablar del tema. Cuando se les solicitaba comentar su experiencia, nos preguntaban: “Pero, ¿por qué quieren ustedes saber sobre ello? Hace tanto tiempo”.

Nadie se comporta pasivamente cuando se le invita a hablar sobre el tema. El hecho de recordar con nostalgia o escamotear la realidad con respuestas evasivas del tipo “yo trabajé apenas algunos meses” –cuando su ficha de registro comprueba su permanencia en la fábrica durante años– forma parte de las representaciones presentes en la memoria de esas mujeres.

Mientras la gran mayoría comenzaba afirmando no tener nada importante que decir, una de ellas mencionó luego al inicio de la entrevista que siempre deseó que alguien escribiera sobre su vida. Para ella, la experiencia del trabajo era la propia experiencia de vida y lucha.

En los discursos, la postura respecto al trabajo aparece íntimamente ligada a las herencias culturales. Las descendientes de inmigrantes, de manera independiente de la condición económi-

ca o familiar, creían que el trabajo fuera de casa era una etapa que debía ser cumplida antes de la edad adulta. El trabajo se consideraba un aprendizaje necesario. Entrar en la fábrica era como ir a la escuela. Además de mostrar un buen desempeño, resultaba preciso respetar las normas impuestas. Para ellas, aunque no tuviesen acceso al salario digno, trabajar era sinónimo de mejores condiciones de vida para la familia.

A partir del trabajo, ellas podían realizar más rápidamente el proyecto de casamiento, que, según la tradición de los diferentes grupos de inmigrantes, exigía la confección de una dote razonable y la realización de una gran fiesta por cuenta de los padres de la novia. Si en el área rural era posible criar animales especialmente para los festejos y contar con la ayuda de los vecinos en la preparación de la fiesta, en la ciudad, la única manera de mantener las tradiciones era tener una cantidad razonable para hacer frente a los gastos. El cambio a la zona urbana podía alterar la organización familiar, pero no el estilo de vida de la familia.

La idea formulada por los inmigrantes de que los brasileños eran reacios al trabajo, tenía como consecuencia la valorización de la mujer inmigrante, conocida como laboriosa y economizadora, al contrario de la brasileña que, desde los tiempos coloniales, gozaba de mala fama como ama de casa. En Curitiba, en el inicio del siglo xx, los intelectuales llamaban la atención sobre el hecho de que las parejas extranjeras, al contrario de los brasileños, lograban en poco tiempo la prosperidad, garantizando así su futuro y el de su prole (De Castro, 1992:144).

Para las lusobrasileñas, el trabajo tiene la connotación de obligación porque de ellas laboraban solamente las que tenían absoluta necesidad. Éstas veían el empleo en la fábrica como un sacrificio, del cual solamente podrían liberarse por medio de la boda. “El sueño de ellas era conseguir marido y salirse, porque creían que la fábrica era un infierno [...] Muchas decían: ‘Quiero salir de ese infierno, voy a casarme’ “ (Smoger, 1995).

El análisis de los discursos muestra que todas, invariablemente, buscaban el casamiento y la maternidad como proyecto de vida. “En la época, generalmente, la que se casaba, salía. Yo, por ejemplo, me casé con una de la fábrica de cintas [...] pero la saqué

del empleo. La gente quitaba a la mujer del empleo; no quedaban en el empleo" (Bonatto, 1995).

En el imaginario de los operarios y operarias estaba presente la representación del casamiento según el modelo burgués, en el que el hombre desempeña el papel de mantenedor y a la mujer queda reservado el cuidado de la casa y de los hijos.

El análisis de la legislación laboral está ahí para demostrar que el Estado, entonces, procura atar a la mujer a un tipo circunscrito de ocupaciones cuyos salarios son más bajos y las oportunidades, menores; trabajos con los cuales las mujeres no se comprometan y queden reservadas al papel que de ellas se espera y por medio del cual se construyó la identidad social y psicológica: la maternidad (Juno, 1981:213).

Las propias operarias no admitían tener que trabajar en fábricas después de casadas, a no ser por extrema necesidad. Cuando ocurrían casamientos entre operarios, normalmente, la chica dejaba de trabajar. "Los mecánicos se casaban con chicas de la fábrica y después las quitaban de allá. El mayor orgullo de ellos era sacarlas de allá" (Smoger, 1995). Según Elizabeth, los operarios de la Fiat Lux eran muy prejuiciosos: "[...] creían que toda mujer que trabajaba fuera era liviana [...] algunas mujeres se ponían furiosas [con los comentarios], pero la mayoría no decía nada".

Francisco, quien se casó con una operaria de la Fiat Lux, cuenta que

[...] se daba mucho casamiento allí [...] todas las que se casaron salieron; no era sólo allá, era en todo lugar; toda mujer casada tenía que salir de la empresa.

En aquella época, la mujer se casaba y el marido tenía que garantizar los pantalones que vestía [...] El camarada, para casarse, tenía que mantener a la mujer en casa. Fue difícil; nosotros pasamos situaciones apretadas y todo, pero bendito sea Dios, nunca pasamos hambre. Yo trabajaba, yo trabajaba allá [en la Fiat Lux]. Después conseguí trabajo en el *jockey club*, ahí yo trabajaba el sábado y el domingo. [...] He trabajado ocho años allí (De Lima, 1995).

A pesar de haber convivido con un número razonable de mujeres casadas dentro de las fábricas, de modo general, las entre-

vistadas niegan su presencia. Cuando se les cuestionó acerca de ello, respondieron, invariablemente, que eran obligadas a renunciar cuando se casaban. Entre tanto, el número de operarias casadas, y con hijos, obligó a la industria Venske a instalar una guardería de niños dentro de la fábrica, en la década de 1950. De nuevo está presente, en el imaginario, que ninguna mujer trabajaba fuera después de casarse. Incluso después de casadas, cuando continuaron saliendo de casa para trabajar, ellas niegan la condición de empleadas. A pesar de haber salido de casa durante un año para laborar en la costura, Renata dice: “[...] después de casada yo no he trabajado; sólo he *costurado*” (Anemann, 1995).

Consideraciones finales

A lo largo de este artículo se procuró –a partir de la articulación de los conceptos de género, identidad y memoria– analizar el modo como determinadas prácticas culturales se establecieron en los espacios fabriles curitibanos entre las décadas de 1940 y 1950 y –a partir de representaciones formuladas por el efecto mágico de la palabra y la imagen– conocer la manera en que dieron significado a la realidad y pautaron valores y conductas.

La utilización de las fuentes orales nos mostró que, a pesar de existir en Curitiba un contingente considerable de mujeres operarias en el período analizado, las representaciones sobre la mujer, creadas por las relaciones de género existentes en el imaginario de la época, no permitieron que ellas se constituyesen como clase. Cuando mucho, ellas se denominaban empleadas de una determinada fábrica, pero nunca pertenecientes a la clase trabajadora. El carácter transitorio del trabajo formal y la heterogeneidad sociocultural presente en los diversos grupos pueden ser considerados como factores que imposibilitaron la identificación de esas mujeres con la condición de operaria.

Por sus testimonios fue posible percibir claramente que el discurso de esas mujeres, de modo independiente de la diversidad ideológica de los grupos involucrados, refleja que su “visión del mundo” era, y es aún hoy, articulada a partir de la cultura del grupo masculino, como si hubiera un discurso *sobre* las mujeres y

no de las mujeres. La dependencia respecto del hombre y la posibilidad de casamiento eran la única salida para que dejaran el trabajo en la fábrica y pudieran vivir el papel a ellas reservado por el modelo tradicional de la división social del trabajo.

Bibliografía

- Arbaiter, Hilda, entrevista, Curitiba, agosto de 1995.
- Anemann Stival, Renata, entrevista, Curitiba, junio de 1995.
- Baczko, Bronislaw. "Imaginação social", *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa de la Moneda, 1995.
- Blanco B. Moura, Esmeralda, *Mulheres e menores no trabalho industrial: Os fatores sexo e idade na dinâmica do capital*, Petrópolis, Vozes, 1982.
- Bonato, Fabino, entrevista, Curitiba, diciembre de 1995.
- Bourdieu, P., *A Economia das trocas linguísticas: O que falar quer dizer*, São Paulo, EDUSP, 1996.
- Carvalho Neto, João Baptista de, *Floriano Essенfelder: A trajetória de um empresário*, Curitiba, tesis de maestría en historia, Paraná, Universidad Federal de Paraná, 1991.
- Castro Trindade, Etelvina Maria de, *Clotildes ou Marias: Mulheres de Curitiba na Primeira República*, São Paulo, tesis de doctorado en historia, São Paulo, Universidad de São Paulo, 1992.
- Corte Mello, Edde, entrevista, Canoinhas, noviembre de 1994.
- Cuche, Denys, *A noção de cultura nas ciências sociais*, Bauru, EDUSC, 1999.
- De Lima Godoy, Francisco, entrevista, Curitiba, noviembre de 1995.
- Fassi Casagrande Gomes Amorim, Yolanda, entrevista, Curitiba, agosto de 1994.
- Gorski Basso, Thereza, entrevista, Curitiba, noviembre de 1995.
- Juno Pena, Maria Valéria, *Mulheres e trabalhadoras: Presença feminina na constituição do sistema fabril*, Río de Janeiro, Paz y Tierra, 1981.
- Kóssar, Léo, entrevista, Curitiba, mayo de 1995.
- Kretzen, João, *As grandes potências econômicas no Estado do Paraná: (1951-1952)*, Curitiba, Oficina Sul-Brasil Económico, 1951, p. 27.
- Mathias Gomes, Zelly, entrevista, Curitiba, diciembre de 1995.
- Mendes, Idalina, entrevista, Curitiba, mayo de 1995.
- Perrot, Michelle, *Os excluídos da história: Operários, mulheres e prisioneiros*, Río de Janeiro, Paz y Tierra, 1988.

Scott, Joan, "Gênero: uma categoria útil de análise histórica", *Educação e realidade*, vol. 16, núm. 2, Porto Alegre, julio-diciembre de 1990, pp. 5-22.

Silveira Piazzeta, Thereza, entrevista, Curitiba, agosto de 1994.

Smoger, Elizabeth, entrevista, Curitiba, mayo de 1995.

Tibucheski Gelasco, Doris, entrevista, Curitiba, agosto de 1994.

Torres Montenegro, Antonio, *História oral e memória: A cultura popular revisitada*, terceira edición, São Paulo, Contexto, 1994.

Vachvitz, Sirlene Maria, entrevista, Curitiba, noviembre de 1995.

Velasco Wojciechoski, Emília, entrevista, Curitiba, agosto de 1994.

Weil, Simone, *A condição humana operaria e outros estudos sobre opressão*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.



Asuntos privados, problemas públicos: Estado, familia y vida privada en poblaciones rurales en la segunda mitad del siglo xx¹

Ximena Valdés S.**

Propósito y alcance

Este trabajo aborda la constitución y transformación de la familia durante la segunda mitad del siglo xx en el medio rural chileno, con base en entrevistas a profundidad a hombres y mujeres de tres generaciones, realizadas en medio campesino y entre asalariado(as) agrícolas de la región central del país.¹ Profundiza en los modos de constitución familiar, matrimonio, concubinato y separación conyugal, buscando comprender el papel que juegan distintos agentes en la organización de la vida privada, en función de los modelos de familia que la sociedad y sus instituciones propiciaron a lo largo del período.

Aunque estos modelos de familia pudieran tener mayor gravitación para las poblaciones urbanas, más cercanas y más sen-

¹La presentación corresponde a parte de los resultados del proyecto Fondecyt (Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología) número 100018, "Transformaciones en la familia, la vida privada y los géneros en poblaciones campesinas y asalariadas durante la segunda mitad del siglo xx" (2000-2003), bajo la dirección de Ximena Valdés.

