



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

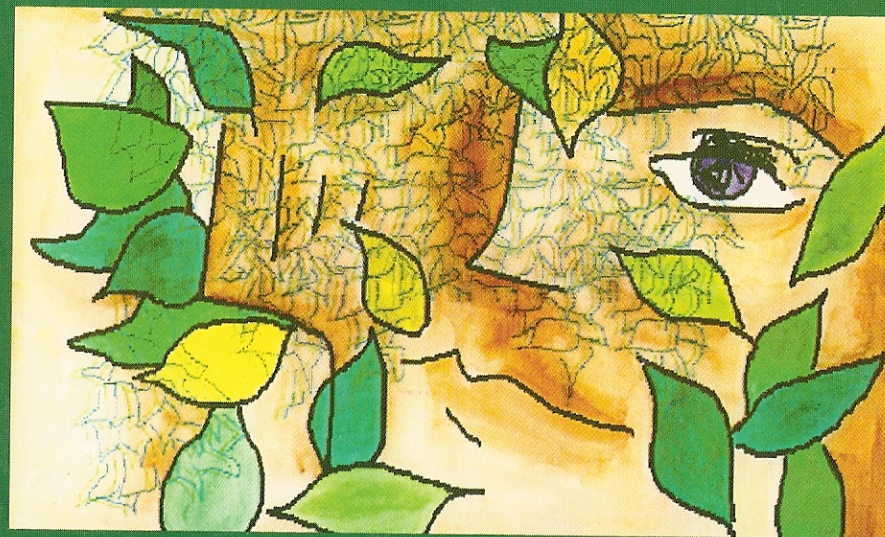
Callao 875, 3er. piso, (1023)
Buenos Aires, Argentina.

Tel. 54-1-811-6588/7313/814-2301 Fax: 54-1-812-8459

Email: clacso@clacso.edu.ar
<http://www.webcom.com/clacso/>

Voces femeninas y construcción de identidad - CLACSO

Voces femeninas y construcción de identidad



Alejandra Brito Peña, María Inés de Torres Carballal,
María del Rosario Fernández,
Rocío Vaça Buchelli, Marisa Weinstein
Marcia Rivera, Compiladora



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

**Voces femeninas
y
construcción de identidad**

Alejandra Brito Peña, María Inés de Torres Carballal,
María del Rosario Fernández, Rocío Vaca Buchelli,
Marisa Weinstein

I.S.B.N. 950-9231-40-1

Reproducción de tapa:
"Estampa 2. Rostro". Elena Lapuente

Diseño, composición y armado:
Jorge Fraga - Area de Difusión, CLACSO

Impresión: Gráficas y Servicios S.R.L.
Río Limay 1641
1278 - Buenos Aires
Primera edición: marzo de 1995

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Copyright de todas las ediciones en español por
Consejo latinoamericano de Ciencias Sociales
CLACSO

*Voces femeninas y construcción
de identidad*

CLACSO
Consejo
Latinoamericano
de Ciencias
Sociales



INDICE

Prólogo	9
Del rancho al conventillo Transformaciones en la identidad popular-femenina (Santiago de Chile, 1850-1920) Alejandra Brito Peña	13
Ideología estatal, ideología patriarcal y mitos fundacionales: la construcción de la imagen de la mujer en el sistema lírico del Uruguay del siglo XIX María Inés de Torres Carballal	61
Las voces femeninas y construcción de la identidad: la mujer toba y sus producciones discursivas María del Rosario Fernández	135
Mujeres campesino-indígenas: socialización, cambios y conflictos Rocio Vaca Buchelli	183
El Estado en los ojos de las pobladoras chilenas Marisa Weinstein	221

**Este volumen ha sido financiado con fondos
de la Fundación Ford.**



Prólogo:

Este volumen reúne trabajos seleccionados del III y IV curso del Programa Latinoamericano de Investigación y Formación sobre la Mujer, que fue desarrollado por CLACSO entre 1990 y 1992. El programa convocó a jóvenes de América Latina que deseaban profundizar su formación en investigación sobre temáticas económicas, políticas, sociales y culturales desde una óptica de género. Durante un período de cuatro semanas de estudio intensivo, participaron en talleres, seminarios y cursos, elaborando cada cual un proyecto de investigación que luego, a lo largo de un año, completaron y sometieron a la evaluación del equipo docente, coordinado por María del Carmen Feijoó. Los artículos aquí reunidos fueron elaborados sobre la base de los informes finales de investigación, habiéndose seleccionado por un panel de especialistas en temas de género.



En sus cuatro años de existencia, este programa aportó una generación de científicos sociales que están cambiando las preguntas, los métodos de investigación y las formas de realizar trabajo académico en las instituciones donde ahora laboran las más de cuarenta investigadoras y los pocos investigadores que pasaron por el curso. Muchas de las participantes están en las universidades de la región donde han impulsado programas de investigación y docencia en estudios del género, mientras que otras han dado nuevo ímpetu al trabajo en organizaciones comunitarias o no-gubernamentales. Según pudimos constatar en un estudio de seguimiento, para el grueso, la experiencia de formación reorientó sus carreras, y en muchos sentidos, sus propias vidas.

El programa pionero de CLACSO, generosamente apoyado por la Fundación Ford, llenó a cabalidad su cometido. Hoy, han despegado con fuerza nuevos espacios de debate, investigación y cursos que impiden que la óptica de género quede subsumida o pase desapercibida en el análisis social. Cada vez hay una producción mayor de trabajos que dan cuenta de los impactos diferenciados de los procesos sociales y económicos y cada vez hay más mujeres con conciencia de estas particularidades en programas de acción, tanto a nivel estatal como regional. De ahí que entonces, la brecha que abrió el programa de formación de CLACSO esté siendo fecundamente ensanchada por las que pasaron por el mismo. Para el Consejo, organismo comprometido con la búsqueda de un conocimiento transformador en favor de la justicia y la equidad, este desarrollo es motivo de gran alegría.



El libro que presentamos es el tercer volúmen de una serie de cuatro, producidos por el programa. En éste se reúnen trabajos que tienen como eje central - en múltiples y variadas formas de análisis y casos de estudio - el tema de la construcción de la identidad femenina. Las investigadoras examinan los procesos de construcción de su propia identidad, así como la de otros entes, por ejemplo, el Estado, el campesinado y lo popular. Temas fascinantes porque nos obligan a examinar los mitos fundacionales de las culturas y las prácticas cotidianas que van contribuyendo a moldear eso que llamamos lo femenino y lo masculino. En momentos donde el debate sobre la construcción social del género se ha avivado ante el cuestionamiento de sectores extremadamente conservadores, los trabajos aquí reunidos hacen un aporte modesto y a la vez importante a la comprensión del fenómeno.

La preparación de esta publicación contó con la valiosa ayuda del Área de Difusión de CLACSO, dirigida por Jorge Fraga quien diagramó el libro. Se valora y agradece también la labor de asistencia editorial de Patricia Feliú y de corrección de pruebas de Inés Gómez. Por supuesto, CLACSO tiene una gran deuda con María del Carmen Feijoó quien con mucha dedicación dirigió el programa durante cuatro años y con la Fundación Ford que lo apoyó.

Marcia Rivera
Secretaria Ejecutiva
Buenos Aires, 1995



Del rancho al conventillo

**Transformaciones en la identidad
popular-femenina
(Santiago de Chile. 1850 -1920)**

Alejandra Brito Peña

Introducción

En este estudio se reconstruye la historia de la mujer popular urbana, en la ciudad de S. Chile, entre 1850 y 1920, período en que la sociedad chilena experimentó un proceso de cambios que la llevaron a configurar el perfil de una sociedad moderna. El cambio de hábitat, del rancho rural o suburbano al apretado conventillo citadino, fue el aspecto externo de un complejo proceso en el que se redefinieron los roles de la mujer dentro de la familia, del movimiento popular y de la sociedad en general. Así, nos centraremos en el rescate de la historicidad de la mujer como una forma de rescatar lo femenino en la historia popular chilena.

Dentro de estos procesos, se da énfasis a aquellos aspectos donde la participación femenina fue importante. En primer lugar, interesa la reconstrucción del espacio físico habitacional. El paso de la mujer del rancho suburbano al conventillo fue un elemento importante en la historia del movimiento popular chileno. En este proceso general de cambio, la mujer tuvo un rol protagónico y por tanto nos planteamos un descubrimiento de lo femenino en dicho proceso, cuestión que ha sido ignorada en el análisis de la historia popular chilena. En la segunda parte de este trabajo, se reconstruyen las alternativas laborales de las mujeres pobres, como una forma de mostrarlas en su vida cotidiana, ya que ser mujer popular en este período significó cada vez, una más compleja integración



del mundo público (trabajo) y del privado (casa-familia), sin ser posible parcelar una realidad de la otra, porque ambas constituyeron una sola unidad: el mundo de la mujer pobre. Por último, se analiza la cotidianidad en los conventillos, relevando el surgimiento de ciertos problemas de convivencia, especialmente la violencia.

Los procesos estructurales de modernización refuncionalizaron a la mujer popular en su contexto social específico, sea por inclusión o por exclusión en tales procesos. El grueso de las mujeres que quedó habitando los conventillos, autosustentándose mediante el lavado ajeno, la cocinera, el comercio ambulante, la prostitución, etc., formó un amplio sector que no encontró incorporación formal en una sociedad crudamente excluyente. También un grueso número pudo escapar de los horrores materiales de los conventillos mediante el servicio doméstico puertas adentro. Finalmente, un delgado segmento se proletarizó, reclutándose como obreras en establecimientos industriales. Es al grupo de mujeres más excluidas, que se insertaron "a pulso" en las fisuras que el sistema les dejaba, al que nos hemos referido en nuestro estudio.

En Chile, los estudios históricos sobre la mujer se han realizado preferentemente en dos direcciones: por una parte, se hacen estudios de mujeres o movimientos de mujeres destacados en el ámbito público (educacional, político y laboral), que en alguna medida han dejado de ser subordinadas, en cuanto accedieron al "mundo masculino". Así, no se da cuenta de la historicidad de lo femenino. Por otro lado, se estudian las condiciones aparentemente estáticas de la mujer en una configuración de datos como los índices demográficos, la fertilidad, la edad de inicio al matrimonio, el comportamiento sexual, la situación jurídica, etc. Este tipo de análisis lleva a la creación de estereotipos de la mujer, dando por real, lo esperado socialmente, es decir, el resultado de una historia que una vez más permanece ignorada.

Creemos que estas perspectivas afirman tácitamente que la mujer no tiene historia, y por lo tanto, para reconocerla es necesario aislarla. Lo que, en el fondo, significaría que en la constelación de los procesos históricos la mujer no tiene nada que hacer y por eso es necesario sacarla.

Por el contrario, afirmamos que la mujer tiene historia. Participa de una manera particular de los procesos históricos y esa historia no es sólo la de la subordinación, sino la de la construcción dentro de la subordinación. Al afirmar, por lo tanto, que la mujer tiene historia, estamos



afirmando que la historia misma debe ser vista como una praxis de los hombres y mujeres en busca de su humanización.

Rescatar la historicidad y especificidad de lo femenino significa, la intención de mostrar a la mujer como un sujeto social que participa "a su manera" de esa compleja construcción humana que denominamos Historia. Ello nos conduce a la necesidad de definir los espacios, tiempos y referencias en torno a los cuales se constituye la subjetividad histórica femenina y su voluntad social. Dicho de otra manera, es necesario organizar el razonamiento con una base teórica y metodológica, que permita trascender aquellos análisis en que la mujer se diluye en la historia de los poderes que la oprimen. O sólo aparece en el momento en que se organiza laboral o políticamente; entonces se dice que "irrumpe", sin acertar decir desde dónde lo hace. Hablar de las mujeres y de los poderes opresores no es una historia *desde* la mujer.

Sin embargo, no queremos llegar a sostener una absoluta autonomía de ésta en la historia, despachando irresponsablemente el análisis de clases y las determinaciones estructurales del sujeto. En otras palabras, si estamos focalizando nuestra atención en la mujer popular, pretendemos rescatar las especificidades del actuar femenino en el movimiento popular. Invirtiendo la cuestión, no creemos que una historia de lo popular-femenino sea una historia de lo popular; pero tampoco una parte geométrica y pintoresca de la generalidad.

Esa es una diferencia esencial de "tono", desde la cual es posible rescatar lo específico-femenino, que viene dado tanto por la condición biológica de la mujer, como por las particularidades de los poderes alienantes de lo femenino, en donde a las estructuras económico-sociales y al Estado, se añade el propio varón y los contenidos patriarcales de la sociedad entera.