**Directora del Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer, Santiago de Chile.

¹En localidades de las provincias de Cauquenes se entrevistó a campesinos y campesinas minifundistas, y en las de Curicó y Aconcagua, a asalariados y asalariadas agrícolas. En estas dos últimas provincias, sometidas a procesos de urbanización y modernización agraria, existe un predominio de asalariados agrícolas. Todas las entrevistas se realizaron entre los años 2000 y 2002; algunas fueron hechas en los años ochenta y esta vez se profundizaron.

sibles a los patrones familiares y de género establecidos por los sistemas de protección social emanados del Estado de bienestar, éstos se extendieron a las poblaciones rurales una vez que el Estado intervino en la estructura del campo con la reforma agraria de 1964-1973, lo que ya había comenzado a hacer en 1953 con la legislación laboral para los trabajadores agrícolas. El persistente proceso de urbanización que ha caracterizado a la sociedad chilena desde mediados del siglo xx en adelante –la población rural constituye en la actualidad sólo 12% de la población total–, así como el alcance que han tenido, en las dos últimas décadas, distintos medios de comunicación, especialmente la televisión, han contribuido a la difusión de nuevos patrones de género y familia en el conjunto de la población, con lo cual han hecho variar el peso que tuvieron las normas morales tradicionales inculcadas por la iglesia católica y por las clases dominantes. Este proceso se vio acentuado una vez que el mismo Estado incorporó, desde los años noventa en adelante, nuevas concepciones sobre lo masculino y lo femenino y legitimó la idea de que la familia en Chile se caracterizaba por una gran heterogeneidad y, en este marco, se propiciaba la igualdad entre los géneros.

Modelos familiares: Tendencias, orientaciones y dispositivos

Atendiendo a la historicidad de la familia y su transformación en el mundo occidental (Castelain-Meunier, 2002), se han establecido modelos históricos que definen sus rasgos, relaciones y referentes. Aquel que correspondió a sociedades rurales preindustriales –la *familia patriarcal*– tuvo como referente la religión, que inscribió en el matrimonio religioso la filiación; la comunidad y el parentesco ejercieron un peso gravitante sobre la familia y la autoridad reposó en el padre, figura que distribuyó en ella, y entre sus miembros, deberes, funciones y formas de transmisión de la propiedad. Es la familia que precede los códigos civiles republicanos que comenzaron a regular la autoridad paterna.

La sociedad industrial produjo la separación del lugar de trabajo de la vida familiar, lo que contribuyó a la diferenciación en-

tre las esferas pública y privada, con su correspondencia en la separación de dominios masculinos y femeninos. Este modelo de familia *–moderno-industrial–* tuvo por referente al Estado, que creó sistemas de protección social tendientes a la afirmación del padre proveedor y la madre a cargo tanto de lo doméstico como de las labores de crianza de la descendencia. En este modelo, el Estado reconfiguró los patrones de masculinidad otorgando al padre el papel de “jefe de hogar”, a la vez que reguló su autoridad en relación con la mujer e hijos. Las relaciones de parentesco preestatales fueron modificadas cuando el Estado favoreció un determinado tipo de relaciones familia/hogar (Moore, 1991:215). El Estado hizo de los asuntos privados problemas públicos a través de su creciente intervención en la familia moderna por la vía de estrategias de normalización y regulación² (Donzelot, 1998:39-45; Foucault, 1997:213-245). Desde mediados del siglo XIX y con el advenimiento del asalariado industrial, el “salario familiar” legitimó un modelo donde el trabajador ganaría lo suficiente para mantenerse tanto a sí mismo como a su esposa e hijos (Moore, 1991:145).³

En la sociedad posindustrial, en cambio, se ha debilitado el soporte del “salario familiar” dada la fragilización del Estado y la metamorfosis sufrida por los sistemas de protección social (Castel, 1997). Esto se ha dado en paralelo a una mayor incorporación de la mujer a la vida pública, especialmente laboral. Ello ha dado lugar a la emergencia de la *familia relacional o confluyente*, que reposa en el proceso de migración de la mujer a lo público y al debilitamiento de la autoridad masculina en la vida privada. Este tipo de familia tiene como referentes el mercado, la globalización, la extensión de las comunicaciones y la información, y se caracteriza por el debilitamiento de la norma matrimonial y la mayor significación de la pareja y del sujeto.

²Sobre la intervención del Estado en la familia véanse también Bourdieu (1994), Comaille y Martin (1998) y Elias (1998). Para el caso chileno véanse Rossemblatt (1994 y 1995) e Illanes (1993).

³Para comprender cómo se va instalando esta concepción en Chile en los gobiernos de Frente Popular véase Rossemblatt (1994 y 1995).

Familia y estado en Chile

Las ideas acerca de la familia moderno-industrial y los patrones de género correspondientes comenzaron a incubarse desde que la “cuestión social” se constituyó como problema en Chile. La vivienda, el sistema sanitario y de salubridad, el salario, entre otros, fueron los campos en que luego el Estado intervino para promover la familia moderno-industrial amparada por los sistemas de protección social, lo que se dio a partir de la progresiva urbanización e industrialización desde el cambio del siglo XIX al XX en adelante.

La vivienda obrera se convirtió en un foco de preocupación cuando la sociedad comenzaba a dejar atrás su carácter rural. Producto de migraciones del campo a la ciudad, un emergente proletariado industrial hacía crecer las ciudades, que mostraban la miseria urbana cuya manifestación era “[...] la inmensa mortalidad [...] atribuible a las malas condiciones higiénicas de nuestro bajo pueblo” (Alessandri, 1893). El Estado debía intervenir en materia habitacional bajo el argumento del mejoramiento del hogar para que este cobijara al “[...] obrero sobre cuyos hombros pesa con más rigor la inexorable ley del trabajo y de la lucha por la existencia”. El obrero requería “[...] más que nadie la influencia moralizadora del hogar [...] en donde las caricias de la esposa, de la madre o de la hermana marcan al hombre el camino del bien y del trabajo como el objetivo final, como el sendero requerido para la felicidad y el bienestar de aquellas personas que endulzan las amargas de la existencia”.

Notamos ya, en las concepciones de uno de los primeros legisladores en materia social, un patrón que se constituirá en el modelo de masculinidad de la sociedad industrial. Las representaciones sobre el salario indican que éste era un factor clave para afirmar al obrero como proveedor de la familia. Así como Alessandri, otras figuras que como él llegaron a ser presidentes de la república, en los años treinta argumentaban en favor del salario familiar para que las madres se abocaran al hogar y a la crianza de sus hijos. Eduardo Frei M. (1933) propuso el reemplazo del salario individual por la retribución familiar como medio para dotar a los hogares de suficientes ingresos para la familia.

En toda sociedad bien organizada, el individuo tiende a constituir una familia, de la cual es naturalmente proveedor y jefe. El obrero que es jefe de familia debe recibir paga bastante para mantener a su mujer y a sus hijos. El trabajador que cumple con la ley universal de la naturaleza, la del trabajo, tiene un derecho natural por lo menos, a un mínimo de condiciones para la vida decente y razonable [Mientras tanto,] el rol natural de la mujer es el hogar, donde tiene ocupaciones suficientes para consumir su existencia. La mujer está, sin duda, fisiológicamente mal preparada para resistir el trabajo y la competencia que ella pueda hacer al hombre [...] la intervención de la mujer en dos trabajos, representa siempre el abandono de los hijos y el desaparecimiento de la fuerza más estable que tienen las sociedades para existir.

Al igual que a Frei, a Salvador Allende le preocupaba el establecimiento de un régimen salarial que permitiera vivir al conjunto de la familia (Allende, 1939).⁴ Refiriéndose al cálculo del salario vital, sostenía: “Resulta completamente contrario a la realidad, calcular los costos de vida de un individuo aislado, cuando los hechos nos demuestran que el salario sirve para el sostén del trabajador y de sus familiares”, lo que lo inclinó a concebir un salario vital familiar y la entrega de asignaciones familiares por el número de “cargas” de cada familia.

Este consenso entre figuras liberales, social-cristianas y socialistas acerca de una identidad masculina fundada en el trabajo asalariado y una femenina basada en el hogar y la familia tuvo como correlato la construcción de una legislación social dirigida a producir mayor integración social, lo que requería de una familia “bien constituida” para que gozara de los beneficios que proporcionaba el Estado (Rossemblatt, 1994). Es así como a partir de las “leyes sociales”⁵ de 1924, el Estado de bienestar, con sus sistemas de protección social, contribuye a la afirmación de la familia moderno-industrial. El seguro obrero, las cajas de previsión, el

⁴Salvador Allende escribió *La realidad médico-social chilena* siendo ministro de Salubridad, Previsión y Asistencia Social del primer gobierno de Frente Popular encabezado por Pedro Aguirre Cerda.

⁵Antecedentes de esta preocupación por lo social se encuentran en las leyes de habitaciones obreras (1906), descanso dominical (1907), ley de protección a la maternidad y a la infancia desvalida (1912), la de la silla (1915), la de indemnización por accidentes del trabajo (1916), la ley número 3.185 de salas cunas (1917) y la ley de educación primaria obligatoria (1920).

sistema público de salud y la legislación laboral van a permitir que, por una buena parte del siglo xx, obreros, empleados urbanos y mineros tengan a su alcance dispositivos sociales para acceder a servicios para el mejor sostén de la familia. Las bajas tasas de participación femenina en el mercado de trabajo (20% de la población económicamente activa en 1960) son el correlato de este modelo de familia. Pero el medio rural fue ajeno a los dispositivos públicos hasta avanzado el siglo xx, cuando se extendieron a través de la legislación laboral (1953) y las políticas sociales, lo que se reforzó con la reforma agraria (1964-1973). Sin embargo, los soportes institucionales que hicieron posible su establecimiento tuvieron una muy limitada duración, ya que la contrarreforma agraria, dada en el contexto de un importante desmantelamiento de las políticas sociales, eliminó una buena parte de los dispositivos públicos que permitieron hacer de la familia un lugar de provisión económica masculina con su contrapartida en los patrones de domesticidad femeninos.

En suma, el sistema de protección social de este período promovió la institucionalización de la familia en el matrimonio civil, requisito para lograr el acceso a los beneficios del Estado. Esto se dio en el contexto del reemplazo de las instituciones semipúblicas y religiosas de orientación caritativa y filantrópica por instituciones laicas inscritas en el aparato del Estado, las que fundaban su intervención en la extensión de los derechos sociales y laborales, primero a obreros y empleados, y luego a los trabajadores agrícolas. La laicización y secularización institucional coexistieron, sin embargo, con las orientaciones e instituciones religiosas, cuya preocupación por ordenar a la familia con base en los principios sacramentales era parte de su acción moralizadora de la sociedad. La *obra social* de la iglesia católica –tanto por la influencia de la *Rerum novarum* desde fines del siglo xix como de las encíclicas de Juan XXIII de mediados del siglo xx– no sólo contempló abordar la *cuestión social*, la miseria y el pauperismo del pueblo, sino hacerlo afirmando una familia que se sustentaba en el matrimonio religioso. Sin embargo, lo civil se imponía en la medida en que 1884 marcó la secularización del matrimonio, y la *Constitución* de 1925, la separación de la Iglesia y el Estado.

Así, desde ambas vertientes, buena parte del siglo xx conoció distintos dispositivos conducentes a la afirmación del modelo industrial de familia. En los debates sobre el papel del Estado en lo social –vivienda, salud, salario– en cuanto al papel de los hombres y las mujeres en la familia y el trabajo asalariado, se dio una sorprendente convergencia de ideas laicas y católicas. Las distinciones se encarnaban en los procedimientos, no en los fines. A las campañas de moralización que propugnaba la Iglesia se oponía la extensión y fiscalización de los derechos sociales que afirmaba el Estado. Había notables coincidencias sobre el papel de la mujer en la familia, la inconveniencia de que trabajara fuera del hogar y las ventajas de otorgar a las mujeres una educación que reforzara su papel en el hogar a través de los centros de madres en fábricas y haciendas. Para la corriente laica, la realidad social no siempre hacía posible que la mujer permaneciera en la casa, lo cual exigía fomentar sistemas de cuidado infantil en las industrias y lugares de trabajo y promover una legislación protectora de la maternidad. Los católicos, por su parte, sostenían que el trabajo femenino debía combatirse puesto que contribuía al desorden privado y al abandono de los hijos y los maridos. El alcoholismo era un tema de preocupación tanto de católicos como laicos. La asistencia social laica lo interpretaba como factor generador de violencia conyugal que el Estado debía enfrentar, puesto que era un problema privado con consecuencias públicas. La asistencia social católica, en cambio, tendía a interpretar el alcoholismo como consecuencia de mujeres descuidadas que no atendían adecuadamente los hogares y provocaban la ira de los hombres, que llegaban a la violencia, el abandono y, a veces, al asesinato (Valdés, 2003:71-127). Estas diferencias interpretativas no deben oscurecer el hecho de que hubo concordancia entre católicos y laicos en ordenar a la familia institucionalizándola sobre la base de patrones de género correspondientes al modelo de familia moderno-industrial.⁶

⁶Un indicador significativo de los cambios en los comportamientos sociales con respecto de la institucionalización de la familia corresponde al descenso de la ilegitimidad en los nacimientos, esto es, la disminución de los hijos nacidos fuera del matrimonio, que en los años treinta llegaban a más de 30% de los nacidos vivos, proporción que en 1960 bajó a 16% y llegó a 18.5% en 1970.