En suma, lo que nos interesa es la práctica social femenina, con las particularidades que tiene en el ámbito más general de la práctica social popular, definiendo las escalas históricas pertinentes, y afirmando un concepto de la realidad donde tengan lugar las voluntades sociales.



La ciudad de los pobres

Uno de los aspectos manifiestos del proceso de modernización que experimentó Chile en la segunda mitad del siglo XIX fue el de la urbanización, en especial en las tres principales ciudades que eran Concepción, Valparaíso y Santiago.¹

Como consecuencia de la expansión demográfica urbana, Santiago se transformó materialmente. Al crecimiento espacial, se sumó la voluntad y la posibilidad de una próspera oligarquía que, teniendo a la ciudad como centro histórico del país, invirtió grandes sumas en recursos públicos y privados en la remodelación de Santiago, siguiendo patrones estilísticos europeos. El Intendente Benjamín Vicuña Mackenna impulsó la principal remodelación realizada a partir de 1872. Una de sus preocupaciones centrales fue fijar los límites urbanos - el llamado Camino de Cintura - dentro de los cuales se debían invertir los mayores recursos y energías:

“Define esta ciudad estableciendo los límites propios de ésta, demarcación que hoy en día forma una de sus más imperiosas necesidades, con relación a la edilidad, (es decir al pavimento, el uso de agua potable, etc.), creando la ciudad propia, sujeta a los cargos i beneficios del municipio, i los suburbios, para los cuales debe existir un regimen aparte, menos oneroso i menos activo”.²

De esta manera, en la medida que la migración de los pobres hacía crecer la ciudad, la oligarquía impulsaba una remodelación de la ciudad “propia”, la cual pasó de un polvoriento aspecto colonial a uno europeo, con mansiones, calles pavimentadas e iluminadas, sistemas de agua corriente, transportes y paseos públicos. La transformación de la ciudad de Santiago fue un hecho en sí que resumió, por un lado, la prosperidad de la oligarquía chilena de la época del salitre, y por otro, las tensiones y problemas que en el movimiento popular creaba la particular modernización de la sociedad chilena. Encerrando la ciudad patricia, crecía inexorablemente la ciudad de los pobres, que además, se filtraba en la primera a medida que se entraba en el nuevo siglo. La preocupación por los pobres de Santiago y el esfuerzo de la oligarquía por crearse una ciudad



propia hizo que la misma, socialmente contuviera dos ciudades: una “ilustrada” y otra “bárbara”; una “opulenta y cristiana” y otra “una inmensa cloaca de infección y vicio”.

Ahora bien, quienes primero migraron de las zonas rurales y se asentaron en el Santiago de los pobres fueron las mujeres. Los hijos, el natural deseo de arraigo y lo ajenas que estaban de un mercado laboral, que obligaba a los hombres a la movilidad espacial, hicieron que la ciudad de los pobres fuese, en sus inicios, sustancialmente, una ciudad de mujeres. Ellas hacían su propia vida, construían su propio espacio, auto-producían, autoconsumían, criaban... Como se verá, primero el “rancho” y luego el “conventillo” fueron las viviendas de la sociedad popular urbana, viviendas que representan algo más que lo material, pues fueron una imagen de las transformaciones de identidad que la modernización producía entre las mujeres pobres.

El rancho: hábitat de mujeres

Estudios realizados anteriormente han demostrado que, cuando se acrecienta la migración desde las zonas rurales hacia las ciudades, son principalmente las mujeres las que se asientan en los suburbios de éstas. Los hombres también migraron, pero lo hicieron por temporadas, pasando al campo o la ciudad según la estación del año que fuese. En cambio el asentamiento de las mujeres era, por lo general, definitivo.³

Ahora bien, si fueron las mujeres las primeras en asentarse en las ciudades, es indudable que el tipo de espacio que construyeron tuvo su sello personal y el proceso histórico del que estamos hablando tuvo una sustancia femenina.

Cuando las mujeres se trasladaron desde el campo a los suburbios de las ciudades, se instalaron de la única forma que sabían, es decir, construyendo un rancho, habitación que se construía con “... postes de espinos y vigas de canelo que se amarraban con tiras de cuero. El techo era de paja o de totora; las murallas, empalizadas con revoques bastante deteriorados”.⁴

Pero, no sólo la vivienda se trasladó del ámbito rural al urbano, sino que también se recrearon formas de vida y modos de subsistencia, por



lo tanto, un tipo de práctica social cotidiana.

¿Cuál fue el espacio que ocuparon las mujeres y dónde construyeron su ciudad? Un número importante se ubicó en terrenos que solicitaron a la Municipalidad por gracia, en consideración a su pobreza y a sus hijos. Otras se establecieron en terrenos que arrendaban por lotes “a piso”. Una persona que tenía un terreno improductivo en los suburbios de la ciudad lo arrendaba a varias familias para que levantaran sus ranchos:

“No me era posible dar a los terrenos, constituido de hecho en medio de pobladores, otro empleo que el de población; i no hice más que impulsarla, haciendo sucesivamente arriendos de pisos a los pobres, quienes de su cuenta levantaban sus ranchos para vivir i plantaban sus arboledas”.⁵

Establecidas en sus ranchos dedicaron una parte de su espacio al cultivo de hortalizas y además, tenían algunos animales domésticos y aves de corral, que les permitían una mínima subsistencia. Se dedicaron a actividades artesanales, principalmente a la fabricación de telas rudimentarias, que en algunas ocasiones dejaban excedentes que eran comercializados al interior de la sociedad popular.

Sin embargo, la contracción del mercado por el avance de las importaciones y la competencia de las actividades textiles industrializadas, hicieron necesaria la búsqueda de nuevas formas de subsistencia que le permitieran mantenerse definitivamente en la ciudad. Una de las más importantes fue el comercio ambulante. Este comercio se caracterizó por la venta de todo tipo de alimentos y bebidas, instalándose en la ciudad numerosas cocinerías y fritanguerías, donde se expendían empanadas, pan, comidas preparadas, frutas y bebidas alcohólicas.

Los mejores momentos para estas ventas fueron las fiestas públicas, ocasiones en que las mujeres se instalaban en los lugares de mayor concurrencia para realizar sus ventas. Así, estas fiestas se transformaron en lugares de encuentro de la sociedad popular. Las chinganas o ramadas —como se les llamó a estos lugares— tuvieron el sello de la mujer de pueblo, quien las convirtió en una fuente importante de subsistencia. Esta costumbre —que se ha mantenido— fue una reconstrucción femenina de tradiciones rurales.⁶

Pero a diferencia de las actividades rurales masculinas que eran



de carácter temporal, las de las mujeres, en la ciudad, fueron permanentes y su centro principal eran los mismos ranchos. Allí trascendieron lo puramente económico, colaborando en la creación de una sociabilidad popular que marcó la forma de relacionarse de los pobres. Sin duda la historia de los sectores populares en la ciudad tiene un rasgo, una sensibilidad femenina que es importante rescatar, en tanto parece demostrar como la solidaridad generada en esa forma de relacionarse constituyó un paso importante en los intentos de humanización de la sociedad.

En la medida que aumentó la población, aumentó también la presión por ocupar terrenos, por lo que los espacios se fueron reduciendo. Los terrenos debieron compartirse y como no contaban con las instalaciones sanitarias mínimas, se agudizaron los problemas higiénicos, se hicieron visibles para la elite dominante, que comenzó a preocuparse por el problema habitacional y sanitario.

Las autoridades locales, especialmente las municipales debieron mirar hacia los ranchos, que las llevó a la necesidad de asumirlos como un problema social de la ciudad. Primero, se intentó mejorar el aspecto urbanístico, a través del ordenamiento de los ranchos bajo ciertas normas. Pero, con el pasar de los años, la preocupación de la elite por los ranchos rebasó el ámbito del ordenamiento urbano, comenzando su interés por el estado general, para concluir finalmente, que ese tipo de habitación no era coherente con la ciudad “propia” y debía ser eliminada:

“El mal estado de los ranchos que se encuentran situados en los propios de la ciudad en la calle de Artesanos, me hace dirigirme a VS para manifestarle cuan conveniente sería hiciere desaparecer esta clase de viviendas en los lugares públicos...”⁷

El ataque a los ranchos fue un hecho desde fines de 1857, fecha en que se dictó la ordenanza municipal que autorizaba su eliminación. La demolición de los ranchos provocó gran controversia debido a que, el arriendo del piso urbano a los pobres estaba generando un gran negocio. Fueron, por lo tanto, los dueños de los terrenos los que asumieron la defensa, utilizando los más variados argumentos, desde la inconstitucionalidad de la medida que atentaba contra el derecho de la inviolabilidad de sus propiedades; hasta el grave problema social que se generaría, al afectar esta norma a la “clase mas indigente de la sociedad”. La solución con-



sistía para ellos en ser indemnizados, así como también los habitantes, que quedaban lanzados a la calle.

Con el paso del tiempo, se debieron presentar soluciones más efectivas que, por un lado, mantuvieran los ingresos generados por el suelo urbano y por el otro, resolvieran el problema social provocado por “miles de pobres” que pulularían por la ciudad. Se llamó la atención de la autoridad hacia el problema humano: el estado de abandono en que quedarían mujeres y niños, principales habitantes de los ranchos. Algunos se preguntaban:

“¿Qué haría la autoridad con las veinte mil personas, en su mayor parte mujeres y niños, que vagarían por las calles, o se reunirían con sus modestos ajueres en las plazas públicas? ¿los señores que han acordado la ordenanza i los que la defienden se hayan dispuestos a hospedar en sus casas a tres o cuatro, a una siquiera de esas menesterosas familias?”⁸

El problema parece no haber tenido un fin definitivo; todavía en 1886 se presentaban proyectos destinados a evitar la construcción de ranchos en los límites de la ciudad y, para la destrucción de los ya existentes, aduciendo principalmente medidas de carácter sanitario, lográndose la ampliación de los límites para su destrucción. El problema no tuvo una solución tan rápida, como pensaron los que dictaron la ordenanza de 1857, ya que aún en 1895 el censo dio cuenta de 5.272 ranchos en el Departamento de Santiago.

El problema sanitario de los ranchos adquirió cada vez más importancia, situación que alarmó crecientemente a la autoridad. Les preocupaba el peligro que constituían estos cercanos lugares en relación a la propagación de epidemias, ya que se sumaban a la condición de insalubridad, los “...pésimos hábitos de nuestra gente de pueblo, una de las principales causas de la excepcional mortalidad de la gente pobre y la más propicia para el desarrollo de toda epidemia”. Se insistía que “...las habitaciones conocidas con el nombre de ranchos, carecen en absoluto de las condiciones higiénicas que debe reunir una vivienda. Es necesario concluir con ellas a fin de que ellas no concluyan con las que las habitan”.⁹



En todo caso, las preocupaciones se acrecentaban en la medida que fracasaba la segregación espacial y que la ciudad de los pobres, ciudad de mujeres y de sus niños, comprimía a la ciudad cristiana.

El conventillo: hábitat de la modernidad

El rancho siguió existiendo, pero paralelo a él surgió, en las últimas décadas del siglo XIX, el conventillo. Este era una reunión de “cuartos redondos” a lo largo de un estrecho espacio que se utilizaba de patio común. Este fue concebido como la solución urbanística para esconder y segregar la ciudad popular, al mismo tiempo que para mantener la especulación del suelo urbano.

En tanto que los ranchos fueron una precaria autoconstrucción que llevaba, sin embargo, implícita la identidad de sus constructores y que representó la creación de un espacio popular que trascendió lo puramente habitacional, para dar paso a un modo de ser y de relacionarse de los pobres de la ciudad. El conventillo fue, al contrario, una construcción concebida para aumentar las rentas de los propietarios de los terrenos y solucionar el problema urbanístico desde el punto de vista estético y sanitario. El conventillo de esta manera, fue la materialidad representativa de un particular modo de integrar —finalmente— a los pobres a la ciudad-capital de una modernidad emergente. Integración ésta, no igualitaria, alienante, a un proyecto particular que necesitaba a los pobres pero que se esforzaba por esconderlos o disciplinarlos. Esto produjo cambios importantes en la identidad de quienes habitaban los conventillos, mayoritariamente mujeres y niños, quienes fueron expulsados de sus ranchos, coartándoles sus formas ya ganadas de relacionarse, su autonomía, sus posibilidades de decidir respecto de sus vidas.

La ubicación de los conventillos en Santiago muestra los patrones que siguió la segregación espacial de los sectores populares urbanos. Segregación que no tardó en fracasar, desde el momento en que el mundo popular impregnó de diversas formas la ciudad patricia. En todo caso, las mayores concentraciones de pobres en Santiago se presentaban al sur de la Alameda de las Delicias,¹⁰ al noroeste en las cercanías del río Mapocho en sus dos riberas. Sin embargo, los conventillos existían también,



aunque sin presentar grandes concentraciones, en el sector céntrico de la ciudad a unas pocas cuadras del barrio cívico y de los barrios residenciales de la oligarquía. Esta solución urbana no tardó en presentar problemas, constatándose a los pocos años el mal estado de los conventillos. Así lo registran los informes de las comisiones creadas por la Municipalidad, con el fin de inspeccionar el estado de las habitaciones de la ciudad. En 1887 se describía así un conventillo de la calle Alameda:

“está formado por un sinnúmero de pequeñas piezas en su mayor parte de 12 a 14 pies cuadrados, muy bajas, con una sola puerta de una mano i sin ventilación de ninguna especie, sin blanquear i escasas de aseo, i en los cuales hai por regla general aglomeradas muchas personas de todas las edades i sexos... Basta considerar que la transpiración cutánea de tantos individuos durante la noche i las necesidades naturales en ese período, en una pieza cerrada i sin ventilación, es a toda luz nocivo i en caso de epidemia fatalmente pernicioso”.¹¹

En vano parecían dictarse normas para su mejoramiento. En 1915 se describía así un conventillo de la calle Teatinos:

“No hay uno solo de estos (cuartos) que merezca la pena ser tomado en cuenta por sus condiciones de habitabilidad, todos son bajos, sucios, arruinados y completamente antihigiénicos. La mayoría son oscuros y la ventilación es insuficiente”.¹²

Este era el aspecto general que mostraban los conventillos. Ahora bien, los detalles dan cuenta de una realidad dramática de quienes moraban allí. Uno de los mayores problemas que sufrían a diario era el del agua, y el de las acequias que a tajo abierto recorrían la ciudad sirviendo—aunque no fueron concebidas para ello— para la evacuación de aguas servidas. El problema de las acequias fue uno de los aspectos que más llamaba la atención de quienes visitaban los conventillos. Ellas pasaban incluso por el interior de las habitaciones y allí se arrojaban los desperdicios, por lo que:

“ocasionan diariamente considerables desbordes que se extienden peligrosamente formando grandes charcas que permanecen

largo períodos de tiempo i que se convierten en pestilentes lagunas”.¹³

Por otro lado, la escasez de agua potable era frecuente, ya que se obtenía de pilones que rara vez estaban a distancias fácilmente transitables o a veces el agua que traían era insuficiente; es por eso que algunas personas decantaban las aguas de las mismas acequias y les daban usos domésticos o la bebían.

La extracción de basuras era otro gran problema con que se vivía en los conventillos. Estas eran arrojadas principalmente en las acequias, porque eran insuficientes los carretones de la policía de aseo para retirar las “montañas de basuras” que se acumulaban, en barrios de densidad poblacional creciente. Las fuentes hablan de conventillos con una población de 50, 100, 300 y hasta 1.000 personas.

En general, el aseo de las habitaciones estaba bastante descuidado y esto se debía a la falta de recursos, eran estrechos con poca luz y las paredes estaban en pésimas condiciones. A pesar de tomarse en consideración en algún momento que estos problemas, escapaban de las manos de quienes arrendaban piezas en los conventillos, porque para resolverlos había que invertir recursos; a pesar también, de que se reconocían estos problemas de infraestructura, finalmente, se concluía que en el fondo se trataba “...en una palabra, de pueblo ignorante, corrompido y vicioso”. Es decir, que la raíz del problema era la ignorancia del pueblo incapaz, por sus condiciones innatas, de mantener la higiene y la salubridad de sus viviendas.

Pero también se acusaba la poca preocupación de los dueños de los conventillos, que a pesar de ser:

“propietarios de fortuna, i que... se encuentran recostados en suaves poltronos de placeres i regocijos, tienen sus propiedades entregadas a otros que las mantienen en el estado más deplorable, hostilizando al inmenso pobrerrío i obligándolos a vivir por los cánones más subidos en la última miseria e inmundicia...”¹⁴

Fueron constantes las reclamaciones a los dueños de estas propiedades, que a pesar de contar con los medios suficientes, no hacían nada para mejorarlas y especulaban con la necesidad, cobrando arriendos muy



subidos: "...por estos miserables cuartos redondos, sin más luz y ventilación que la que le permite la puerta de entrada, el dueño cobra veinte pesos mensuales, lo que es el colmo de la usura".¹⁵

La preocupación oligárquica por las habitaciones obreras, no produjo mayores cambios y el colosal negocio de la especulación urbana fue la causa principal del fracaso de la solución que se llamó conventillo. El espacio reducido, el número de habitantes superior a la capacidad de las habitaciones, las condiciones sanitarias al límite de lo soportable, hicieron que a comienzos del siglo XX el debate fuera cada vez más frecuente y abarcara a amplios sectores de la sociedad. Sin embargo, el problema siguió creciendo. A los conventillos tradicionales, se agregaron nuevas formas de vivienda. Casas en lugares céntricos fueron abandonadas por sus propietarios, quienes prefirieron emigrar hacia las nuevas comunas de Ñuñoa y San Miguel y subarrendar sus casas a familias populares. Lo cual acercaba a los pobres a la ciudad "propia" en vez de alejarlos, como se pretendía con las transformaciones de la década de 1870.

Por otro lado, las normas dictadas por la Municipalidad para el mantenimiento de los conventillos, no se cumplían, la limpieza de las casas y calles era lenta y poco efectiva. Los incentivos para la construcción de habitaciones higiénicas producían efectos muy lentos y, si bien, se construían habitaciones mejor dotadas, éstas eran a un precio imposible de costear para los trabajadores más pobres. La situación llegó a tal estado que fue indispensable la intervención directa del Estado, dictándose en 20 de febrero de 1906 la Ley N° 1.828 de Habitaciones Obreras.¹⁶

En la mayoría de los informes del siglo XIX se ordenaba a los dueños de los conventillos medidas de mejoramiento, bajo penas de multa. En cambio, en el siglo XX, con la vigencia de la Ley de Habitaciones Obreras de 1906, se consideraba simplemente que los edificios que no contaran con las condiciones para ser habitados debían ser demolidos, sin que a la vez existiera la preocupación por el lugar donde se trasladarían sus habitantes, lo que hacía más difícil y tardía la solución.

Los informadores municipales se preguntaban cómo se podía vivir allí, entre el lodo, la basura, la humedad; entre niños, adultos, perros, gatos, aves, etc. Pero, a pesar de todo, un número importante de la población de Santiago vivía allí, desarrollaba sus actividades, se relacionaba. Los cuartos de los conventillos, no sólo eran el lugar de habitación, a donde llegar después del trabajo, como creían algunos, sino que, muchos



desarrollaban allí todas sus actividades, incluso las productivas. Se trasladaron, de los ranchos a los conventillos, el comercio, el lavado, las labores artesanales. Pero esta vez debió hacerse en espacios más reducidos, con más represión, no sólo de carácter moral (característica del siglo XIX en lo que se refiere a la mujer), sino también económica. Pero la diferencia estuvo en que, en los conventillos, estrechos, sucios y oscuros, la situación fue de mayor marginalidad. Los bajos salarios, los arriendos altos, hicieron necesaria la generación de nuevos recursos. Si bien la solidaridad generada en la fase del rancho se mantuvo, ésta era limitada, porque lo era a su vez la situación de los que vivían en los conventillos.

Esta situación de fuerte crisis para los sectores populares, tuvo repercusiones importantes en la mujer de pueblo, que tuvo que acostumbrarse a este nuevo hábitat y desde allí generar sus nuevas respuestas.

Las mujeres pobres en la ciudad: sus actividades

Nos interesa aclarar que hicieron estas mujeres en una ciudad que primero las aceptó, luego las segregó, para finalmente incorporarlas tanto a sus límites urbanos como sociales. En otros términos, nos interesa particularmente aclarar el tipo de práctica social que se dio en las mujeres pobres de la ciudad.

De acuerdo a otros estudios, un porcentaje importante de mujeres pobres vivían solas con sus hijos, por lo que el sostenimiento de la familia estaba en sus manos.¹⁷ En cuanto a sus ocupaciones, las cifras dan pistas bastante útiles para su reconstrucción histórica. Del total de personas que se declaraban con un oficio, entre 1865 y 1920, un promedio de 36% eran mujeres, es decir, más de un tercio de la población trabajadora eran mujeres. Y la cifra es cercana al 30% cuando se refiere a Santiago.

Este tercio de la población trabajadora se dedicó fundamentalmente a cuatro actividades: el comercio, el lavado, la costura y el servicio doméstico. Del total de mujeres trabajadoras, en promedio, un 76,2% se dedicaron a estas actividades. Esto puede traducirse como, que dos tercios de la población trabajadora femenina eran mujeres pobres que realizaban actividades marginales muy alejadas de lo que es una fuerza de trabajo moderna. Las condiciones de los trabajos realizados —que luego se verán— así lo prueban. Adicionalmente, se puede afirmar que el mundo



del trabajo no era el mundo del hombre sino un ámbito compartido naturalmente.

El mercado de trabajo en Santiago, en la segunda mitad del siglo XIX, no creció en un ritmo similar al del crecimiento de la población, ofreciendo pocas posibilidades de empleo formal a las mujeres. La demanda de trabajadoras era, casi exclusivamente, para el servicio doméstico, ya fuera como sirvientas dentro de las casas o con trabajo afuera, como el caso de las lavanderas, que llevaban las ropas ajenas para lavar en sus propias casas. Muy pocas pudieron incorporarse al incipiente sector industrial. Un factor adicional restrictivo de las posibilidades laborales de las mujeres eran los hijos, cuestión que alejaba toda posibilidad de un trabajo dependiente y fijo como el servicio doméstico. Se debían buscar otras alternativas, siendo el comercio ambulante y la prostitución las opciones más recurridas para subsistir en una ciudad en crecimiento acelerado, como era el caso de Santiago desde la segunda mitad del siglo XIX.

El proceso de modernización que vivió nuestro país en el período de estudio, no incorporó rápidamente a la mujer a un nuevo mercado de trabajo de carácter más moderno y, más bien, le tenía reservado otro lugar. Las actividades como lavanderas y sirvientas domésticas ocuparon el porcentaje mayor de las mujeres trabajadoras, durante el siglo XIX, más de la mitad de las mujeres trabajadoras ejercían esas actividades. Situación que comienza a variar lentamente en las primeras décadas de este siglo, ya que en 1920 estos oficios reunían el 34,5% de la población trabajadora femenina.

Ser comerciante

Las dimensiones del comercio callejero en Santiago fueron considerables y esto no escapó a la mirada de la autoridad municipal que desde la década de 1870 estuvo especialmente preocupada por el mejoramiento de la ciudad-capital del país. En 1878 la Municipalidad encargó a la Comisión de Abastos un informe acerca de la "...desocupación progresiva de los puestos al interior de los mercados (que) venden artículos calificados como de abastos". El resultado fue un detallado informe, en el cual se demostraba que existían 1.837 puestos en que se expendían artículos de abastos fuera de los mercados municipales.



Los productos vendidos eran carne, pescado, huevos, leche, frutas, recaudo (verdura surtida), hortalizas y empanadas. De estos, sólo 81 de carne y 40 de leche pagaban contribución de abastos.

La situación que se evidenció en este informe era una realidad cotidiana para los habitantes de Santiago y fundamentalmente para los pobres. El comercio en general, fue una salida recurrente para las mujeres, para quienes la venta en las calles era una alternativa laboral que les daba movilidad suficiente para armonizar la generación de recursos con el cuidado de sus familias.

Se podía ser comerciante establecida o ambulante; sin embargo, compartían el hecho de ser sostenedoras de familias, y por otra, también el hecho de tener que soportar la constante represión de la autoridad. Por otro lado, la condición de mujer era un hecho aprovechado por todas. En una sociedad marcadamente patriarcal, donde a nivel de elite la mujer tenía un rol subordinado, la mujer de pueblo sacó partido de esta condición discriminatoria en su provecho. Es por eso que los Archivos Municipales abundan en peticiones de mujeres comerciantes, que se acercaban a la autoridad pidiendo concesiones, argumentando a su favor el hecho de ser mujeres y pobres.