La promoción del control de la natalidad por parte del Estado en los años sesenta, la cual va a requerir de la función médica secundada por matronas y enfermeras (Viel, 1996), probablemente fue un hito que fisuró el consenso, tal como ocurrió cuando el Estado, décadas atrás, había promovido la educación pública. El logro de las políticas de *planificación familiar* fue considerable. Han bajado sostenidamente las tasas de fecundidad hasta el presente,⁷ pese a la disminución de la entrega de métodos anticonceptivos durante el período militar (1973-1990). Este tipo de intervención pública no sólo hizo disminuir el tamaño de la familia sino creó las condiciones para la separación de la procreación y la sexualidad y contribuyó al reemplazo de la noción de deber conyugal por placer sexual en la pareja (Valdés y Araujo, 1999).

Cerca de dos décadas de régimen militar (1973-1990) dislocaron los medios y agentes de la acción social del Estado de bienestar y los recursos puestos en acción: se limitó la acción pública y se privatizó un conjunto de políticas sociales en un contexto en que se continuó promoviendo el modelo moderno-industrial de familia, habiéndose fragilizado las bases que lo sustentaron. Al socavarse las bases del Estado social se erosionó el pilar que dio sustento al patrón de autoridad masculina fundado en el salario estable y regulado por el Estado: las mujeres debieron dejar la exclusividad de las preocupaciones domésticas y de cuidado infantil para obtener un salario fuera del hogar (Valdés, 1988; Valdés y Araujo, 1999).

Los noventa inauguran un período de cambio en la legislación de familia y esto se dio en el marco de las políticas de igualdad para hombres y mujeres incorporada en la *Constitución* tras la ratificación de la CEDAW (Protocolo Facultativo a la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación de la Mujer) en 1989 y la creación del Servicio Nacional de la Mujer (Sernam) en 1991. La nueva legislación de familia incorporó un

⁷En 1960, el promedio de hijos por mujer era de 4.6, que bajó a 2.8 en 1978, 2.7 en 1988 y 2.2 en 1999. Al considerar los dos últimos censos de población y distinguir entre población urbana y rural, el número de hijos por mujer urbana descendió de 2.39 en 1992 a 2.26 en 2002, mientras que el número promedio en las mujeres rurales bajó de 3.14 a 2.9 en el mismo período.

nuevo régimen de matrimonio (el de participación en las ganancias) a los dos existentes (los de sociedad conyugal y de separación de bienes), promulgó una ley que tipificó y penalizó la violencia privada, legisló sobre filiación igualando a los hijos legítimos (los nacidos dentro del matrimonio) e ilegítimos (los nacidos fuera de éste) y despenalizó el adulterio. Un informe oficial sobre la familia en 1993 legitimó la idea de que en la sociedad chilena coexistían una diversidad de formas familiares y, paralelamente, se afirmó la mujer jefa de hogar y madre soltera a través de dispositivos de acción positiva. Un cambio notorio se verificó en el lugar institucional dado para la participación de las mujeres como lo fueron los centros de madres, reemplazándolos por organismos formativos y educativos destinados a fortalecer a la mujer como figura en la producción y el trabajo, entendiendo que la generación de ingresos contribuiría a su autonomía económica y a la superación de la pobreza. La incorporación de la noción de igualdad de oportunidades en las últimas décadas y las modificaciones a la legislación de familia han despertado resistencias en los sectores conservadores y la iglesia católica. Educación sexual, contracepción y divorcio, en este período, marcan el disenso entre Estado (más bien gobierno y ejecutivo), el Parlamento y la Iglesia.

Matrimonio y familia en el medio rural: La hacienda y el inquilinaje

El diagnóstico que se hacía en los años cuarenta y cincuenta sobre la familia en los fundos y las haciendas mostraba una enorme distancia entre ésta y lo que ocurría con la familia convencional. “Es curioso lo corriente que es encontrar hijos de diferentes padres en una misma mujer, vivir junto a ésta y al marido último” (Mujica, 1939:90).

Por su parte, Jorge Salazar, en su tesis para acceder al título de ingeniero agrónomo, señalaba:

La mayoría de las parejas no viven matrimonialmente con las consecuencias que es de esperar ya que continuamente estuvimos viendo mujeres cargadas de hijos cuyos padres por no estar uni-

dos legalmente a sus madres no se preocupan en absoluto de ellos. Algunos agricultores de la zona han tratado de solucionar el problema llevando a los fundos misiones que se encargan de predicar la religión y de bautizar a muchos muchachos, pero no pueden casar a las parejas (Zalazar, 1941:39).

De hecho, la Iglesia proponía que para resguardar el orden de la familia, las misiones constituían un importante factor de moralización del campesinado (Valdés, Rebolledo y Willson, 1995:98-99). Memoristas de agronomía de la Universidad Católica describían y sancionaban las irregularidades que caracterizaban a las familias inquilinas. “Es increíble el número de uniones libres e ilegítimas que se observa en fundos cuya distancia a la Parroquia o al Registro Civil no son razones que pueda hacer valer el obrero en su defensa. ¡Imaginemos el desorden atroz que esto significa para la organización de la familia!” (Tagle Valdés, 1945). Entre los años treinta y sesenta, en la carrera de servicio social de orientación católica había gran preocupación por la “descristianización” que mostraban los sectores populares del campo y la ciudad, para lo cual era necesario realizar “campañas de moralización” que promovieran el matrimonio religioso y el bautismo. Las visitadoras sociales católicas culpaban a las leyes laicas⁸ de tal situación. Estas leyes habrían contribuido a la confusión y la desorientación del “bajo pueblo” y serían las responsables de la desmotivación por el matrimonio religioso (Valdés, Caro y Peña, 2001). En cambio, para las asistentes sociales formadas en instituciones laicas, las causas de tal desorganización reposaban en el pauperismo debido al sistema latifundista y al incumplimiento de las leyes sociales, a la legislación del trabajo, a las condiciones de la salud pública y previsión, al analfabetismo y a la mala calidad de la educación rural (Van Eweyk, 1949:12-13, 20). Ellas ponían de relieve “el trato injusto” y los “salarios de hambre” que imperaban en fábricas, fundos y haciendas (Rojas, 1949:3). Para las asistentes formadas en instituciones laicas y en dependencias del Estado, en este marco de desprotección en que se encontraba la familia

⁸Estas leyes datan de 1884 –*Ley de matrimonio civil* y *Ley de registro civil*–, dictadas bajo el gobierno de Santa María.

en el campo, el cumplimiento de las leyes sociales y el pago de la asignación familiar era el medio más eficaz para promover el ordenamiento en la familia. “La asignación familiar es una forma de control, por medio de la Libreta de familia, porque favorece sólo a las familias legalizadas e incluso en la hacienda La Rinconada el reglamento interno para su pago era más estricto para con la formalización de la familia”⁹ (Solano Figueroa, 1952:25).

Ante esta descripción de la situación en que se encontraba la familia inquilina y el señalamiento de las diferentes causas que explicaban su desorden, y con respecto de las prescripciones que circulaban en esos años, lo encontrado en entrevistas muestra la existencia de familias convencionales y no convencionales y una trama de agentes que intervenían en su institucionalización. En el período, la familia se institucionalizó ya sea por el control social que ejercieron la comunidad, la hacienda y la Iglesia o por medio de la persuasión incorporada por los dispositivos y beneficios estatales.

Dentro de la diversidad de situaciones que culminaron en matrimonio, la figura del padre aparece como guardiana del honor, en tanto es quien autoriza o no la entrega de la hija en matrimonio. Tal pareció ser el código de conducta de los inquilinos más acomodados que se reprodujo entre generaciones nacidas antes y poco después de mediados de siglo. La autoridad del padre se reprodujo entre la primera y la segunda generación, pero no así en la tercera, donde aparece debilitada; las hijas ya no se “piden” sino se embarazan y luego deciden que hacer de sus vidas. Hubo cambios en los códigos del honor familiar, en la medida en que, al cabo de la tercera generación, el matrimonio no inaugura necesariamente la vida conyugal, sino que la pareja se constituye por el embarazo, y éste tampoco se traduce siempre en matrimonio.

⁹En 1953, se implantó la asignación familiar que homogeneizaba a obreros y empleados tras el desarrollo de concepciones plasmadas en debates que se dieron en las décadas de los treinta y los cuarenta acerca de la relación que debía tener el salario del obrero con la manutención de la familia. La asignación familiar se tradujo en un buen dispositivo de familiarización y de legitimación del modelo de familia industrial en que el padre proveía el hogar y la madre se encargaba de la gestión de la vida cotidiana y su organización interna.

Esto ocurre al pasar la hacienda a formar parte del pasado, cuando la reforma agraria acaba con ella y la población se urbaniza.¹⁰

En 1938, Humberto (1912), pidió a Margarita, hija del administrador del fundo (1917) en matrimonio. Se dirigió a su futuro suegro pero éste lo derivó a su mujer. “Yo no sé nada don Humberto, hable con la vieja primero”. Esa misma noche habló con la madre, quien, en términos rotundos le contestó: “Yo no la dejo casarse”. Al cabo de un silencio prosiguió: “Yo no tengo nada que ver en eso, no puedo decir si sí o si no. Ella tiene padre”.

En 1966, el mayor de los 10 hermanos de esta pareja, José (1941), conoció a Lucía y reiteró el mismo gesto: “Tuve que pedirla. El suegro era muy delicado. A la casa de él no entraba nadie. Me casé por el civil y no me la entregaron hasta que no me casé por la Iglesia”. Durante el período de reforma agraria nacieron cuatro hijos, ya que Lucía pudo acceder a los servicios de salud para no tener más.

Si la familia sancionada por el matrimonio “por las dos leyes” se daba en las haciendas, donde se formaba un mercado matrimonial, fuera de ellas era usual que las mujeres tuvieran hijos sin estar casadas y que los hijos crecieran sin padre. Al casarse con Lucía, José había tenido tres hijos con otras tres mujeres: “Primero tuve una mujer con una chiquilla; después se me puso la hermana y a la otra también la dejé esperando. De esa salió hombre. Eso pasó en el fundo La Montaña. No llevan el apellido mío. La tercera se llama Teresa. A esa la reconocí y lleva mi apellido”.

Tanto Humberto como su hijo José eran inquilinos que gozaban del acceso a una remuneración mixta con una parte en salario y otra en derecho a tierra y talaje, además de los beneficios del seguro social (asignaciones familiares por la mujer y los hijos), lo que les permitió acumular una buena cantidad de ganado. Margarita (1917) se ocupó de la casa, sus 10 hijos, las hortalizas y los

¹⁰Entendiendo que la urbanización implicó no sólo habitar en centros poblados o cerca de ellos, sino además el cambio en las formas de vida con el retiro de la producción agrícola como resultado de la pérdida del acceso de los inquilinos a la tierra, a lo que se sumó la mayor escolarización de niños y adolescentes, el acceso a los medios de comunicación y nuevos bienes de consumo como televisión, electrodomésticos, entre otros.

animales menores, de la misma forma en que lo hizo Lucía, que vivió la reforma agraria y cuyos hijos fueron a la escuela.