Sin embargo, el establecerse significaba el constante acoso de las vendedoras ambulantes, que capturaban día a día la demanda sin pagar derecho alguno. Para las vendedoras de pescados y mariscos del Mercado Central la situación llegó a ser crítica:

"No es posible sobrellevar por más tiempo el estado de cosas actual y estamos de acorde en abandonar nuestros puestos en el Mercado Central y constituirnos en vendedores ambulantes, para alcanzar un precio equitativo a nuestra mercadería y evitar la competencia que la falta de una reglamentación adecuada al hecho, nos causa en el jiro de nuestros negocios".¹⁸

Diferente era la situación si se era dueña de un negocio que pagaba patente municipal, ya fuera por cigarrerías, cantinas o chinchales, cocinerías o menestras, hoteles, restaurantes o "casas de tolerancia". En estos casos la situación se complicaba. Los ojos de la autoridad estaban encima, esperando la más mínima transgresión a las leyes civiles o morales para caer con todo el rigor de la ley. En el siglo XIX, la represión tuvo un carácter moral, y con claros principios paternalistas destinados a preser-



var la moralidad de la población. Esto llevó a que fueran constantemente acusadas por tratos ilícitos, por ser aposentadoras de delincuentes, por prostitución, mal ejemplo a los hijos, etc. A menudo esto significó un juicio, pérdida de sus hijos, de su libertad y en muchos casos de sus escasos bienes. Todo esto vivió Natalia Arriosa, a quien se le encontraron boletos de prendas de objetos robados, por ello fue condenada a 541 días por robo, argumentando en su contra que:

“a la casa de Natalia Arriosa, en donde tiene un Chinchel, llegó un ratero conocido llamado Salvador Aguilera “alias el Marinamo” en unión de Raimundo Moraga “alias el Andante” y un tal Alejandrino, llevando consigo una cantidad de boletos de prenda, y de estos, el primero de los nombrados, empeño uno a la Arriosa”.¹⁹

Con la llegada del nuevo siglo y en pleno auge del proceso de modernización, la represión moral no iba con los nuevos tiempos y para estar más en armonía con el desarrollo que experimentaba el país, la persecución se hizo por la vía tributaria y por infracción a la ley de alcoholes. Para ello, un numeroso grupo de inspectores municipales vigilaban constantemente los negocios. Celosos en el cumplimiento de su deber, acusaron repetidamente a negocios de mujeres que ellos consideraban transgresores de la ley. Ejemplo de ello fue la clausurara en Santiago de 146 negocios de mujeres, en 1913, sin contar un grueso número que llevadas a la justicia eran absueltas por no haber existido tal delito. Gumercinda Molina, nos dio testimonio de su situación:

“hace tiempo tuve negocio clasificado de Bodega para los efectos de la Patente que pagaba. Todo el negocio se reducía a una damajuana de vino o de chicha que se expendía para afuera, sin que jamás se hubiere consumido una copa de licor dentro del negocio. No me producía éste, como se comprenderá, sino lo indispensable para el pago del arriendo i mi sustento; pero otro clase de exigencias, fuera de los de la vida, me era imposible satisfacer. Por esto me ví acosada de partes por supuestas infracciones de la ley i de clausuras que se llevaban a cabo hoi para que al día siguiente se me gestionase la reapertura. En Abril último, quise po-



nerle término a esta serie de interminables abusos i abandoné por completo la venta de licor que hacia en la forma espresada i pedí a la I. Municipalidad que me mandase clasificar un nuevo negocio de *Casa de Pensión*”.²⁰

Ser vendedora ambulante era una situación diferente. En este caso se era mujer pobre, con hijos, y además con negocios de poca monta. Todos estos eran argumentos recurrentes cuando se les atacaba sus negocios. Por las calles, pagando derechos municipales o no, las mujeres ofrecían todo tipo de mercaderías comestibles (carne, leche, verduras, empanadas), mercerías, zapatos de “obra de mujer”, ropa aplanchada, flores, etc.

Las actividades se podían desarrollar en los mismos cuartos, lo que facilitaba el trabajo cuando había hijos, evitando el trasladarlos de un lugar a otro. Esto ocasionaba a la autoridad el problema de no poder cobrar los derechos municipales, situación abordada por una comisión especial de la Municipalidad que informó con desilusión:

“La Comisión cree que prácticamente no es posible hacer pagar el impuesto por los medios que ahora se emplean a esta multitud de ventas de artículos de abastos, establecidos en el interior de los cuartos con puerta a la calle i cuyos propietarios en general, oponen a los recaudadores una resistencia invencible para pagar el impuesto”.²¹

A pesar de los problemas que podían ocasionar a la autoridad, se reconocía su existencia y la pobreza de quienes ejercían la actividad. Se tenía conciencia que el pago de contribuciones de abasto gravaba a la “gente más escasa de recursos a la cual le lleva diariamente un diez y a veces un veinte por ciento de su capital”. Las contradicciones municipales se hacían evidentes. Si bien existía una política expresa en contra del comercio callejero, eso no evitaba medidas de protección a los vendedores pobres, como lo fueron los proyectos presentados, en 1883 y 1884, destinados a suprimir del pago de derechos a los vendedores “al menudeo que venden en canastos u otros objetos portátiles preparaciones de masa, duraznos cocidos, mote, dulces y frutas”, con la indicación que no debían estacionarse de forma definitiva en calles y plazas, sino que debían continuamente trasladarse de un lugar a otro. También se decidió dejar libre de derechos a los vendedores de legumbres, frutas y hortalizas que ven-



dían en sus habitaciones. Estas medidas favorecían fundamentalmente a las mujeres, ya que eran la mayoría de los que vendían ese tipo de productos o realizaban ventas en sus propias habitaciones.²²

Todas estas medidas tomadas por la Municipalidad respondían al reconocimiento de la importancia que tenía el comercio callejero para el abastecimiento de la ciudad, y por lo tanto, era indispensable su mantención y regulación:

“Creo que los artículos de primera necesidad como la carne, el pescado, las legumbres, etc. no debieran ser gravados con impuesto y que corresponde a la Municipalidad aceptar con prudencia, observando su situación económica, las resoluciones que se propongan para suprimir o reducir esas gabelas, a fin de que la subsistencia sea fácil y barata para el pueblo”.²³

Con el tiempo la actitud de la autoridad varió. Primero por consideraciones estéticas, fueron expulsadas de los lugares de ejercicio habitual de su actividad hasta lugares más apartados. Aquí la voz de la mujer se hizo presente con todas sus fuerzas haciendo valer todos los argumentos posibles. Pusieron de relieve el peso de la tradición: “...nosotras sólo vendemos camisas y nuestro negocio es permitido de tiempo inmemorial”. También argumentaron a su favor poniendo de relieve su condición femenina: “...somos personas, la mayor parte mujeres, y pobres llenas de hijos pequeños, y estamos siendo contraídas al trabajo diario, para poder ganar la precisa subsistencia”. Enfatizaban además que: “... era éste el único recurso con que contábamos para vivir y alimentar a nuestros hijos”. Pero a pesar de todas estas argumentaciones, la autoridad estaba decidida a hacer cumplir los reglamentos que prohibían las ventas en las cercanías de los mercados y en ciertas calles de la ciudad.

Segundo, se agregó un cambio en la actitud de la oligarquía, que a principios del siglo XX se horrorizó por la mala higiene de la ciudad. Aquí nada quedó fuera de la mirada y por lo tanto el comercio callejero no estuvo exento. Comenzaron entonces los llamados a obedecer antiguas ordenanzas que prohibían las ventas ambulantes. El comercio callejero comenzó a ser analizado como parte del problema sanitario que aquejaba a la ciudad de Santiago.

Se llamó la atención acerca de los perjuicios a la higiene y salu-



bridad de la población, debido a la poca resolución en torno al comercio ambulante, alegando que nadie se preocupaba por el aspecto sanitario de los vendedores callejeros, desde las mercaderías hasta los vendedores:

“porque en cada momento y donde quiera que se camine, ha de encontrarse con vendedores que más que esto, parecen mendicantes, cubiertos de harapos llenos de mugre, sin el menor asomo de preocupación por la higiene de su persona”.²⁴

La situación dejó de ser flexible, la tensión era evidente, las mujeres debían, por lo tanto, responder de alguna manera, abandonar sus negocios, “higienizarse”, “moralizarse”, vivir de acuerdo a lo esperado para una mujer “proletaria” o, seguir desarrollando su comercio en las calles, en tanto siguiera siendo una salida viable y honrada para un gran número de pobres, especialmente mujeres, para quienes no había un lugar en una sociedad particularmente excluyente.

Ser lavandera

A lrededor del 20% de las mujeres que se declaraban con un oficio, entre 1865 y 1920, en el Departamento de Santiago eran lavanderas. Con ayuda de los juicios criminales de Santiago, hemos determinado que el 58,8% eran analfabetas, que la mayoría se declaraba casada o viuda y que el promedio de edad era cercano a los 41 años, siendo la menor de 20 años y la mayor de 60 años.

El lavado caracterizó laboralmente a las mujeres que tenían hijos, ya que lo realizaban en forma independiente, al comienzo en lugares de aguas públicas y más tarde en los patios de los conventillos. Este no fue un oficio sólo del sector más marginal de las mujeres de pueblo, sino que fue frecuente entre las mujeres que habían formado una familia proletaria estable, como una forma de aportar al sustento del grupo familiar. Además, la actividad de la lavandería generó todo un circuito laboral y artesanal femenino, que incluyó las lavanderas, las jaboneras, las almidoneras y las planchadoras.



Como ya dijimos, el número de lavanderas fue bastante significativo. Esto se debió a dos razones. Primero, a que la demanda de lavanderas era abundante, debido a que, por ser una actividad que ensuciaba mucho las aguas, era preferible mandar a hacerlo afuera. En segundo lugar, la creciente demanda le dio al oficio un reconocimiento social importante, y es por eso que, sirvió también para esconder oficios "no legales", como la prostitución.

Lavar ropas ajenas tuvo una connotación importante en una ciudad con una crisis de abastecimiento de agua, como lo era Santiago a fines del siglo XIX. El recurso era sacado de las acequias que cruzaban Santiago por todas partes y generaban sectores inundados. Estos eran definidos como: "(unos) centros de barriales, inundaciones, basurales..."²⁵ Esto se agudizó, cuando las lavanderas expulsadas de sus ranchos, (que les permitían el uso de mayor espacio para realizar su labor) trasladaron su actividad a los conventillos. Allí la situación pasó a ser crítica. Indudablemente el lavado ensuciaba las aguas y el problema tomaba un carácter sanitario general, ya que:

"el lavado de la ropa lo hacen a la puerta de sus cuartos dejando el suelo cubierto de lavasa, que produce miasmas imposibles de aspirar".²⁶

La posibilidad de contar con agua —aunque fuese sucia— hizo que en los conventillos la lavandería se incrementara. Es así como en 1909 la Comisión de Higiene informaba a la Municipalidad que en el conventillo de la calle Castro N° 467:

"Hai más o menos 25 cuartos redondos, sucios y húmedos, sin luz ni ventilación alguna. Viven de 250 a 300 personas, siendo la mayor parte jente menesterosa, sin hábitos de higiene, ocupados la mayor parte en el oficio de lavanderas".²⁷

Pero el vivir con el problema del agua, fue asumido como la única realidad posible. Mucho más inmediato para las lavanderas fue el dilema de cómo sobrevivir con entradas escasas. Según un estudio realizado a principios de este siglo, una lavandera ganaba \$1,50 por una docena de piezas, a lo que se le descontaba unos \$0,50 que invertía en materiales.



Esto implicaba el lavado de la ropa y su "aplanchado".²⁸ Si a eso se sumaba el alto costo de la vida y la imposibilidad de producir sus alimentos, como muchas lo hacían en los ranchos, se entiende que la situación llegara a un punto crítico. Comenzó a ser común el empeño de las ropas ajenas encargadas al lavado como un delito que ejemplificaba la desesperación económica, por cuanto así se negaba la propia actividad. Los juicios de comienzos del siglo XX por estafas, en los que se acusaba a lavanderas de haber empeñado la ropa ajena fueron bastante frecuentes.

Para decidirse a cometer semejante delito la necesidad debe haber sido apremiante. Virginia López, acusada, declaró:

"Empeñé las cuatro piezas de ropa blanca indicada y que me había entregado la reclamante para su lavado, apremiada por la necesidad, pues tengo familia chica y mi marido, postrado en cama".²⁹

Si el delito era probado la sentencia podía ser, desde la prisión por un mínimo de 21 días, si las prendas empeñadas y su calidad tenían escaso valor, hasta la relegación por 541 días. La prueba de los delitos era fácil ya que las mujeres pobres eran clientas usuales de las Casas de Prendas o de empeños, las cuales eran un verdadero símbolo de la opresión social.

Concientes del delito que cometían, solían manifestar la intención de remediar la situación en un corto plazo y se aclaraba que no se pretendía estafar a los patrones. María Pérez, viuda de 40 años reconocía:

"Es cierta la acusación que se me hace, pues empeñé las especies que la reclamante me encomendó para su lavado por tener necesidad de dinero y con el ánimo de sustituirla después a su dueña".³⁰

En todo caso no siempre se declaraban culpables. Un porcentaje alto negaba los hechos hasta el final o declaraba culpable a una tercera persona, a quien ella le había encomendado el lavado, a quien le había entregado el planchado, a alguna empleada de la dueña de la ropa que la vino a retirar u otra persona. Tal fue el caso de Sofía Vergara quien manifestó:



“que encontrándose un día en su casa, Rosario Vergara, empleada del señor Figueroa, en un momento de descuido le había robado cuatro sábanas, dos camisas de hombre i una idem para señora i una funda volviendo después con dinero que invirtió en licor del que compartieron juntas, pero sin saber hasta ese momento que era un producto del empeño de las especies, pues vino a notar la falta de la ropa cuando Rosario se había retirado al contarlas para llevarlas a su destino”.³¹

La crecida demanda del lavado puertas afuera, se convirtió en una nueva fuente de inversión, y surgieron empresas de lavado que contrataban personal femenino. El desprestigio del gremio debido al empeño de ropas ajenas contribuyó al establecimiento de las lavanderías, motivando que muchas mujeres tomaran el camino hacia la proletarización.

La situación de las trabajadoras de las lavanderías no fue diferente al resto de las obreras del país: largas jornadas de trabajo y salarios bajos. En 1915, las almidoneras ganaban un peso al día, las lavanderas uno cuarenta si sacaban una tarea de 25 camisas y 75 hojas, las planchadoras 10 centavos por camisa completa. Las jornadas eran de 12 a 15 horas diarias. A lo que se agregaba, que el trabajo dependiente, la obligaba a abandonar prácticamente a sus familias y sus hijos pasando la mayor parte del día fuera de sus casas:

“éstas dignas obreras (que) son muchas veces único sostén de su familia o madres cargadas de hijos, que tienen que abandonarlos para esclavizarse el día entero en ese enervante trabajo; i no se nos calificará de virulentos si decimos que los dueños de las lavanderías cometen una iniquidad más infame i despiadada explotando a esas desventuradas obreras”.³²

A pesar de todos los problemas por los cuales se pasaba, ser lavandera era considerado por ellas mismas como un oficio que dignificaba a la mujer de pueblo. Así se manifiesta en la siguiente poesía:

“Soy morena vivaracha,
No soy floja, (es lo mejor)
Todos dicenme: ¡muchacha,



lavandera de mi amor!...
Si los futres me enamoran
O me juran fiel pasión,
No les creo; y aunque lloran
Yo les lavo el corazón!...
Con la artesa y las gamelas,
la costilla, el alfiler,
Futrecillo; no receles
Sea fúnebre el querer!...
¡O no piensas, desgraciado
Que eres pompa tu no más!
Yo no dejo mi lavado
¡Ai! por ti, jamás, jamás...”³³

Sin embargo, la situación de las lavanderas se hizo cada vez más difícil. El desprestigio de las actividades independientes provocó una mayor demanda de las lavanderías de carácter industrial; y por otro lado, la paulatina solución del agua en Santiago, hizo preferible el lavado dentro de las propias casas, por lo que fue transformándose en una obligación de las sirvientas puertas adentro. Esto llevó a la necesidad de optar por caminos diferentes, que pusieron a las mujeres en una situación de tensión que no tendría solución sino hasta períodos posteriores.

Ser costurera

Diversas fueron las causas que explican por qué un 23,8% de la población trabajadora femenina fuera costurera. La costura era una oficio que permitía compatibilizar las labores domésticas con las productivas, además era una actividad “digna” para una mujer de pueblo.

Esta opción ocupacional admitía variantes en su ejercicio. En la medida que creció la producción fabril de vestidos, aumentó la demanda por la reparación de los mismos, formándose un ancho grupo de costureras remendonas. A su vez, la creciente importación de telas europeas, llevó a las mujeres de elite a contratar costureras nacionales que, formando parte del servicio doméstico (puertas afuera) de las casas oligárquicas, fabricaban vestidos acordes con los gustos estilísticos de las patronas. Por



último, el incremento de la producción fabril de vestidos se hizo en gran medida mediante el trabajo femenino a domicilio y “a trato”. Esta última modalidad significó una semi-proletarización; funcional, en todo caso, con la limitación creciente de la mujer a la esfera doméstica, en la medida que era frecuente como una forma de aportar al presupuesto de una familia estable, más que como una vía de independencia económica femenina.

Un buen indicador del crecimiento del número de las costureras es la evolución de la importación de máquinas de coser. Entre 1849 y 1853 se importó una máquina de coser, y entre 1879 y 1883 se importaron 48.435, bajando su precio en el mismo período de \$100 a \$7³⁴. La venta de máquinas de coser generó a su vez un gran negocio especulativo. El periódico *La Reforma*, en 1903, denunciaba los abusos cometidos por la fábrica Singer, la cual vendía máquinas a plazo de 12 meses y con un interés muy alto. Ante cualquier demora en el pago de la cuota semanal (muchas veces debido al no envío de cobradores) las máquinas eran embargadas por no cumplimiento de contrato.³⁵

A pesar de las dificultades que podría significar, la compra de una máquina de coser era un hecho importante, ya que permitía una forma de independencia y una salida digna a la pobreza. No importaban los esfuerzos ni los desvelos. La pertenencia de su “medio de producción” podía traer la tranquilidad económica para mantener sus familias.

Teniendo una máquina de coser se podía combinar el trabajo realizado por encargos diariamente en sus cuartos, con el de dependiente en un taller. Muchas trabajaban sólo unos días a la semana en el taller. Como Pablina Sandoña de 26 años, que testimoniaba:

“Vivo en la calle San Ignacio N° 1 donde me ocupo de mi oficio (costurera) i en algunas ocasiones voi a trabajar al taller de la querellante Enriqueta Fuentes”.³⁶

Muchas veces el trabajo del taller por unos días no era suficiente. La solución fue llevarse las costuras del taller para terminarlas en casa; el trabajo a domicilio tenía la ventaja de mantener el cuidado de la familia; a su vez para él o la patrona también tenía ventajas, ya que como se pagaba por tarea realizada, las jornadas de trabajo solían ser mayores que en el taller.



Con el tiempo el trabajo en los talleres creció, se transformó en un trabajo industrial y las costureras se transformaron en un grupo obrero que llegó a ser uno de los más importantes entre las mujeres. En las fábricas no estuvieron ajenas a la explotación laboral que vivieron los obreros chilenos a principios de este siglo. Uno de los principales problemas fue el de las largas jornadas de trabajo (por lo que el tiempo fue una de las mayores reivindicaciones). Los atrasos aunque fueran de 5 minutos eran descontados con multas. Si se faltaba una hora o mediodía al trabajo, eso significaba la pérdida del mismo. No existía ningún día de descanso, la ley de descanso dominical se aprobó íntegramente en 1917. En muchas fábricas en épocas de mayor demanda, como en las temporadas del teatro, fiestas patrias o carreras, se recibía tal cantidad de trabajo que las obreras eran obligadas a trabajar incluso en la noche.³⁷ En una fábrica de camisas en 1921 trabajaban más de 200 jóvenes a las que “por hilvanar una docena de cuellos (les) pagan diez centavos, habiendo niñas que, aun trabajando hasta fatigarse, sólo consiguen ganarse 60 a 70 centavos diarios”. A pesar de trabajar “a trato”, se les obligaba a permanecer hasta más allá de las siete y media de la noche:

“Podrá apreciarse mejor lo odioso de este abuso, si se piensa en que la totalidad de esas pobres jóvenes viven en barrios alejadísimos, la salida a una hora tan avanzada, no puede ser más peligrosa”.³⁸

Todas estas condiciones llevaron a que las costureras se organizaran y formaran en 1906 una Asociación que luchaba por sus reivindicaciones como las horas de trabajo, el descanso dominical, la abolición del trabajo nocturno y la obtención de un jornal correspondiente al trabajo realizado. Esto fue sin duda un paso importante, por lo que la contribución del gremio de costureras al movimiento obrero chileno plantea desafíos importantes acerca del papel que las mujeres desempeñaron en los procesos sociales. El gremio contó con un mayor reconocimiento dentro de la sociedad popular y desde las organizaciones laborales. Eran vistas como mujeres trabajadoras y honestas que mantenían su dignidad a pesar de la pobreza en que vivían. Así lo manifiesta la poesía “La costurera” aparecida en el periódico *La Reforma* en 1904:



“Yo me llamo Pilar, tengo veinte años;...
 Me paso alegremente la existencia
 cosiendo calzoncillos i camisas...
 monótona labor que me produce
 seis o siete reales cada día...
 Hace unas cuantas noches, cuando salgo
 de entregar la labor, junto a la esquina,
 me asalta un caballero, respetable
 por su cabello cano i sus patillas...
 ¡Miserable canalla! Quiere en cambio
 de esas joyas i galas que me brinda,
 que abandone este ajuar que representa
 un capital de insomnios i fatigas,
 i el sublime placer, el santo orgullo
 que siento al concluir cada camisa,
 i el sagrado recuerdo de mi madre
 que al verme honrada se murió tranquila”.³⁹

El reconocimiento social hacia las costureras hizo que estadísticamente fueran un sector muy grande, abultamiento que muchas veces escondía oficios menos reconocidos y que implicaban una discriminación mayor, como por ejemplo la prostitución.

El proceso a la proletarización de las costureras significaba el sacrificio de la independencia y las horas dedicadas a la familia; es por eso que no todas ingresaron al mundo industrial y muchas se quedaron en el mundo semi-industrial o independiente que, aunque más inestable, permitía una mayor armonía en la familia tradicional. Es por eso que las costureras independientes van a mantenerse a lo largo del tiempo, ya que podían aportar económicamente a la familia, sobre todo cuando se había optado por la constitución de una familia proletaria que asignaba a la mujer el rol de sostenimiento de la familia desde la esfera doméstica.



Ser sirviente doméstica

La fuente de trabajo más segura y más aceptada para las mujeres de pueblo era “entrarse a servir en una casa de respeto”. En el siglo XIX todas las mujeres que no tuviesen un oficio y que no hubiesen tomado “estado”, debían, según las autoridades, entrar “a servir”; esto era, por lo tanto, el único trabajo considerado honesto para una mujer popular. Siendo consecuentes con su pensamiento, las mismas autoridades se encargaban de buscar aquellas mujeres sin oficio, “más proclives al vicio y la inmoralidad”, dándoles un lugar donde servir. Más aún, las mujeres acusadas de algún delito, eran “depositadas”, mientras estaban en proceso, en “casas de respeto”, para que sirvieran como empleadas, recibiendo a cambio sólo la comida y el alojamiento.

La demanda por empleadas domésticas fue creciente, lo que a su vez estimulaba la migración hacia las ciudades. Ejemplo de esto es que entre 1865 y 1920 el 33,9% de las mujeres trabajadoras de Santiago eran sirvientas. La mayoría provenía de zonas rurales, casi el 100% de las mujeres eran analfabetas y la mayoría eran solteras.