En cambio, la conformación de las parejas de los hijos de José y Lucía muestra una ruptura con las generaciones mayores. La fundación de la pareja para las dos hijas mujeres y el hijo hombre se inaugura con el embarazo. Una hija se casó a partir de este hecho, el hijo también se casó con el nacimiento del segundo hijo y la tercera hija convive con su pareja. Mientras los hombres de las parejas jóvenes señalaron que el trabajo de sus mujeres era muy “sacrificado”, apelando a las dificultades de trabajar y encargarse de hijos pequeños, las mujeres que ganaban un salario replicaban que permanecer en la casa era “muy aburrido”. Ellas usan métodos anticonceptivos entregados por el consultorio, tienen dos hijos y no quieren tener más.

Los cambios generacionales muestran el debilitamiento del sentido del honor familiar junto con el de la autoridad paterna, lo que va de la mano con la fragilización de la institución del matrimonio en la tercera generación, en paralelo con la convivencia y el trabajo asalariado de las mujeres en un contexto de flexibilidad laboral y feminización del mercado de trabajo agrícola. Al parecer, el quiebre de una institución largamente duradera como la hacienda contribuyó al debilitamiento de la autoridad paterna, por lo que dejó de ser el padre el soberano y el magistrado en la familia.

La suerte de las hermanas de Humberto y de su descendencia femenina fue distinta. Se unieron con inquilinos menos acomodados y la viudez marcó sus trayectorias de vida, mientras las más jóvenes, debido a sus embarazos, fueron presionadas por las madres viudas y la parentela para que se casaran. Aída, hermana de Humberto, nació en 1915. Se casó con un inquilino. Tuvo cuatro hijos hombres y quedó viuda. Luego se casó con el hermano del primer marido. De esta unión nacieron 12 hijos más. Las mayores fueron todas mujeres. Olivia (1932), hija del segundo marido de Aída, trabajó junto a su padre, le ayudó en las siembras así como en la fabricación de carbón y en la trilla de trigo, debido a que su

padre no tenía hijos hombres. “Como el último marido no podía mandar a los hijos del primer marido entonces por eso mi papi me acostumbró a trabajar con él para no estar sólo [...] Me crio como a un trabajador y por eso trabajé en el trabajo de los hombres como fuera”. Quedó embarazada a los 14 años de un hijo de inquilino. “Antes de casarme tuve a una guagua soltera. La gente más lo lamentaba a él porque ya mi papi iba a quedar sin alguien que lo ayudara. Pero seguí trabajando con él, igual no más”. Poco tiempo después se juntó con el padre de su primera hija y tuvo tres hijos más. “Enseguida tuve a los otros chiquillos porque me casé luego. O sea, no me casé, como que me junté con el hombre, con mi marido, el papá de la mayor y así no más fue. Entonces tenía más hijos. Son todos hijos del mismo padre. Yo empecé a pololear con él y lo respeté mucho. Siempre parece que como no podía decir yo: voy a mirar a otro hombre. No, fue ese no más. Entonces ya como lo quería tanto y él hacía por ahí las mil y unas con otras, pero no, no agarré rencor, nada. Estuve 16 años así con él, y él se casó. Tenía tres hijos de él y lo esperé mucho tiempo hasta que me casé. Al final tuve 12 hijos”. Su marido, a partir del casamiento, recibía un salario y ciertas regalías para hacer carbón; gozaban de prestaciones familiares por ella y sus hijos. Fueron expulsados del fundo el año 1974. Por el hecho de que su marido era asegurado, desde que quedó viuda (1988) recibe un montepío.

Alicia (1946), su hermana menor, cuando su madre quedó viuda de su segundo marido, fue entregada al fundo para pagar “la obligación” para conservar la casa en el fundo. “Las hijas de los inquilinos teníamos que irnos a trabajar a las casas patronales”. Trabajó junto a 12 niñas hijas de inquilinos desde los nueve años. Según ella, “[...] todas sabíamos que las hijas de los inquilinos terminaban al final aburridas y embarazadas y, a casarse al tiro”. Una de las causas de los embarazos era el propio patrón. “Hay chiquillas que después me he encontrado. Tienen hartos chiquillos de ese caballero. Son iguales a los hijos del matrimonio legal que tenía él”. Alicia quedó esperando guagua de un hijo de inquilino a los 14 años, fruto de las relaciones sexuales que mantenía esporádicamente: “[...] en la noche, tú salías del interior de las casas pa-

tronales a las hortalizas y a los parronales y por allá te veías con el hombre, en fin, debajo de las manzanas, en la tierra, por ahí eran las relaciones". El hijo requería de un padre y matrimonio. "¡Cómo se va a quedar esta niña con una guagua, tiene que casarse con el padre de este hijo!", decía la madre. Al nacimiento sucedió la presión de la parentela –en particular de los hermanos y la madre– por la identificación del padre, y luego el casamiento. Alicia tuvo cuatro hijos con este marido, se fueron a Santiago, donde él trabajó como obrero, y luego se separó. Convive con una segunda pareja, de quien tuvo un quinto hijo.

Otra madre impulsó a su hija a casarse; el padre la obligó. Olivia nació en 1937 en la hacienda Las Casas de Quipué en Aconcagua. Su padre era inquilino y su madre trabajaba en las casas patronales. A los 13 años, su madre le decía: "[...] tenís que buscarte un marido chiquilla porque tenís que casarte, yo me voy a morir y te vai a quedar sola así es que tenís que buscarte un hombre y te casái". A los 14 años estableció una relación con un hijo de inquilino de la hacienda. Él tenía 17 años. "Alcancé a pololear como dos meses no más y ahí nos pillaron y mi papá nos llevó al tiro a que nos casaran por el civil y la iglesia". Olivia tuvo seis hijos, su marido gozó de prestaciones sociales pero ella trabajó siempre como temporera debido a la irresponsabilidad de su marido para mantener a la familia.

Alicia y Enrique entablaron una relación amorosa y ella quedó embarazada. El patrón los obligó a casarse y una vez que nació la hija se casaron por la iglesia "para poder bautizarla". Con el casamiento, Enrique regularizó su situación contractual en el fundo, contrato de trabajo, imposiciones y cargas familiares. Era el año de 1955. Esta pareja tuvo seis hijos, los cuales, junto a su madre, gozaron de prestaciones familiares hasta el año 1974, cuando la familia fue expulsada del fundo a raíz de la participación del padre en el sindicato que presionaba por la expropiación.

A diferencia de las situaciones anteriores tendientes a la institucionalización de la familia, fuera de las haciendas, muchas mujeres quedaban abandonadas con sus hijos. Del valle de Aconcagua

se iban los hombres a las salitreras, y en la pampa formaban otra familia. Fue el caso de la abuela de María (1954). En los años veinte, su abuelo materno, Matías, abandonó a su abuela Rosario Vera con 10 hijos. Ella se quedó con cuatro hijos y seis fueron entregados a otras familias. Entre quienes se quedaron con la abuela se encontraba Olga (1917), la madre de María. Rosario Vera mantuvo a sus hijas con su trabajo como lavandera, y algunas de ellas, muy jóvenes se fueron a la ciudad a trabajar como empleadas domésticas. Olga se unió a un campesino que nació en 1903 en Putaendo, hijo de pequeños propietarios que se fue por un tiempo a trabajar a la pampa para luego volver a radicarse en Aconcagua. De esta unión nacieron María y sus 10 hermanos. Sus padres se enrolaron como inquilinos en un fundo de Curimón. Cuando el padre se jubiló, en 1972, le salió casa (programa gubernamental de autoconstrucción). “Ahí supimos que mi papá y mi mamá no eran casados. Se vinieron a casar cuando tuvimos la casa, por los trámites, los papeles que tuvieron que hacer. Aparte del casamiento, supimos que mi hermano mayor, Guillermo, era de mi mamá solamente pero le puso el apellido de mi papa –lo pasaron por la libreta cuando tuvieron casa– y que hay otro hermano mayor, Agustín, que es sólo de mi papá. Él es el mayor, mayor. Mi papá tenía otra familia antes también. Cuando murió mi papá conocí a dos hermanas más en el cementerio”. Según María, dos motivos impulsaron a sus padres a casarse en avanzada edad “[...] por los trámites y porque se habían apegado mucho a la iglesia católica. Entonces un sacerdote les dijo que no podían seguir viviendo así. El curita se enteró de que no eran casados y nosotros nos enteramos del casamiento cuando mi mamá andaba buscando madrina y padrino”.

Distintos agentes intervinieron en la institucionalización de la familia. Los casos que muestran las diferentes formas de unión en las generaciones mayores que vivieron en fundos y haciendas revelan una pluralidad de situaciones que finalmente condujeron al matrimonio. Éste se impuso y el matrimonio civil solía estar acompañado por el religioso. Quienes lograron integrarse a los

sistemas regulados de trabajo y gozar de las prestaciones sociales que amparaban al trabajador estable y a su familia, por el hecho de casarse obtuvieron beneficios del Estado. Hacia los años sesenta, el retrato del desorden familiar que entregaron los estudiantes de agronomía y de servicio social para el período 1930-1955 parece haberse aminorado (McCaa, 1983). De hecho, el Estado impulsó el ordenamiento familiar en la medida en que extendió a los trabajadores de los fundos y las haciendas el sistema de protección social que operó para los trabajadores urbanos y mineros desde los años veinte. En 1953 se instauró el salario mínimo agrícola y las asignaciones familiares para los trabajadores agrícolas. Las leyes salariales¹¹ promovían el matrimonio civil, y para contar con las asignaciones por la mujer y los hijos era preciso contar con la libreta de familia. La misma reforma agraria reforzó estas normas para que los campesinos accedieran a la tierra.

Al revisar la composición de los ingresos de los inquilinos en los años cincuenta y sesenta se constata el impacto de las normas laborales sobre la familia inquilina. En ese entonces era necesario constituir familia por el matrimonio ante el Registro Civil para acceder a las prestaciones sociales (Yolanda Muñoz Mella, 1949). En 1957, los ingresos de los inquilinos provenían de distintas fuentes. Los obreros en los fundos y haciendas recibían una parte de la remuneración en salario y otra en especies. De este modo, 57.5% de sus entradas provenían de este *status* laboral y se descomponían en 23% en pago en dinero (salario) y 77% como pago en especies, es decir, en forma de regalías valoradas,¹² que se daban a través de

¹¹Las disposiciones legales sobre salario mínimo en 1953 exigían un monto mínimo y además que por lo menos 25% de éste debía pagarse en efectivo. Diez años después, en 1963, la legislación laboral fijó esta proporción en 35%; en 1964, nuevamente aumentó a 50%, y en 1965 llegó a 75%, para finalmente establecer que el total de la remuneración a los trabajadores agrícolas debía cancelarse en dinero, llegando entonces a 100% en 1967, cuando se legisló en materia laboral y sindical a través de la *Ley de sindicalización campesina*, que se dictó junto a la *Ley de reforma agraria*.

¹²Las regalías o pagos en especie que aseguran la permanencia del inquilino en el predio consistían en regalías de consumo (vivienda, comida y leña) y regalías productivas, consistentes en el usufructo de tierra y pastoreo para animales así como en la preparación del terreno dado en uso.

la casa, el cerco,¹³ la ración,¹⁴ el talaje¹⁵ y la comida. El resto de los ingresos provenían de las ventas de productos, lo que equivalía a 25.6% de los ingresos. Además percibían asignaciones familiares¹⁶ por la mujer y los hijos, lo que equivalía a 16.9% del ingreso total.

Una década después, para los inquilinos de la categoría inferior de ingresos, la proporción relativa al pago salarial llegaba a la mitad de los ingresos; en segundo lugar contribuían las asignaciones familiares¹⁷ en 24% de los ingresos, y los percibidos por la venta de productos agrícolas y pecuarios representaban 17% de los ingresos totales. En cambio, en la categoría superior, en que se encontraban los inquilinos que tenían más acceso a tierra y los inquilinos medieros, el salario representaba sólo 26%, mientras la venta de productos equivalía a 60%, y las asignaciones familiares, a 13% (Shejman, 1968).

Éstas y otras medidas habrían conducido a la institucionalización de la familia y a la notoria disminución del concubinato y los hijos nacidos fuera del matrimonio.¹⁸ La legislación laboral fue un factor clave para afirmar el modelo de familia moderno-industrial en tanto la salarización masculina y el sistema de prestaciones sociales contribuyeron a la legitimación del papel de proveedor del hombre en la familia y la salida de las mujeres y los hijos de la producción agropecuaria. En este contexto, el trabajo de los hijos e hijas y de la mujer fue reemplazado por la asistencia a la escuela (los “hijos de la reforma agraria” dieron un salto cualitativo respecto de sus padres –con niveles de tercero o cuar-

¹³Pequeño retazo de tierra adyacente a la casa, generalmente cercano a los 1 000 metros cuadrados, dedicado a cultivos hortícolas y frutales y la crianza de aves y cerdos, normalmente a cargo de las mujeres y los hijos.

¹⁴Superficie variable según la categoría ocupacional de los inquilinos y el personal administrativo, cercana a la hectárea, y ocupada para cultivos y trabajada por los miembros de la familia.

¹⁵Derecho a un número variable de cabezas de ganado mayor en pastoreo en las tierras del fundo o la hacienda.

¹⁶Bonificación en dinero entregada al trabajador por cada hijo menor de edad y otros familiares dependientes, la cual equivale a un monto fijo por cada “carga familiar” y es regulada por el Servicio de Seguro Social con un financiamiento obtenido principalmente a través del aporte patronal.

¹⁷Las asignaciones familiares correspondían a 13 E° (escudos) mensuales por carga si el trabajador había trabajado todos los días hábiles (Shejman, 1968).

¹⁸Para el Valle de Petorca, véase McCaa (1983).

to grado de educación primaria-, alcanzando, por lo menos, educación media incompleta) y las mujeres se adscribieron a fórmulas asociativas emanadas del Estado y proclives a la afirmación de su papel de madres y dueñas de casa.¹⁹ El Estado actuó sobre una trama social en que la familia, el parentesco, la hacienda y la iglesia empujaron hacia el ordenamiento de la familia según las convenciones de la época en el marco de los procesos de integración social que caracterizaron al Estado de bienestar.

La separación conyugal: De la resignación a la afirmación de derechos

Cambios significativos se verificaron en Chile a partir de la década de los noventa. El matrimonio, como fórmula de vida en común, perdió peso relativo (la proporción de casados disminuyó desde 51.8 a 46.2,²⁰ contrariamente a lo que ocurrió entre 1930 y 1982, cuando se incrementó la nupcialidad). Los matrimonios anulados aumentaron, entre los años de 1992 y 2002, de 0.3 a 0.4% (tan sólo 10% de los separados habían hecho nulidades matrimoniales), las convivencias aumentaron de 5.7% a 8.9%, mientras que la proporción de separados aumentó desde 3.4 a 4.7% en la población mayor de 15 años. La jefatura de hogar femenina, que venía registrando un creciente aumento desde 1970 con 20.3% de los hogares, 21.6% en 1982 y 25.3% en 1992, llegó a 31.5% el año 2002. Por otra parte, la tasa de participación laboral femenina aumentó desde 28% en 1992 a 35.6 en el año de 2002.

En este marco se inscriben las separaciones conyugales de nuestras entrevistadas, en un contexto en que ha desaparecido el sistema de dominación hacendal y se ha modificado la dependencia económica de las mujeres con respecto de los hombres. Se trata de mujeres que viven en localidades campesinas y pueblos. Todas ellas tienen como referente familiar a padres que vivieron

¹⁹Nos referimos a los centros de madres, que no son una invención de los gobiernos que impulsaron la reforma agraria como los de Frei y Allende (1964-1973), sino una idea mucho más temprana difundida al menos como instrumento de educación doméstica para la mujer popular, divulgado por las agentes sociales de universidades laicas y católicas (Valdés, 2003:71-127).

²⁰En 1970 era de 51.6%, y de 50.6% en 1982.

en el campo, en su mayoría en fundos y haciendas. Uno de los factores más significativos que concurren a la separación conyugal es la violencia²¹ ejercida por los hombres en contra de mujeres y niños y la falta de responsabilidad de los esposos en el mantenimiento del hogar, a lo que se agrega la infidelidad masculina. Las separaciones conyugales se dan, en los años noventa, en el contexto de la crisis del “salario familiar” que percibía el “padre industrial” y de la salida de las mujeres a trabajar por un salario. Ha quedado atrás la familia moderno-industrial y, en su reemplazo, la familia vive del salario masculino y femenino; las comunicaciones se han extendido y un conjunto de nuevas instituciones pueblan el paisaje de esta nueva realidad. Nuevas formas de asociamiento femenino han reemplazado a los centros de madres que propició el Estado desde 1964 hasta 1990; apoyos públicos para adquisición de vivienda, programas de capacitación laboral, beneficios para las jefas de hogar y las madres solteras se han extendido a la población.

Las mujeres, mayores víctimas de violencia conyugal, ven en la viudez el fin del maltrato por parte de sus maridos y el incumplimiento de los deberes conyugales en el entendido de que el deber del esposo es proveer a la familia. Como correlato de esta concepción, el matrimonio debe preservarse aun cuando el marido no cumpla como proveedor y además ejerza la violencia en contra de la esposa y los hijos. Ante tal situación, cabe resignarse y encontrar en la viudez el medio y el momento para escapar al maltrato.

Carmela (1929), nieta de campesinos de Jahuel, no supo quién fue su padre. Su madre murió en el parto y fue criada por sus abuelos maternos. Se casó en 1950 “para tener un hogar”. Su marido desaparecía por meses, por lo cual, para mantener a sus hijos, ella trabajaba como empleada en la casa patronal de un fundo. La vida conyugal estuvo marcada por repetidos episodios de violencia sexual y maltrato físico. “Me obligaba... si no, me hacía tiras la

²¹Para mayor información sobre el peso de la violencia en la vida conyugal, véase Tinsman (1994).

ropa, quisiera o no quisiera, cuando llegaba curado". En varias ocasiones huyó de la casa con sus hijos menores. Entre estos episodios recuerda una vez en que "No se qué fue lo que le dije y me planta una bofetada, me partió el labio... siempre me amenazaba que me iba a matar". Su marido murió en el año de 1986. Carmela señala que a partir de ese momento "Yo empecé a rejuvenecerme, a cambiarme, a preocuparme de mi persona [...] el día en que yo quedé sola sin hombre, le pedí a Dios que los últimos años de mi vida me los diera para mí".

Piensa que las mujeres han cambiado respecto de cómo eran las mujeres de su generación. "Yo veo que la mujer de hoy día es más decidida que la de antes. Nosotras éramos tímidas, soportábamos todo por los hijos y ahora una mujer todavía no se casa... y se separa". En cambio, los hombres "[...] siempre aprovechadores, tal como hoy día [...] los hombres son aún más machistas [...] ellos son los dueños de la plata y si quieren dan para la casa y si no no; son sinvergüenzas, mujeriegos, llegan a la hora que quieren a su hogar, y si la mujer les pregunta le contestan mal y le pegan también". Pero además piensa que no se deben separar por el control social que se ejerce en contra de ellas. "Una mujer separada es muy criticada; cualquiera la indica con el dedo [...] yo le digo a mis hijas que sería la vergüenza más grande que se separaran porque todos las van a andar indicando con el dedo".

Esta resignación al maltrato emanada de las representaciones en torno al matrimonio, la vida conyugal y los deberes de la mujer casada parece dar lugar a otra forma de resolver las desavenencias conyugales. La resignación da paso a la separación conyugal. Las mujeres separadas, en su mayoría, ganan un salario como temporeras de la fruta o tienen un ingreso, un lugar para vivir; a menudo, el apoyo de la red de parentesco femenina, en conjunto, les permite sobrevivir. He aquí algunos ejemplos:

Olivia (hacienda Casas de Quilpué, 1937), temporera hija de inquilinos, se casó en 1951 y tuvo seis hijos. Su madre le decía que había que "tener los hijos que Dios le diera", pero ella se esterilizó a espaldas de su marido y con la complicidad de un médico y una

matrona (le hicieron firmar para el consentimiento de esterilización de su mujer y él no sabía leer). Ante la violencia de su marido desde los primeros años de matrimonio, conversaba con su madre, pero ésta le decía que la mujer casada debía soportar al marido, pues éste era dueño de hacer lo que quisiera. Le recomendaba “aguantarlo”. Olivia describe a su marido en los siguientes términos: “Mi marido nunca le pegaba a un niño una cachetada, los amarraba y les pegaba con una correa doblada y les dejaba así los moretones en la espalda. Era como animal para pegarle a los chiquillos”. En cambio ahora, la mujer se defiende. “Ahora el hombre le va a pegar a su mujer y ella le larga lo que tiene. Antes no. Si uno le tiraba con algo al hombre, sabía que el hombre la iba a matar o a lo mejor la mandaba al hospital. Entonces prefería mejor no hacer nada”. En concordancia con esta idea, ella actuó al cabo de “36 años de aguantar a mi marido”. “Me había chancado, me había pegado y yo me arranqué por debajo de una mesa y salí por la esquina. Justo estaba la horqueta adentro del brasero cuando el niño me gritó: ‘Mamá, la horqueta’. Me ilumina y pesco la horqueta y se la mando. Pensé que lo había matado y que se la había enterrado. Se encerró en la pieza, sacó todas sus cosas y partió”.

Iris (Curicó, 1954), hija única de madre soltera que migró a la ciudad para trabajar como empleada doméstica, nieta de inquilinos, estudió secretariado en Santiago, volvió al campo y se casó, tuvo cuatro hijos y se separó a causa del maltrato y la flojera del marido. Tal episodio desencadenó su separación tras la violencia conyugal y la falta de aporte económico de su esposo: “Vengo yo y le cuento a una asistente social cómo eran los problemas, las veces que me había levantado la mano, que me había dado unas cachetadas [...] La asistente me dijo que mejor eso lo conversáramos con la abogada. Al otro día fui yo donde la abogada... y le cuento. Me dice: ‘¿No ha pensado nunca en separarse?’. ‘No’, le dije. ‘¿Qué otra solución puede haber?’, me dijo, porque yo le había contado todo. Yo pensando así, rápidamente, tengo cuatro hijos, tengo que trabajar [...] dije yo: ‘¡Sí, me separo!’”. Entonces la abogada me dijo que iríamos a un comparendo y yo acepté... estaba de-

cida". Desde entonces vive junto a sus hijos y su madre. Ésta se encarga de la casa y ella, de obtener un salario como temporera.

Inés (Los Andes, 1951), hija de jornaleros agrícolas, se casó en 1972 y tuvo a su única hija. Tras haber cumplido poco más de un año, se fue de la casa "de a poco" mientras su madre le ayudaba a criarla. Durante alrededor de 20 años vivió intermitentemente entre Santa María y La Ligua. "Hace como 20 años [...] no me separé, me fui de la casa nomás [...] Estuve dos, tres años viviría con él; lo demás fue de pleito [...] Al principio no había peleas, pero después había peleas [...] al final decidí hacer mi vida sola. Un día le dije 'Me voy', y me vine nomás, sin mirar para atrás ni ponerme a llorar". La persona, cuando toma, no mide las consecuencias de lo que puede pasar, y al final enferma a la otra persona y las consecuencias son fatales; estuve a punto de cometer errores que todavía tendría que lamentar. Por eso preferí salir de mi casa". Opina que "[...] siempre la gente se separa por la violencia. Antes se tapaba más; ahora es más abierto; puedes conversar de sexo, puedes conversar de muchas cosas que antes eran más ocultas. La señora se tapaba con un lente bien oscuro para que no le vieran el ojo negro, que le había ido mal; ahora no, ahora la señora va, el carabinero la ayuda. Es lo bueno que ha pasado pasando los años". Para ella, frente a las desavenencias conyugales y la violencia, las mujeres tienen el poder de decisión en sus manos. "Hay que pensarlo porque en el fondo uno tiene la solución, todas las mujeres maltratadas de este país, todo el mundo, uno tiene que ponerle atajo. La mayoría de las mujeres son golpeadas por el alcoholismo. Ése es el problema. Por eso hay tantas mujeres separadas, porque ahora, con los gobiernos actuales, todo lo que ha pasado, se ayuda más a la mujer [...] Hay que mirar de afuera las cosas para poder, cuando llega a la casa, decir y marcar la cancha; si no, no se da la vida. Se llenan de niños, son maltratadas. Aquí y en todas partes pasa lo mismo. La mitad de las mujeres se atreven a divulgarlo, ir al juzgado y todo, y la otra mitad no".