Entrar a servir en una “casa de respeto” tenía ventajas y desventajas. En alguna medida se escapaba de los horrores cotidianos de los conventillos, pero por otro lado, significaba asumir una serie de problemas y discriminaciones. Los salarios eran bajos a pesar de las largas jornadas de trabajo, los patrones consideraban que era pago suficiente el alojamiento y la comida. El salario era en muchos casos un hecho de trascendencia limitada. Esta situación creaba lazos de dependencia y servidumbre, lo que muchas veces se traducían en violencia y abuso sexual. Ester Valdivia de 18 años, quien era sacada del Asilo de las Monjas de la Providencia para servir en la casa de la familia Stuvén, era diariamente maltratada por su patrón:

“... ayer hemos visto a esta desgraciada criada con su cabeza destrozada, con sus ojos congestionados y lívidos a causa de un derrame sanguíneo ocasionado por los golpes que le hundieron el cráneo y que su patrón, Arturo Stuvén le propinó últimamente”.⁴⁰

Además, si desaparecía cualquier cosa de la casa donde se trabajaba, las sospechas recaían, inmediatamente, en la empleada actual o en al-



guna pasada. A Clorinda Contreras, por ejemplo, se le acusó de robar a sus patrones un maletín. Según las declaraciones de éstos:

“Recayeron sospechas sobre la sirvienta Clorinda Contreras, o sea el ama y en presencia de las personas de la casa, y otras de afuera, hice registrar la cama de esta mujer y dentro de una almohada de su cama, le encontré dos fundas... que son de mi propiedad. Con tales antecedentes he creído que sólo ella ha podido robarse el maletín...”

Ante esta acusación Clorinda Contreras alegaba que todo era falso y que esto se generaba porque:

“la señora me tenía mala voluntad, y aún, dijo, que tenía que secarme en la cárcel, porque yo al primer mes de prestarle servicios y no gustándome la casa, le dije que me retiraba...”⁴¹

Sin duda que a pesar de la humildad que caracterizaba a las criadas frente a los patrones, ante situaciones límites la defensa de su persona era mucho más fuerte y no estaban dispuestas a dejarse acusar, defendiéndose como fuese.

Otro problema importante fue la discriminación mayor a la cual estaban sometidas si tenían hijos, que por lo general, sufrían malos tratos y constantemente se les hacía incapié en que por caridad se les estaba manteniendo a los niños. Por eso muchas veces era preferible entregar los niños para que otra mujer los criara, pagándoles si la situación se los permitía, o en los casos más extremos abandonarlos en la puerta de una casa de familia, en una Iglesia o en la casa de niños huérfanos, con la esperanza de que alguien caritativo les diera un mejor pasar. Si se decidía mantenerlo consigo, se recibía un salario menor, a pesar de que los niños se convertían en la práctica en otros sirvientes, los cuales no recibían nada a cambio:

“A ella se les paga más mal; se les trata más mal, con el fin de demostrar con la indemencia la superioridad moral de nosotros que no hemos delinquido como ellas; se abusa de sus hijos porque obligándolos a servir, se les niega el derecho y la oportunidad de asistir a la escuela, y cuando hostigadas por los malos tratos y del



gran yugo a que están sometidas, se rebelan y van a otra parte en busca de trabajo se les suele contestar en el 80 por ciento de las casas: —No se admite sirvientes con niños”.⁴²

El tener más de un hijo les cerraba la alternativa del empleo doméstico y muchas eran obligadas de esta manera a vivir de la caridad o a buscar otra fuente de subsistencia, aunque eso les pudiera significar el dejar de ser bien consideradas socialmente.

A pesar de todos estos problemas, ser sirvienta era el camino seguido por la mayoría y era el único futuro que le esperaba a las niñas pobres. Desde muy pequeñas eran puestas a trabajar en alguna casa de “familia”, esperando se convirtieran en buenas servidoras y concientes de que su mayor recompensa sería el respeto y muchas veces el cariño de sus patrones.

La importancia del servicio doméstico para el funcionamiento de la sociedad, llevó a que la autoridad intentara varias medidas tendientes a resguardar y controlar la actividad. En 1861, la Municipalidad de Santiago discutió un proyecto destinado a crear una Oficina de Servicio Doméstico, la cual llevaría registros acerca de todos los sirvientes de Santiago, divididos por sexos. A toda persona que fuera a matricularse se le entregaría una papeleta que quedaría en poder de los amos mientras estuvieran bajo su servicio, siendo devuelta con las anotaciones de la conducta del empleado y los motivos por los cuales dejó de servir. En 1867-68, se presentó un nuevo proyecto destinado a crear dicha oficina, “conducente a obtener que los empleados domésticos sean honrados y de buenas costumbres”,⁴³ el cual parece haber quedado en los archivos municipales, sin que se hubiese aprobado.

A principios del siglo XX, la idea resurgió como una respuesta frente a la gran cantidad de agencias de empleos establecidas en Santiago. Pero aquí hubo voces disidentes que consideraban que no era función de la Municipalidad establecer agencias y competir con los particulares, sino que su obligación era más bien el controlar las ya existentes, sobre todo resguardando el aspecto sanitario, obligando a los sirvientes a realizarse exámenes médicos antes de entrar a servir. Esto especialmente en el caso de las llamadas “amas de leche”.⁴⁴

El establecimiento de agencias de empleos era un buen negocio debido a la alta demanda y a la paulatina disminución en el número de



sirvientas.⁴⁵ Esta disminución se debió a la creciente competencia de las industrias sobre la oferta laboral: "...las fábricas, los talleres de todas clases han ido acaparando poco a poco los brazos que un día empleábanse en el manejo de la escoba y las operaciones del hornillo". Otro elemento que era considerado como causa de la escasez de sirvientas era la educación: "...es la enseñanza que se da en nuestras escuelas, aun en las profesionales, a la juventud modesta. Allí se les enseña modas, música y ... hasta baile, en vez de enseñarles a coser, a barrer, a cocinar, etc. Total que educamos señoritas y no sirvientas".⁴⁶

A pesar de todos los problemas por los cuales pasaba una criada, como el trabajo forzado, la explotación y la discriminación, la servidumbre siguió siendo una alternativa laboral importante con el valor adicional de que permitía escapar de los horrores materiales de los conventillos.

Ser prostituta

Al fondo y a la vuelta de la esquina de todas las alternativas laborales que una mujer podía tener, se encontraba la prostitución. Según los datos que hemos podido extraer de juicios en que estuvieron implicadas prostitutas, la mayoría eran solteras y jóvenes, cuyas edades fluctuaban entre los 20 y 30 años; casi el 100% no sabía leer ni escribir. En cuanto a la procedencia, un porcentaje alto venía de fuera de Santiago, fundamentalmente de zonas rurales en busca de mejores condiciones de vida, muchas finalmente, terminaban en el comercio sexual.

A pesar de que la prostitución era considerada una actividad legal, cumpliendo ciertos requisitos, ser mayor de edad, que se hiciera dentro de recintos privados y no ocasionara escándalos públicos, no evitó la marginación y el rechazo social. Esto llevaba a su negación de la ocupación, lo que abultaba las estadísticas de lavanderas y costureras.

El ejercicio de la prostitución debe ser considerado como una actividad económica, un oficio realizado por muchas mujeres de pueblo. El ejercicio mismo y el establecimiento de "casas de tolerancia", burdeles o prostíbulos, eran negocios femeninos, y se realizaba rigiéndose por las reglamentaciones municipales establecidas, sobre todo con el pago de patentes.



Los prostíbulos eran regentados por una prostituta antigua, los mismos cuartos servían para el negocio, y para la habitación permanente de mujeres y niñas que trabajaban allí. María Ahumada que dirigía una de estas casas manifestó en una querrela en contra de un individuo que la estafó pagándole con billetes falsos:

"La casa de prostitución de que se habla en el parte la tengo hace cuatro años pero nunca hai desórden alguno i solo se recibe a personas que se crean honradas i jeneralmente son hombres pobres, (y), tengo seis mujeres".⁴⁷

Los problemas con los clientes no eran los únicos. La constante mirada de la autoridad municipal era otro problema cotidiano. Esta vigilaba el cumplimiento del pago de patentes y de la ley de alcoholes. Los inspectores municipales merodeaban continuamente los negocios. La acusación de infringir la ley, llevaba hasta los tribunales donde la mayoría eran absueltas; pero si la infracción municipal se probaba la autoridad era implacable. A Rosa Santander, dueña de la "casa de tolerancia" ubicada en Marcoleta, el 10 de junio de 1913, se le clausuró el negocio poniéndole un guardia fijo para evitar su reapertura clandestina, negándosele la solicitud para reabrir el 27 de junio.⁴⁸

Pero también, la vida dentro de los prostíbulos era muy dura. Se debían soportar las malas condiciones sanitarias y el hacinamiento. Muchos de ellos estaban instalados en los mismos conventillos. Según el informe del 18 de enero de 1887 en la Primera Subdelegación Urbana existían:

"muchos cuartos y casitas desaseadas, estrechas y bajas, que no consultan la hijiene, y que por sus condiciones y la jente que los habita son un foco constante de infección y de todo jénero de inmoralidades; allí viven de ilícito comercio en cada cuarto hacinadas, hasta cuatro y seis mujeres que rara vez disponen de dos camas, porque mas no consiente cada cuarto, sin ventilación y respirando los vapores hediondos y mortíferos de la bacanal y de todo jénero de deyecciones asi de las personas que las habitan, como de las que acceden a semejantes lugares".⁴⁹

A las malas condiciones de hijiene y al hacinamiento, se agrega-



ba el hecho de que el ambiente que rodeaba la actividad hacía que continuamente se produjeran escándalos y delitos dentro de los mismos recintos o en los lugares cercanos. La violencia era una realidad cotidiana. El hecho de estar en los bordes de la legalidad, fuera de la norma social, las convertía prácticamente en delincuentes. Eran el blanco más recurrido cuando, se trataba de un delito, sobre todo por hurtos y robos. Rosa Pozo fue acusada de robo por su acompañante. Ella se defendió alegando:

“Yo vine de Rancagua con el reclamante y en un Hotel de la calle Ecuador estuvimos bebiendo hasta embriagarnos, después de lo cual fuimos a comer a otro hotel. Ya de noche, como a las veintiuna horas, nos fuimos a un negocio de la calle Meiggs con el objeto de alojar, y en ese momento salieron varios individuos sorpresivamente, y lo asaltaron robándole su dinero que ignoro a cuanto ascienda. Yo arranqué en busca de policía, pero cuando regresé no encontré a nadie. Las sospechas del reclamante en mi contra son infundadas”.⁵⁰

Además de estos delitos, por lo general de menor cuantía, existía otro asociado a la prostitución y que tenía mayor significado. Este era el llamado “trata de blancas”, que a comienzos de este siglo llenó páginas en los periódicos locales. Según manifestaban:

“...el comercio de la trata de blancas ha alcanzado grandes proporciones, no sólo en Santiago sino que también en las ciudades de provincia”. Se enfatizaba que este negocio inhumano se hacía al: “... abrigo de la desidia de las autoridades encargadas de velar por la moralidad pública”.⁵¹

Se hablaba que existían redes que se dedicaban a enganchar jóvenes en provincias para trasladarlas a Santiago. Las principales acusaciones recaían en las propias mujeres, señalando que:

“Las dueñas de las casas de diversión que viven explotando inicuaamente a numerosas jóvenes, tienen un negocio establecido en toda forma y mantienen representantes en diferentes ciudades del sur encargadas de la contrata de blancas”.⁵²



Así, cuando la policía allanaba estos prostíbulos encontraba niñas que sus edades oscilaban entre los 13 y 15 años. En todo caso los análisis sobre este problema no se situaban en el marco de la crisis social de la época.

El problema sanitario relacionado con la prostitución también preocupaba a la oligarquía chilena. Se consideraba que:

“... el mal va tomando las proporciones de una calamidad pública, y es imprescindible deber oponerse enérgicamente a sus fatales consecuencias que son tan conocidas”.⁵³

Se partía de la base de que toda prostituta debía considerarse como infectada, debido:

“al continuo comercio en que viven esas desgraciadas, obligadas a aceptar las relaciones del que primero se presenta; en la ignorancia más completa casi siempre de lo que es la sífilis y como se transmite y es peligrosa, como de las nociones mas elementales de la higiene”.⁵⁴

Esto planteó la necesidad de buscar soluciones como las presentadas por el Doctor Ramón Allende, en 1875, que consistía en visitas sanitarias e inscripción forzosa, para lo cual debía crearse una oficina de sanidad, que tendría por objeto el velar por la salud y la moralidad públicas. Parece que alguna de las recomendaciones dadas por el doctor Allende fueron consideradas, porque hacia 1916, se encuentra un registro de la Municipalidad de Santiago en el que se observan inscritas 500 mujeres. Aunque las cifras reales, con seguridad eran mucho mayores, pudiendo alcanzar incluso a unas 10.000 mujeres.

Pero a pesar de todos los intentos de frenar la prostitución, ya sea atacando la “trata de blancas” o reglamentándola por motivos sanitarios, siguió creciendo en la misma medida en que se agudizaban los problemas sociales y la crisis por la que pasó la clase popular chilena en la primera década de este siglo.