Teresa (Pilén, 1940), hija de pequeño propietario-inquilino, alfarera y recolectora, decidió juntarse con Nicolás y soportar la violencia

y los malos tratos; fue para evitarse los comentarios de la comunidad y los vecinos. En un operativo militar, en los años ochenta, llevaron a mucha gente a regularizar situaciones irregulares a Cauquenes: les dieron carnet de identidad, los casaron por lo civil y la iglesia y les proporcionaron una libreta de familia. No obstante, piensa que “[...] el matrimonio con una persona que sea buena, es importante que la ayude a uno, viva tranquilamente, no pelee, pero una persona así como el mío yo creo que no, yo no aconsejaría a nadie que se casara con una persona que fuera igual, porque yo sufrí mucho, mucho. Una vez me pegó con la picana un garrotazo y estuve como dos horas que no sabía de nada y sin darle motivo ni nada, porque él llegaba curado y uno le decía que para qué tomaba tanto. Llegaba peleando con los niños, a mí me daba pena que les pegara porque les pegaba como animal, no les pegaba un par de huascazos o poco: les pegaba hasta que los niños ya no gritaban. Nos pegaba a todos. Entonces yo digo que el matrimonio no es tan importante, porque el marido malo que no le ayude a trabajar es para puro tener otra boca que estar dándole comida y tener problemas, estar viviendo amargada, que los maridos son malos, que les pegan a las señoras y después las señoras... igual como ése que mataron en La Montaña. Era malo también y la señora le ganó el tiempo, lo mató, lo picó con el hacha y le prendió fuego. Ése creo que le pegaba a cada rato [...] después la echaron presa, estuvo como un mes porque el mismo papá del joven dijo que era verdad que era malo, que le pegaba [...] Yo habría sido capaz también de pegarle al mío, pero yo veía que si se me pasaba la mano, mis chiquillos, ¿a dónde habrían quedado botados? Sufríamos. En veces arrancábamos, alojábamos por ahí por las matas, escondidos, cuando ya se le pasaba lo curado nos íbamos para la casa entumidos con los chiquillos. Entonces yo digo que es mejor vivir sola, tener uno o dos niños la persona y vivir sola. Le cuesta sí a uno para criar los niños pero tiene sus hijos [...]”. En 1996 se separó finalmente de Nicolás porque sus hijos ya estaban más grandes y, por ello, en condiciones de darse cuenta de que su padre “era un hombre malo” y porque se le presentó la oportunidad de ir a cuidar un sitio donde se radicó: “Cuando yo me vine, no sé, fue como que hubiera salido de un hoyo, como que hubiera gritado, una alegría”.

Si quisiéramos leer las transformaciones familiares respecto de las nuevas nociones y representaciones sociales que van apareciendo, nos encontraríamos con ciertas claves para descifrar los cambios en la vida privada, entre ellas el que la violencia de la vida conyugal haya salido del secreto privado para transformarse en un problema público; de un hábito extendido e impune para convertirse en un hecho judicial y penalizado.

Como resultado de la construcción de la violencia como problema a partir de la legislación que la penaliza (1994), ésta comienza a ser enfrentada sin resignación. Todas las separaciones conyugales, en nuestros casos, responden al deseo y la voluntad de frenar la violencia conyugal. Un conjunto de agentes van a respaldarlas en sus decisiones (asistentes sociales, abogadas, etcétera), y si actúan solas se hace necesario crear condiciones materiales para la separación conyugal: encontrar una casa dónde vivir, contar con un salario, etcétera. Se sabe que se puede recurrir a ciertas figuras y que existen dispositivos –los carabineros, abogados y jueces– para denunciar la violencia. El hecho de que la violencia conyugal haya salido del secreto familiar promueve otro tipo de conducta en las mujeres, que las distancia de la resignación de sus antepasadas y de los referentes maternos, condiciones que jugaban un importante papel en la reproducción de la violencia conyugal y la resignación para aceptarla.

Esto conlleva a que se incuben nuevos modelos familiares en que la constitución de familias de mujeres solas se muestra normalizada, a veces respondiendo a relaciones de pareja más flexibles de “hombres puertas afuera”, como lo sostiene una joven temporera de Aconcagua, que vive con su madre, su hermana y sus dos hijas. “Aquí la familia que tenemos es de puras mujeres, así es que no podríamos decir de un núcleo familiar bien constituido, no. Pero mi mamá siempre la ha hecho de los dos. Entonces, para mí, la familia no es tanto tener un hombre en la casa. Nunca en realidad ha sido eso. Yo encuentro que no es necesario tener un hombre en la casa para tener una buena constitución familiar. Nosotros siempre nos hemos llevado bien así; estamos acostumbradas y yo encuentro que si viniera aquí un hombre ahora nadie lo aguantaría”. Ella y su madre tienen pareja: los padres de sus respectivas hijas, mas no cohabitan con ellos.

A la par, en las parejas más jóvenes aparece menos el matrimonio como significativo y cobra más importancia la construcción de la pareja como atributo de la vida conyugal, proceso que requiere de la afirmación de sujetos con necesidades e intereses específicos así como de derechos: el niño y la mujer sujeto abren nuevas formas de parentalidad con un padre menos distante, más afectivo y más responsable. La intimidad aparece como noción novedosa y enmarca la construcción de la pareja y la sexualidad. Las relaciones sexuales por deber tienden a ser reemplazadas por las relaciones sexuales por placer como nuevo atributo en la construcción de la pareja. En este contexto, la parentalidad es un elemento novedoso, en tanto que los hijos comienzan a ser objeto de preocupación por parte de padres y madres, dejando de ser recursos productivos para transformarse en sujetos de preocupación, cariño, estímulo y dedicación. En este contexto, la educación y tener un número reducido de hijos pasan a formar parte de los nuevos atributos de la parentalidad.

En el período, se van incubando los cambios gradualmente. La familia sancionada por el matrimonio no constituye el único patrón en la hacienda y, siendo así, el Estado va a cumplir un importante papel en legitimar a la familia-institución. Este patrón, pese a los agentes que lo impulsan y a ser predominante, ha tenido y tiene dificultades para mantenerse, toda vez que la resignación femenina ha dado paso a la afirmación de derechos individuales producto de la resignificación de un tipo de acto corriente en la vida de las mujeres, que hoy es sancionado social y judicialmente. Aun cuando la propia familia, las madres, la comunidad, la Iglesia y el Estado afirmen los patrones convencionales, la realidad admite otras fórmulas de vida en común. En este contexto, el Estado –médicos, matronas, asistentes sociales, abogadas, jueces–, a partir de un cierto momento y bajo ciertas dimensiones, aparece debilitando el poder del padre y la autoridad masculina sobre la mujer y los hijos en la familia, ya sea porque procura elementos para la regulación de los hijos, porque respalda a las mujeres o porque hace circular nuevos discursos que afirman imágenes de género que erosionan los patrones tradicionales de masculinidad y feminidad.

Una vez que la vida conyugal se torna inaceptable en función de nuevos parámetros y valores, las separaciones son de iniciativa femenina y se inscriben en nuevas representaciones acerca del matrimonio y la vida conyugal emanadas de los nuevos derechos adquiridos por las mujeres. Esta desinstitucionalización de la familia y la consiguiente prioridad dada a la conformación de la pareja muestra nuevos atributos en la vida conyugal tales como la negociación, la sexualidad y el placer.

En resumen, en las haciendas y bajo la presión o la influencia de agentes tales como el padre, la madre, los patrones y la Iglesia, el matrimonio tendía a constituirse en la norma, pese a que solía estar precedido de hijos y convivencia. Esta tendencia hacia la institucionalización de la familia estuvo legitimada en términos prácticos y económicos por el Estado, en tanto éste creó nuevos dispositivos para la legalización de las uniones y el apoyo económico para la afirmación del modelo de familia moderno-industrial. Ello operó, sin embargo, sobre la base del control social del parentesco, la comunidad, la hacienda y la Iglesia sobre las normas y prescripciones acerca de la familia.

Tras este período marcado por representaciones que muestran la significación del matrimonio convencional, nuevas representaciones que se acompañan por prácticas sociales coherentes con ellas irrumpen en la vida privada: la separación conyugal es un horizonte que se dibuja como eslabón en el proceso de desinstitucionalización de la familia.

Estos cambios en las representaciones, acompañados por nuevas prácticas sociales, se dieron en un contexto muy diferente al conocido desde la hacienda hasta la reforma agraria y en un entorno caracterizado por una caída gradual de instituciones como el parentesco y la autoridad paterna y materna, una menor gravitación de la Iglesia y una creciente afirmación del sujeto.

Las transformaciones económicas ocurridas desde los años setenta condujeron a hacer de la familia el núcleo fundamental de resolución de problemas en el contexto de fragilización de los sistemas de protección social que sostuvieron la afirmación de la familia moderno-industrial. Hacia fines de ese período, las mujeres tuvieron acceso a la contracepción (lo que debilitó la autori-

dad masculina), mientras que, al terminar los ochenta, cambió el patrón en que reposó la afirmación del modelo de familia moderno-industrial. Esto contribuyó a la erosión de un tipo de masculinidad centrada en el trabajo. Los salarios masculinos se hicieron inestables y con ello se debilitó la autoridad del padre en la familia. En cambio, las mujeres comenzaron a trabajar fuera del hogar, con lo que adquirieron algún nivel de autoridad y autonomía.

Para concluir, a nuestro modo de ver, éstos son factores que contribuyen a explicar las transformaciones en la familia, los géneros y la vida privada en un contexto donde progresivamente se van abriendo las formas de vida rurales hacia nuevos referentes y sentidos, en tanto que la familia patriarcal, afirmada por la religión, la comunidad y la autoridad del padre, va quedando atrás. Esto ha sido respaldado por un conjunto de factores que se agregan a este proceso de apropiación del cuerpo, la sexualidad, la integridad física y la dignidad, tales como la mayor independencia económica, mayor escolaridad, mayor acceso a información e inscripción de la familia en un medio urbanizado, lo que explica una tendencia hacia el cambio en las prácticas y representaciones sociales, particularmente significativas en las mujeres. Esto ha dado pie a nuevas respuestas tendientes a reemplazar la sujeción femenina a la autoridad masculina con la separación conyugal o por la instalación de patrones familiares matricentros u otros que muestran una mayor importancia en la construcción de la pareja que en la institucionalización de la familia. En este contexto tienden a aparecer nuevas concepciones de parentalidad en que el niño o la niña adquiere un lugar central en la familia como sujeto de preocupación por parte de las madres y los padres. La transformación de las mujeres contribuye a la de los hombres, y la de ambos, a la de los hijos. En la generación intermedia, estas transformaciones se verifican como modos novedosos de respuesta al maltrato y la violencia conyugal y a la irresponsabilidad masculina, en tanto que en la generación joven surgen por la búsqueda de nuevos referentes para la construcción de la pareja y la parentalidad (complicidad, cariño, amor, comprensión, apoyo, satisfacción sexual, distribución de roles, apertura de un nuevo lugar al padre, toma de decisiones compartidas, etcétera).