La cotidianidad en los conventillos

Si bien se realizaban actividades económicas diferentes, las mujeres pobres compartían un mismo espacio material y social. De los ranchos fueron desplazadas a los conventillos, realidades habitacionales diferentes, pero que debieron ser asumidas como las únicas posibles. En los ranchos ser comerciante, lavandera, prostituta, etc., tenía una dimensión distinta, el espacio era mayor y las relaciones se hacían fundamentalmente hacia adentro de la sociedad popular. Pero el traslado a los conventillos significó la pérdida de ese espacio y los problemas generados evidenciaron lo difícil del tránsito. Vivir en un conventillo no era lo mismo, las tensiones fueron evidentes, la convivencia se hizo difícil.

¿Cómo era la vida diaria de vendedoras, prostitutas, costureras, lavanderas; la vida de sus hijos y de sus compañeros? Con una simple mirada era posible encontrar por los estrechos patios de los conventillos una corrida de "artesanías" junto a una acequia donde se lavaban ropas propias y ajenas, el ruido de alguna máquina de coser, un carretón para ofrecer productos por las calles, el llanto de un niño, el ladrido de un perro. En el patio común los niños jugaban en un espacio sólo crecido en su imaginación. En las puertas de los cuartos, mujeres y hombres compartían alcohol, conversaciones, frustraciones y sueños desconocidos para quienes, al pasar por las puertas cerradas del conventillo, no podían imaginarse la vida que transcurría allí.

Las relaciones al interior de los conventillos no sólo fueron difíciles, sino que llegaron a ser violentas. La violencia fue una realidad nueva que surgió del hacinamiento y que pronto se convirtió en un problema cotidiano. Las agresiones verbales y/o físicas eran cosas de todos los días. Muchas fueron las demandas presentadas por injurias o calumnias entre habitantes de los conventillos, motivos no faltaban.

Entre las mujeres era frecuente las agresiones debido a los niños. Los espacios reducidos hacían que los niños pulularan por los patios, y se convirtieran en un problema latente, que muchas veces llegó a convertirse en agresión verbal, como le sucedió a Pascuala Navarro:

"En la semana del 18 de septiembre Gregoria Román que vivía en esa fecha en el mismo pasaje en que vivo yo calle Castro



53, se fue a quejar a mi esposa porque según ella mis hijitos menores de 10 años, la habían ido a insultar a su pieza. Como fuera con inusitada altanería a interponer su queja mi esposa le hizo ver que mis niñitos no eran unos muchachos de la calle. De aquí que se suscitó un altercado de palabras entre ambas diciéndole la Román a mi esposa que era una tal por cual..."⁵⁵

A la agresión verbal seguía la física:

"Un hijito de la mujer de Méndez le pasaba a esta un palo para que le pegara a la Francisca, la cual dijo que ella no sólo era capaz de pegarle al niño sino a su madre, pues se disgustó porque el niño pasaba el palo y quiso pegarle pero al fin cargó con la madre y tomándola del pelo le echó al suelo y le daba de rodillazos hasta que otro del conventillo la separó..."⁵⁶

Pero no sólo los niños eran un motivo. Los celos provocaban altercados a gritos:

"... (me gritó) que le quitábamos el comer a ella y a su hijo porque mi espesada hija era manceba de su marido".⁵⁷

Tampoco estuvo ausente de los conflictos el problema del arriendo:

"... el jueves de la presente semana la citada mujer penetró a mi casa con el ánimo de maltratarme y me injurió con las expresiones de prostituta y otras... La causa de este proceder... fue porque la despedí de una pieza que le arrendaba".⁵⁸

A estos motivos se sumaban la embriaguez, las deudas, etc.

Cualquiera fuera el motivo las agresiones siempre tendían a la descalificación, a través del desprestigio social. Las acusaciones a una supuesta conducta sexual indigna era lo más común en las mujeres; las calificaciones de "puta", "conductora asoleada", "cortera", etc., eran frecuentes. Parece que la descalificación social fue el mejor recurso cuando se trataba de agredir a otra, negando de esta forma su condición de mujer, que para la sociedad debía ser digna e intachable.



Cuando las agresiones eran provocadas por un hombre las dimensiones podían ser mayores, pues no sólo se aludía a la conducta sexual de la mujer, sino que la violencia física podía llegar incluso al homicidio. El emborracharse era frecuente y lo que comenzaba con un compartir podía terminar en una violenta discusión y luego en la agresión física. En una investigación por el homicidio de una mujer se concluyó que:

“... el día del hecho de que se trata se encontraba una mayordoma del conventillo en compañía de Segundo Rojas i de Mercedes Contreras, que después de haber bebido varias copas de licor, la Contreras se embriagó i en este estado lo insultó i trato de agredirlo i que en vista de esto la tomó por el brazo i le dio un empujón, causándole una contusión en la cara...”⁵⁹

A las agresiones entre los habitantes de los conventillos se agregaba la violencia intrafamiliar. Las agresiones de los hombres a sus esposas o convivientes era parte de la cotidianidad de estas parejas ya que la constitución de familias, legales o no, fue una situación difícil de mantener, en espacios reducidos, sin privacidad, con un alto consumo de alcohol. Los motivos no faltaban, celos, ebriedad, desobediencia, etc. El más común era el de la ebriedad, tanto del agresor como de la víctima. Todo comenzaba en una fiesta con más personas donde se bebía hasta terminar en pleitos y agresiones:

“Yo me hallaba bebida cuando sufrí los golpes que presenté, de cuyo hecho, debido a mi estado no me di cuenta de tal manera que solo después me vine a dar cuenta de que mi ofensor había sido Luis Riquelme con quien vivo en relaciones ilícitas”.⁶⁰

Las discusiones entre parejas eran continuas y cualquier habitante de un conventillo podía relatar lo siguiente:

“Yo me hallaba en el patio del conventillo i la Flores con Ismael Valdés disgustados se injuriaban mutuamente. De repente aquella dijo estoi herida i en el acto ví salir a Valdés el cual huyó, pues no ví si llevaba cuchillo. Tras él salió la Flores, pero al llegar al patio del conventillo cayó al suelo”.⁶¹



A pesar de la gravedad de muchas de estas agresiones, esto no significaba la ruptura definitiva de la pareja. Las relaciones se mantenían y la violencia doméstica era concebida, como uno más de los muchos conflictos con los cuales había que convivir en un conventillo. Era algo que no sorprendía a las víctimas, victimarios o espectadores, quienes tenían conciencia que estos roles podían cambiar en cualquier momento.

A las agresiones, en el interior del conventillo, se sumaba la agresión desde afuera. Los habitantes de los conventillos, fueran hombres, mujeres o niños, eran considerados como potenciales transgresores a las normas sociales, morales, etc. Todos podían ser delincuentes:

“He hecho aprender al reo... porque éste me ha parecido sospechoso a causa de estar viviendo con otros individuos de mala reputación, en una casa conventillo que está al lado de la mía, pero no tengo otros antecedentes en su contr...”⁶²

Muchas veces el caminar por las calles del centro de la ciudad podía constituir una sospecha y motivo suficiente para el arresto:

“... ayer 27 de julio, en once o doce del día nos encontró por la Alameda, frente a San Francisco el comisionado de policía... Todo fue vernos i ordenarnos que lo siguiéramos a la Comisaría sin mostrarnos ninguna orden i a pesar de nuestra resistencia...”⁶³

Con todo esto y mucho más había que vivir en un conventillo, realizando las actividades económicas, manteniendo las familias, en un espacio físico al filo de lo soportable, en las condiciones materiales más deplorables, insertándose “a pulso” en una modernidad cada vez más excluyente. Esta era la cotidianidad de hombres, mujeres y niños pobres de Santiago, de los más marginales, de los proletarios, de los organizados, de los que reclamaban. Todos los aspectos negativos de la convivencia material y social era lo que se pretendía cambiar. Hacer una vida más soportable y más digna era la bandera de lucha de los movimientos sociales generados en las primeras décadas de este siglo; cambios que fueron vistos por un alto porcentaje como sólo posibles a través de los cambios estructurales en la sociedad chilena.



Conclusiones

El impacto de la modernización de la sociedad en la identidad social de la mujer popular, en Chile, fue notable. A partir del colapso de la producción campesina independiente, que prosperó hasta comienzos del siglo XIX, miles de mujeres se dirigieron a las ciudades importantes de Chile, ocupando sus márgenes con rancheríos levantados en chacras particulares, o en espacios públicos. Debido a que la crisis de la economía campesina había desintegrado la familia popular rural, y que las particularidades del mercado laboral obligaban a los hombres a una frecuente movilidad espacial, los habitantes permanentes de los arrabales de rancheríos que ensanchaban Santiago eran fundamentalmente mujeres y niños. Esto significa que en sus comienzos la sociedad popular urbana fue una construcción femenina, tanto en lo propiamente habitacional como en el ámbito de las articulaciones sociales internas. El comercio, las diversiones, el espacio físico, la vida material, fueron construcciones de las mujeres arranchadas de Santiago. En la etapa de rancho, el Santiago popular era un espacio social femenino.

En la medida que los arrabales suburbanos crecían de esta manera, la clase patricia los descubría, manifestando cierta indiferencia primero, para pasar luego al espanto, principalmente por el aspecto estético de estos rancheríos. La primera solución fue la delimitación de un espacio urbano dentro del cual se impulsó una remodelación europeizante. Pero a medida que la ciudad popular se transformaba en un gran anillo que encerraba a la ciudad "opulenta y cristiana", se trató de impulsar la eliminación de los ranchos. Ello no sólo planteaba el problema del destino de sus habitantes, sino sobre todo, el de la eliminación del negocio de la especulación con el suelo urbano, nueva fuente de recursos para la oligarquía. Así fue como, durante ciertos años, existió una alianza de intereses entre las mujeres de los ranchos y los propietarios de chacras y fundos suburbanos.

La solución al problema que significaba para la élite la ciudad popular debía pasar, por lo tanto, por la mantención de la especulación urbana y por el ocultamiento de la ciudad popular de los alrededores, lo cual, debido a una densidad creciente, comenzaba a mostrar problemas no sólo estéticos, sino también sanitarios. Se autorizó entonces —mientras se iban eliminando los ranchos— la construcción de conventillos dentro



del perímetro urbano, reglamentándolos además adecuadamente. Como se sabe, las reglamentaciones urbanas en torno a los conventillos quedaron en el papel, la necesidad urgente de las mujeres expulsadas de los ranchos se transformó en el objeto de un colosal negocio de especulación, y el conventillo, supuesta solución urbana, fue en realidad un infierno de infecciones, suciedad, oscuridad, aires enrarecidos y pantanos putrefactos, situados en el corazón mismo de la ciudad patricia. El conventillo concentró además ciertos cambios de identidad que la modernización producía en la mujer, pues en el rancho suburbano se disponía de espacio para el cultivo, la crianza de animales y otras actividades, desarrollando la mujer una vida económica hacia adentro de la sociedad popular marcada por las relaciones de reciprocidad y trueque. En la etapa del conventillo en cambio —sin que se eliminaran totalmente las actividades "endógenas"— las mujeres se encontraron en un reducido espacio físico que había que pagar con cánones usureros, para lo que necesitaron, básicamente, dinero. Huir de allí era una alternativa sólo posibilitada por el servicio doméstico puertas adentro, camino elegido por muchas. Las que se quedaron debieron dedicarse al comercio ambulante de diversos productos (artesanías propias, baratijas, alimentos) o a la prostitución. Otras, las menos, fueron obreras. Aun aquellas que tuvieron una pareja estable, debían realizar, además del trabajo doméstico propio, algunas actividades que, como el lavado, era valorizada en el mercado.

Así, ser mujer pobre en Chile fue una situación que se definió preferentemente desde el trabajo. Esto se debió, desde 1850, a una sencilla razón de sobrevivencia en contextos que, pudiendo ser diversos, tuvieron en común el excluir a la mujer popular ignorándola o definiendo al género desde categorías generales como lo biológico. En fin, no otorgándole lugar alguno en el quehacer público, en circunstancias que la masa femenina popular bullía en campos y ciudades, bordando la historia invisible.