Ciertamente, el Estado ha tenido significación en estas transformaciones no sólo porque ha difundido nuevas imágenes de género sino porque ha implementado dispositivos concretos que han dado curso y empujado distintos modelos de familia junto con transformaciones especialmente a través de la contracepción y la problematización de la violencia. Sin duda esto ha contribuido al debilitamiento de la autoridad del padre en la familia y al mayor equilibrio de poder entre los sexos en la nomenclatura de Norbert Elias (1998). Cambios económicos y culturales han contribuido a la transformación del papel de la mujer en la familia y la sociedad mediante su incorporación al trabajo remunerado y participación social. Por otra parte, el Estado ha reforzado la imagen de la mujer que trabaja con el doble propósito de favorecer su autonomía y superar la pobreza. Sin embargo, estos cambios no han ido acompañados ni por dispositivos que resuelvan la sobresresponsabilización de las mujeres en la familia ni por leyes laborales que logren modificar las desigualdades que se producen entre hombres y mujeres en el mercado de trabajo.²² Lo que aparece más significativo en las transformaciones de la vida privada han sido aquellos factores que tocan la base de la identificación y de la identidad de las mujeres: su cuerpo y la maternidad, en tanto que la debilidad de los sistemas de protección social no permite una base material que logre colocar el trabajo, el salario y el ingreso como factor determinante de estos cambios. Los acompañan pero no necesariamente los explican.

A más de tres décadas de la reforma agraria, los discursos y los dispositivos públicos brindan nuevas imágenes de género (mujeres con nuevos derechos y penalización de la violencia intrafamiliar) y reconocen la diversidad de modelos familiares (reconocimiento de las jefas de hogar y beneficios sociales para ellas). Independientemente del papel del Estado o la Iglesia en los patrones familiares, nos encontramos con un fenómeno que se ha in-

²²Una mujer que ha trabajado toda su vida en las temporadas de la fruta no puede aspirar a una jubilación modesta y debe plegarse a las pensiones asistenciales, más modestas aún, que cubren a toda la población sin distinción de sexo ni categoría laboral y homogenizan los beneficios sociales por edad, sexo y vulnerabilidad social.

cupado no a través de uno u otro modelo de desarrollo, uno u otro discurso o dispositivo, sino que responde a una larga ola de transformaciones a nivel del sujeto y ha incidido en un cambio de las mentalidades y en la forma en que el sujeto se posiciona frente a sí mismo y frente a la familia y la sociedad. A ello pueden haber contribuido la urbanización, el salario femenino, la televisión y ciertos agentes que sustituyeron a los parientes, al cura o al patrón, que tendieron a normalizar a la familia, en tanto que los nuevos agentes centran su atención en la defensa del individuo.

Bibliografía

- Allende, Salvador, *La realidad médico-social chilena*, Ministerio de Salud, Previsión y Asistencia Social, Santiago de Chile, 1939.
- Alessandri, Arturo, *La vivienda obrera*, memoria para optar al título de abogado, Santiago de Chile, Universidad de Chile, Escuela de Derecho, 1893.
- Bourdieu, Pierre, *Raisons pratiques. Annexe esprit de famille*, Editions du Seuil, París, 1994.
- Castel, Robert, *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, México, Paidós, 1997.
- Castelain-Meunier, Christine, *La place des hommes et la métamorphose de la famille*, París, Presses Universitaires de France (PUF), 2002.
- Comaille, Jacques y Claude Martin, *Les enjeux politiques de la famille*, París, Bayard Editions, 1998.
- Donzelot, Jacques, *La policía de las familias*, Valencia, Pretextos, 1998.
- Elias, Norbert, "La civilización de los padres y el cambiante equilibrio de poder entre los sexos. Un estudio sociológico prece-dual: El ejemplo del antiguo Estado romano", *La civilización de los padres y otros ensayos*, Bogotá, Universidad Nacional, 1998.
- Frei, Eduardo, *El régimen del salariado y su posible abolición*, memoria para optar al título de abogado, Santiago de Chile, Universidad de Chile, Escuela de Derecho, 1933.
- Foucault, Michel, *Il faut défendre la société*, París, Cours College de France 1976, Hautes Études, Gallimard-Seuil, 1997.
- Illanes, María Angélica, *En el nombre del pueblo, el Estado y la ciencia. Historia social de la salud pública. Chile 1880-1973*, Santiago de Chile, Colectivo de Atención Primaria, 1993.

- McCaa, Robert, "Marriage and Fertility in Chile. Demographic Turning Points in the Petorca Valley, 1840-1976", *Delplatin Latin American Studies*, núm. 14, 1983.
- Moore, Henrietta, *Antropología y feminismo*, Madrid, Cátedra, 1991.
- Mujica, Manuel, *Monografía económico-cultural del fundo Las Casas de Cocalán, Cachapoal*, tesis de prueba para optar al título de ingeniero agrónomo, Santiago de Chile, Universidad de Chile, Facultad de Agronomía, 1939.
- Muñoz Mella, Yolanda, *Ley de registro civil y servicio social*, memoria para optar al título de asistente social del Estado, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1949.
- Rojas, Sofía, *La escuela rural del futuro y su función social*, memoria para optar al título de asistente social del Estado, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1949.
- Rossemblatt, Karin, "Por un hogar bien constituido. El Estado y su política familiar en los frentes populares", *Disciplina y desacato. Construcción de identidad en Chile. Siglos XIX y XX*, Santiago de Chile, Ediciones SUR y Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer (CEDEM), 1994, pp. 181-222.
- , "Masculinidad y trabajo: El salario familiar y el estado de compromiso. 1930-1950", *Proposiciones (Aproximaciones a la familia)*, núm. 26, 1995, pp. 70-86.
- Shejman, Alejandro, *El inquilinaje en Chile central* (inédito), Instituto de Capacitación de la Reforma Agraria, Santiago de Chile, 1968.
- Solano Figueroa, Silvia, *Condiciones económico sociales y de alimentación del campesinado de la hacienda La Rinconada*, memoria para optar al título de asistente social del Estado, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1952.
- Tagle Valdés, Manuel, *El agrónomo católico frente al problema campesino*, tesis de prueba para optar al título de ingeniero agrónomo, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1945.
- Tinsman, Heidi, "Esposas golpeadas y control sexual en Chile rural, 1958-1988", *Disciplina y desacato. Construcción de identidad en Chile. Siglos XIX y XX*, Ediciones SUR y Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer, Santiago de Chile, 1994, pp. 111-148.
- Valdés, Ximena, "La feminización del mercado de trabajo agrícola en Chile central", *Mundo de mujer. Continuidad y cambio*, Santiago de Chile, Centro de Estudios de la Mujer (CEM), 1988.

- , *Transformaciones de la familia, los géneros y la vida privada en poblaciones rurales de Chile central durante la segunda mitad del siglo xx*, iv parte: “Regularización, normalización y familiarización” (inédito), informe final, proyecto Fondecyt 1000018, 2003, pp. 71-127.
- y K. Araujo, *Vida privada, modernización y modernidad*, Santiago de Chile, Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer, 1999.
- , P. Caro, y D. Peña, “Género, familia y matrimonio: La visión de las visitadoras sociales católicas entre 1930 y 1950, *Revista de la Academia*, núm. 6, 2001, pp. 177-206.
- , L. Rebolledo y A. Willson, *Masculino y femenino en la hacienda chilena del siglo xx*, Santiago de Chile, Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer y Fondo Nacional de las Artes, 1995.
- Van Eweyk, Evelyn, *El servicio social en un distrito sanitario rural*, memoria para optar al título de asistente social del Estado, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1949.
- Viel, Benjamín, *La vida en la tierra y el ascenso del hombre*, Santiago, Cuatro Vientos, 1996.
- Zalazar, Jorge, *Monografía económico-cultural del fundo Flora Mc Iver*, Provincia Maule, tesis de prueba para optar al título de ingeniero agrónomo, Santiago de Chile, Universidad de Chile, Facultad de Agronomía, 1941.



Autores

Lucía Aranda Kilian

Correo electrónico: Ahuehuate22@hotmail.com

Tiene licenciatura en historia y maestría en terapia familiar sistémica. Es investigadora y profesora de la maestría en museología del Centro de Arte Mexicano y del Instituto Latinoamericano de Estudios de la Familia (ILEF).

Áreas de interés e investigación: género, chamanismo y medicina tradicional.

Publicaciones recientes: *La moneda tejida: Manta como moneda en el mundo prehispánico*, Madrid, Sociedad Ibero-americana de Estudios Numismáticos y Museo Casa de la Moneda, 2004; "La muerte entre los vivos y los vivos entre los muertos", *Memorias del XV Congreso de la Federación Latinoamericana de Psicoterapia Analítica de Grupo*, Zacatecas, México, 2003; "Me confieso padre que he pecado", en *Memorias del Congreso Cultural Change in 16th Century Mexico* (en prensa), Goettweig, Austria; "Abuelita dime tú" (en coautoría con Ester Friedman Kutsher y Elia Lara Roel), vol. 5: *La vecchiaia nel tempo, a cura di Antonio Guerri e Stefania Consigliere*, 3^a Conferenza Internazionale di Antropologia e Storia della Salute e delle Malattie, Atti, Génova, Erga edizioni, 2002 (Serie: Vivere e "Curare" la Vecchiaia nel Mondo); "Concierto de voces en el sistema terapéutico" (en coautoría con Ester Friedman Kutsher y Elia Lara Roel), vol. 2: *Vivere la vecchiaia, a cura di Antonio Guerri e Stefania Consigliere*, 3^a Conferenza Internazionale di Antropologia e Storia della Salute e delle Malattie, Atti, Génova, Erga edizioni, 2002 (Serie: Vivere e "Curare" la Vecchiaia nel Mondo).

Claudia Borri

Correo electrónico: claudia.borri@tin.it

Es licenciada en letras por la Università di Pavia. Tiene maestría en historia de América, otorgada por la Universidad de Chile. Es profesora de la materia de historia contemporánea en la Università degli Studi di Milano, Italia.

Sus áreas de investigación son las culturas indígenas del Cono Sur y sus relaciones con Europa (siglos XVIII y XIX), así como los viajes femeninos a Sudamérica.

Recientemente ha publicado: *L'esotismo in casa propria. La foresta tropicale nei racconti dello scrittore uruguayano Horacio Quiroga (1878-1937)* (en prensa); *Variazioni di stile. Le immagini nel processo di formazione dell'identità nazionale cilena (1780-1840)* (en prensa); *Lo specchio della lontananza. Tre viaggi di donne in Sudamerica (secolo XIX)*, Turín, Il Segnalibro, 2002; "Destini incrociati. Emilio Salgari e il capitano Trizano in Araucania", *I miei volumi corrono trionfanti, Atti del 1° Convegno Internazionale sulla Fortuna di Salgari all'estero*, Turín, Dell'Orso, 2005; "En los umbrales de la fotografía: Imágenes de Chile en dos relatos de viajeras, lady Florence Dixie y Marianne North", *Entrepasados*, núm. 23, 2002.

Roseli Boschilia

Correo electrónico: roselix@uol.com.br y roseli.boschilia@utp.br

Tiene doctorado en historia. Labora en Universidade Tuiuti do Paraná (UTP).

Sus áreas de investigación e interés son los estudios de género, e inmigración, educación y memoria.

Publicaciones recientes: *Reconstruindo memórias: Os poloneses do Santo Inácio*, Curitiba, Universidade Tuiuti do Paraná, 2004; "L'Enseignement secondaire dans un collège d'origine française au Brésil", en Vechia, A. y M.A. Cavazotti (orgs.), *L'enseignement secondaire: Des plans et des programmes (Brésil, XIX éme et XX éme siècles)*, São Paulo, AnnaBlume, 2003, pp. 189-204; *Paraná, o século, o asilo*, Curitiba, Criar edições, 2004; "A escola, o ensino e o rito: Cultura escolar e modernidade", en Almeida M., L.P. (org.), *Escola e modernidade: Sabe-*

res, instituições e práticas, vol. 1, 2004, pp. 127-138; “O território escolar como espaço de construção de memórias e identidades”, en Pieroni, G. y C. Denipoti (orgs.), *Saberes brasileiros*, vol. 1, 2004, pp. 75-109; “Representações da masculinidade nos espaços escolares”, en Matos, M.I. et al. (orgs.), *Sonhos e identidades*, vol. 1, 2004 (CD-ROM); “Tecendo memórias: Imigrantes portuguesas, trabalho fabril e relações de gênero”, *A vez e a voz da mulher portuguesa*, vol. 1, Proceedings 1st International Conference, Toronto, Universidad de Toronto, 2005, pp. 79-84.

Ana María Carrasco Gutiérrez

Correo electrónico: teandinos@123mail.cl

Licenciada en antropología por la Universidad de Concepción y candidata al doctorado en historia en la Universidad de Barcelona, España. Es presidenta de la Corporación de Desarrollo Taller de Estudios Andinos e investigadora adjunta en el Departamento de Arqueología y Museología de la Universidad de Tarapacá en Arica (UTA).

Sus áreas de especialización son género, identidad y cultura; género, planificación y desarrollo y movimientos de mujeres y participación política.

Sus publicaciones recientes son: “Violencia conyugal entre los aymaras del altiplano chileno: Antecedentes para comprender las relaciones de género en el matrimonio”, *Revista de ciencias sociales*, 2001; *Conociendo la historia y cultura de nuestra región*, Arica, Chile, TEA, UTA, Gobierno Regional y Conicyt/Explora, marzo de 2003; “Llegando al mundo terrenal: Embarazo y nacimiento entre los aymaras del norte de Chile”, en Montecino, Sonia, René Castro y Marcos Antonio de la Parra (comps.), *Mujeres, espejos y fragmentos. Antropología del género y salud en el siglo XXI*, Santiago de Chile, C&C Aconcagua/Organon, 2003; *Los contextos éticos y morales de la sexualidad aymara y no aymara en el norte chileno* (en coautoría con Vivian Gavilán), Arica, Chile, agosto de 2004 (Documentos de Trabajo. Taller de Estudios Andinos); “Diversidad en la norma: Diferencias en las significaciones de la sexualidad femenina en el norte de Chile”, *Revista de ciencias sociales*, marzo de 2005.

Everardo Garduño

Correo electrónico: everardo@uabc.mx

Es licenciado en sociología por la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Tiene maestría y doctorado en antropología.

Ha sido catedrático de diversos cursos, entre ellos: “Metodología y práctica del desarrollo comunitario”, en la Escuela de Trabajo Social (Mexicali).

Es director del Centro de Investigaciones Culturales (CIC)-Museo de la UABC.

Sus áreas de interés como investigador son la antropología social, visual y aplicada.

Publicaciones recientes: “Antropología de la frontera, la migración y los procesos transnacionales”, *Frontera norte*, vol. 15, núm. 30, julio-diciembre de 2003; “The Yumans of Baja California, Mexico: From Invented to Imagined and Invisible Communities”, *The Journal of Latin American Anthropology*, vol. 8, núm. 1, 2003; “Los grupos del norte de México. Icono de una era transnacional”, en Valenzuela Arce, José Manuel (coord.), *Por las fronteras del norte*, Colef y FCE, 2003; “Cuatro siglos de conquista, cuatro siglos de resistencia indígena en el norte de México”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies*; “San Quintín, Baja California, en la ruta indígena”, en Escárcega, Sylvia y Stefano Varese (coords.), *La ruta mixteca*, UNAM, 2004; *La disputa por la tierra, la disputa por la voz. Historia oral del movimiento agrario en el valle de Mexicali*, UABC, 2004; Garduño, Everardo y Susana Phelts (coords.), *Mexicali ayer, Mexicali hoy. Entre la memoria, el centenario y la reflexión*, UABC y Archivo Histórico del Estado de Baja California, 2005.

Vivian Gavilán

Correo electrónico: vivian.gavilan@unap.cl

Es licenciada en antropología por la Universidad de Chile y tiene grado de maestra en antropología, otorgado por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), de Quito, Ecuador.

Se desempeña como investigadora del Centro de Investigaciones del Desarrollo del Hombre en el Desierto.

Sus áreas de especialización son identidades étnicas y de género, así como salud intercultural.

Publicaciones: "Identidades étnicas en Tarapacá a fines del siglo xx", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, tomo LX, diciembre de 2005, pp. 77-102; "Representaciones del cuerpo e identidades étnicas y de género", *Estudios atacameños*, núm. 30, 2005; *Festividades andinas del norte chileno*, Arica, Chile, Ediciones TEA, 2004 (Documentos de Trabajo).

Marie-Louise Janssen

Correo electrónico: m.p.c.janssen@uva.nl

Tiene licenciatura y doctorado en antropología cultural, otorgados por la Universidad de Amsterdam, Holanda.

Labora en la Universidad de Amsterdam, Belle van Zuylen Institute, Research Institute for Multicultural and Comparative Gender Studies.

Cofundadora, en 1993, de la Fundación Esperanza, organización no gubernamental dedicada a la prevención del tráfico de mujeres y la prestación de ayuda social y jurídica a las que han sido víctimas de tráfico.

Entre sus publicaciones se cuentan "Latin American Prostitutes in the Netherlands in the Last Third of the 20th Century", en K.J. Bade *et al.* (eds.), *Migration-Integration-Minorities since the 17th Century: A European Encyclopaedia* (en prensa), University of Osnabrück, Cambridge University Press; "Border Constructions of Gender Identity: A Colombian Transvestite in Dutch Prostitution", *Development, Migration: Citizenship, Identity and Rights*, 46, 3, septiembre de 2003; "Betaalde Seks in Europa. Fantasieën en Performance van Vrouwelijkheid", *Nieuwste Tijd, Kwartaalschrift voor Eigentijdse Geschiedenis*, vol. 1, núm. 4, abril de 2002.

María Loreto Rebolledo González

Correo electrónico: mareboll@uchile.cl

Periodista y antropóloga. Maestra en historia andina y doctora en historia de América.

Es subdirectora del Instituto de Comunicación e Imagen de la Universidad de Chile, y docente e investigadora del Centro Interdisciplinario de Estudios de Género de la misma institución.

Sus áreas de especialización e interés son la antropología del género, así como memoria y exilio.

Publicaciones recientes: *Memorias del desarraigo*, Santiago de Chile, Editorial Catalonia, 2006; "El exilio como quiebre biográfico", en Montecino, Sonia, René Castro y Marcos Antonio de la Parra (comps.), *Mujeres, espejos y fragmentos. Antropología del género y salud en el siglo XXI*, Santiago de Chile, C&C Aconcagua/Organon, 2003; "De la isla al archipiélago: La experiencia identitaria de los chilenos retornados del exilio", en Montecino, Sonia (comp.), *Revisitando Chile, identidades, mitos e historias*, Santiago de Chile, Presidencia de la República, 2003 (Cuadernos Bicentenario).

Patricia Tomic

Correo electrónico: patricia.tomic@ubc.ca

Socióloga. Tiene doctorado conferido por la Universidad de Toronto, Canadá.

Profesora asociada, Irving K. Barber School of Arts and Sciences, University of British.

Sus áreas de investigación e interés son los inmigrantes latinoamericanos en Canadá; la sociología del género; el estudio del idioma como racismo; y la sociología de la educación, representación y cultura.

Entre sus publicaciones recientes se cuentan: "Manufacturing Modernity: Cleaning, Dirt, and Neoliberalism in Chile" (en coautoría con Ricardo Trumper y Rodrigo Hidalgo), *Antipode. A Radical Journal of Geography*, vol. 38, núm. 3, junio de 2006; "Powerful Drivers and Meek Passengers: On the Buses in Santiago" (en coautoría con Ricardo Trumper), *Race & Class*, vol. 47, núm. 1, julio de 2005, pp. 49-63; "Higher education in Chile Thirty Years after Allende: Privatization, Profits and Eclusion" (en coautoría con Ricardo Trumper), en Nagy-Zekmi, Sylvia y Fernando Leiva (eds.), *Democracy in Chile: The Legacy of September 11, 1973*, Sussex, Sussex Academic Press, 2005, pp. 146-162; "Work Hard, Play Hard: Selling Kelowna

as Year-Round Playground” (en coautoría con Luis Aguiar y Ricardo Trumper), *Canadian Geographer-Geographe Canadien*, vol. 48, núm. 2, julio de 2005, pp. 123-139; “Reinventando Kelowna: Jubilaciones, tecnología, vino y turismo en una ciudad del *hinterland* de Canadá” (en coautoría con Luis Aguiar y Ricardo Trumper), *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. 1x, núm. 194, 1 de agosto de 2005.

Etelvina Maria de Castro Trindade

Correo electrónico: etelcastro@uol.com.br

Tiene doctorado. Labora en la Universidade Federal do Paraná/ Universidade Tuiuti do Paraná.

Sus áreas de investigación e interés son la historia de la educación e historia urbana y los estudios de género.

Su libro más reciente se titula *Cultura e educação no Paraná*, publicado por la Secretaria de Educação e Cultura do Estado do Paraná; también publicó “Uma escola teuto-brasileira em Curitiba: O colégio da Divina Providência”, en *Etnia e educação: A escola alemã e estudos congêneres*, Universidade Federal de Santa Catarina.

Ximena Valdés Subercaseaux

Correo electrónico: ximena.valdes@cedem.cl

Tiene maestría en geografía y D.E.A, especialidad Tercer Mundo, otorgada por la Universidad de París VII, Francia. Es candidata al doctorado en historia económica y social en la Universidad de Santiago de Chile.

Funge como directora del Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer y se desempeña como profesora invitada en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Alberto Hurtado.

Sus áreas de especialización son los estudios rurales, género y familia.

Entre sus publicaciones recientes se cuentan: “Participación política de las mujeres en Chile: Largo recorrido, resultados limitados”, *Mujeres, espejos y fragmentos. Antropología del género y salud en*

el siglo XXI, Montecino, Sonia, René Castro y Marcos Antonio de la Parra (comps.), Santiago de Chile, C&C Aconcagua/Organon, 2003; *Interactions homme-femme et subjectivités. Étude de caso: Comparaison France-Chili* (en coautoría con Christine Castelain-Meunier e Yvonne Pozo), París, CADIS/EPHEE, 2003; "Trabajo, sistemas de protección social y familia. Los temporeros frutícolas del Maule", *Proposiciones*, núm. 32, SUR Ediciones, Santiago de Chile, 2001; "Género, familia y matrimonio. La visión de las visitadoras sociales católicas entre 1930 y 1950" (en coautoría con P. Caro y D. Peña), *Problemas, debates y perspectivas en los estudios de género*, primavera de 2001, pp. 177-206 (Academia, 6).

Imelda Vega-Centeno Bocángel

Correo electrónico: imelda@amauta.rcp.net.pe

Socioantropóloga y doctora en ciencias políticas y sociales por la Universidad Católica de Lovaina en Bélgica.

Se desempeña como investigadora asociada en el Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas del Cusco y como profesora de la Escuela de Postgrado del Colegio Andino del mismo centro. Es coordinadora del Área Andina de la Comisión de Estudios de Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe.

Sus áreas de investigación son los estudios de cultura política, análisis de fenómenos culturales generacionales y estudio de la historia de las mentalidades en el sur andino.

Su libro más reciente como autora individual se titula *Costumbres indígenas, administración de bienes y normas eclesiásticas, Cusco s. XVI-XIX. Catálogo de la sección eclesiástica del archivo regional del Cusco*, Cusco, Perú, CBC editores, 2004; en la serie Cuadernos Descentralistas de Propuesta Ciudadana ha publicado: *Cultura, identidad y región en Cusco y Apurímac*, núm. 17, Lima, 2005.

Colaboraciones recientes en libros colectivos: Dedembach-Salazar Sáenz, Sabine, *Contribuciones a las lenguas y culturas de los Andes. Homenaje a Alfredo Torero*, Aquisgrán, Alemania, Shaker Verlag, 2005 (Bonner Amerikanistische Studien, BAS 42); Ricard, Xavier (ed.), *Vigencia de lo andino*, Cusco, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas del Cusco, 2006.

Esta publicación se terminó de imprimir en junio de 2006 en Corporación Industrial Gráfica, S.A. de C.V. Fernando Soler, núm. 51. Fraccionamiento María Candelaria, Huitzilac, Morelos, México. C.P. 62510. La edición estuvo al cuidado del Centro de Investigaciones Culturales-Museo de la UABC. El tiraje consta de 1 000 ejemplares.