Sin embargo, la sociedad chilena del período que nos ocupa, no tenía planes para la mujer popular al menos en lo relativo al trabajo y pocos ámbitos económicos generaban empleos que requirieran la conformación de una masa laboral femenina proletaria o semiproletaria. Así que la verdad es que las mujeres pobres tuvieron que autogenerarse el trabajo, penetrando los espacios y fisuras más estrechas y elementales del mercado de entonces. Las mujeres de los ranchos acertaron en el montaje de una red de servicios comerciales en y hacia la sociedad popular y con el



estilo de esos sectores. El rancho se convirtió así y durante un tiempo, en un espacio que permitió una fácil integración de lo laboral con otro de los quehaceres que definieron la identidad femenina: la casa (lo privado), de forma tal que ambos pasaron a ser la misma cosa, sin distinciones, sin oposiciones.

La crisis de la sociedad popular motivó, en el caso de las mujeres, su paulatina inserción en la ciudad, donde, como ya era costumbre de género, hubo que meterse en los espacios físicos, sociales y económicos, creando y ensanchando un mundo laboral-femenino, donde las urgencias de la sobrevivencia aumentaron por haber desaparecido las condiciones elementales para la permanencia de una familia.

Así, Santiago bullía hacia 1900 de vendedoras, lavanderas, costureras, empleadas domésticas y prostitutas, las que expulsadas de los rancheríos suburbanos fueron a dar al engendro de la especulación urbana que fue el conventillo. Allí debieron soportar el deterioro de su calidad de vida. Sobreviviendo debieron coser, lavar, vender, establecer burdeles, ejercer la prostitución, criar a sus hijos y relacionarse entre ellas. Pero este tránsito no fue cosa fácil. Cuando recién se instalaron, las relaciones al interior de los conventillos fueron muy tensas, debieron acostumbrarse al hacinamiento, a lavar en el mismo patio, a soportar sus niños y los ajenos. Eso hizo surgir graves problemas de convivencia. La violencia pasó a ser parte de la cotidianeidad, las agresiones verbales y físicas eran cosa de todos los días. Por otro lado, la violencia doméstica surge como un problema social desconocido para muchas mujeres en su época de arranchadas. Todo esto se tradujo en abundantes denuncias por injurias y calumnias ante los juzgados, pasando a ser este el delito más común en el que estuvieron involucradas mujeres. Trascurridos los años, la situación se hizo más soportable. Se adecuaron a este nuevo hábitat, aprendiendo a vivir con sus nuevos problemas y recreando sus formas habituales de sociabilidad.

Tal fue la magnitud del cambio, que las actividades laborales de las mujeres dejaron de volcarse sólo de este lado de la sociedad popular y comenzaron a ser demandadas y reconocidas por el resto de la sociedad, transformándose algunas en indispensables para el funcionamiento de la propia urbe, como fue el caso del comercio callejero. Sin embargo, como se ha visto, el funcionariado del Estado oligárquico, al tiempo que reconocía esta realidad, se preocupaba por la plebeyización de la ciudad e im-



ponía cortapisas, decretos, impuestos y reglamentos en los trabajos informales en los que se insertaban las mujeres.

Fieles a una identidad arraigada y también obligadas por las circunstancias, las mujeres trataron siempre de integrar la calle-trabajo con la casa-hijos. De allí la gran proliferación de trabajos que, como la lavandería, permitían ser realizados en la propia casa. Pero esto era cada vez más difícil. Con pocas ganancias, en el mundo infernal del conventillo, en indefensión física, solas, impedidas de realizar libremente sus trabajos, aparecieron pronto dos ámbitos opuestos: lo laboral y lo doméstico, la calle y la casa. La identidad femenina popular estaba ahora tensionada. El discurso de la oligarquía consistía ahora en moralizar a los sectores populares asignándole a la mujer un rol, que hasta ahora, no había tenido. La constitución de familias proletarias, donde la mujer estuviese reclusa en el espacio doméstico, era el mejor camino para disciplinar al sector popular como un todo. La respuesta a esa presión no fue una mujer popular sumergida en el "mundo privado", como lo esperó el discurso patriarcal, sino la mantención de la mezcla de lo público con lo privado, el mundo laboral y el de la casa, pese a que se forjó paralelamente la imagen de una mujer popular circunscrita a lo doméstico.

Con posterioridad a 1920, la participación de las mujeres en la fuerza laboral chilena va a sufrir modificaciones. Si bien el porcentaje de participación se mantuvo en poco más de un tercio de la población trabajadora, la estructura del empleo femenino se modificó. Como vimos, desde 1865 a 1920, casi el 80% de la fuerza laboral femenina estuvo constituida por mujeres pobres que realizaban alguno de los cuatro oficios que mencionamos. Hacia 1930, se produjo un quiebre y la fuerza laboral disminuyó a poco más del 20%, situación que puede explicarse por la fuerte presión ejercida desde "arriba" que tensionó la identidad de la mujer popular y la indujo a optar por la casa o la calle, la familia o el trabajo; mundo que, como vimos, constituyó en los años anteriores a 1920 una sola unidad. Hacia 1940 la participación femenina en la fuerza de trabajo volvió a ser de un tercio; pero ya no eran las mismas mujeres. Los oficios que antes representaban casi el 80% ahora se reducían al 50%.⁶⁴

Si avanzamos hasta la segunda mitad de este siglo, podemos ver las tendencias que toma la estructura del empleo femenino. Las empleadas domésticas, que en nuestro período de estudio alcanzaban al 33,9% de la fuerza de trabajo femenina, en la actualidad representan el 19,3%.



O las costureras que del 23,8% cayeron al 6,1%. Además, hoy en día existen nuevas ocupaciones para las mujeres en general. Un 19% son profesionales y técnicas. Otro porcentaje significativo se desempeña en servicios comunales y sociales (23,5%).⁶⁵

Los cambios en la estructura del empleo femenino, plantean una serie de interrogantes: ¿qué pasó con las mujeres populares después de 1930? ¿Por qué van desapareciendo de las cifras? ¿Se quedaron en sus casas, cuidando sus hijos marginándose totalmente del mundo laboral? Por otro lado, estas cifras problematizan lo que hasta ahora se ha considerado la historia de la mujer. La historia de la mujer en el siglo XX, es concebida usualmente como la creación de movimientos tendientes a reivindicar el papel de la mujer en diferentes esferas de la vida social, sobre todo en lo político, laboral y educacional. Pero ¿a qué grupos de mujeres representaron esos movimientos? ¿Estarían allí incluidas las lavanderas, costureras, prostitutas o empleadas domésticas? Ese es un capítulo de la historia que queda aún por revelar.



Notas

1 Durante nuestro período de estudio el Departamento de Santiago experimentó un importante crecimiento. Los 129.639 habitantes que tenía en 1854 se duplicaron hacia 1895, alcanzando su población urbana el 87,5%. En 1920 su población se había cuadruplicado y los habitantes urbanos eran el 92,2%.

2 Vicuña Mackenna, Benjamín. "Transformaciones de Santiago", pág. 18.

3 Ver Salazar, Gabriel, *Labradores peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*; y Romero, Luis Alberto, "Urbanización y sectores populares: Santiago de Chile 1830-1875".

4 Pereira, Teresa, "La mujer en el siglo XIX", pág. 81.

5 Archivo de la Municipalidad de Santiago (AMS), vol 217, 1859.

6 Mayor información en Gabriel Salazar, op. cit.

7 AMS, vol. 177, 1857.

8 AMS, vol. 217, 1867.

9 AMS, vol. 333, 1886.

10 La Alameda de las Delicias es la principal arteria de Santiago y divide la ciudad en dos secciones de norte a sur.

11 AMS, vol. 327, 1887.

12 AMS, vol. 467, 1915.

13 AMS, vol. 327, 1887.

14 Idem.

15 AMS, vol. 467, 1915.

16 A través de esta ley se creó un Consejo Superior de Habitaciones en Santiago y Consejos Departamentales en el país. Sus tres objetivos fueron: construir, higienizar y normalizar la vivienda obrera. Entre 1906 y 1925 se construyeron 396 casas. En cambio, por iniciativa privada se construyeron 3.246 viviendas, en especial conventillos y cités. En su labor de mantener la higiene, en los mismos años se declaró inhabitables 2.216 propiedades, e insalubres 1.720; dispuso la demolición de 1.626 conventillos con 11.334 piezas y 30.556 habitantes. De Ramón, Armando y Gross, Patricio, *Santiago de Chile: características histórico ambientales, 1891-1924*.

17 Esto se puede corroborar con los datos acerca del estado civil que



- arrojan los censos de población. Del total de mujeres que tenían más de 15 años, entre 1854 y 1895, un promedio de 40,6% eran casadas, un 14,8% viudas. Por lo tanto, un 44,6% de las mujeres de más de 15 años eran solteras, es decir, casi la mitad de la población femenina apta para el matrimonio se declaraba soltera.
- 18 AMS, vol. 275, 1878.
- 19 Archivo Judicial de Santiago (AJS), 1891.
- 20 AJS, 1918.
- 21 AMS, vol. 283, 1878.
- 22 AMS, vol. 317, 1884.
- 23 Idem.
- 24 AMS, vol. 425, 1910.
- 25 AMS, vol. 327, 1887.
- 26 Idem.
- 27 AMS, vol. 425, 1909.
- 28 Eyzaguirre, Guillermo, R. y Errázuriz, Jorge, T., "Estudio social. Monografía de una familia obrera de Santiago", pág. 21.
- 29 AJS, 1919.
- 30 AJS, 1917.
- 31 AJS, 1917.
- 32 *La Reforma*, 7 de junio de 1915, pág. 1.
- 33 De la Colección Amunategui de *Poesía Popular*, Universidad de Chile, 1888.
- 34 Salazar, op. cit., pág. 311.
- 35 *La Reforma*, 6 de septiembre de 1909, pág. 3.
- 36 AJS, 1887.
- 37 Discurso de la sesión inaugural del Gremio de Costureras, leído por la Presidenta Esther Valdés de Díaz, 1 de junio de 1906, en *La Reforma*, 6 de junio de 1924, pág. 6.
- 38 *La Reforma*, 6 de julio de 1924, pág. 2.
- 39 *La Reforma*, 6 de noviembre de 1904, pág. 3.
- 40 *El Chileno*, 17 de noviembre de 1915, pág. 2.
- 41 AJS, 1896.
- 42 *La Opinión*, 10 de julio de 1915, pág. 1.
- 43 AMS, vols. 189, 1861; 217, 1867.



- 44 *El Chileno*, 3 de agosto de 1907, pág. 2.
- 45 Del 36,1% que representaban las sirvientas domésticas dentro de la fuerza femenina laboral de Santiago en 1865, bajaron al 32,2% en 1895 y al 23,9% en 1920.
- 46 *El Chileno*, 20 de abril de 1907, pág. 2; 3 de agosto de 1907, pág. 2.
- 47 AJS, 1892.
- 48 AMS, vol. 454, 1913.
- 49 AMS, vol. 327, 1887.
- 50 AJS, 1919.
- 51 *El Chileno*, 2 de mayo de 1915, pág. 1.
- 52 *El Chileno*, 25 de marzo de 1911, pág. 2.
- 53 *El Chileno*, 24 de diciembre de 1912, pág. 2.
- 54 Allende, Ramón, "De la Reglamentación de la Prostitución como profilaxis de la sífilis", pág. 26.
- 55 AJS, 1895.
- 56 AJS, 1892.
- 57 AJS, 1893.
- 58 AJS, 1893.
- 59 AJS, 1916.
- 60 AJS, 1918.
- 61 AJS, 1919.
- 62 AJS, 1893.
- 63 AJS, 1893.
- 64 Censos de la República de Chile, años correspondientes.
- 65 UNICEF, "La impresión de las cifras. Niños/Mujeres/Jovenes y adultos mayores".



Fuentes primarias

Archivo de la Municipalidad de Santiago, 1850-1920.
 Archivo Judicial de Santiago, juicios criminales, 1886-1921.
 Censos de la República, 1854-1920.
 Periódicos:

La Opinión, Santiago 1915
La Reforma, Santiago 190-1924
El Chileno, Santiago 1903-1915

Bibliografía

Aldunate Eguiguren, Jorge, "El problema de la Prostitución", Memoria para optar al grado de Licenciado, Facultad de Leyes y Ciencias Políticas, Universidad de Chile, Santiago, 1921.

Alessandri, Arturo, "Habitaciones para Obreros", Memoria para optar al grado de Licenciado, Facultad de Leyes y Ciencias Políticas, Universidad de Chile, Santiago, 1893.

Allende, Ramón (Dr), "De la Reglamentación de la Prostitución como profilaxis de la sífilis", Valparaíso, 1875.

De Ramón, Armando y Gross, Patricio (comp.), *Santiago de Chile: Características histórico ambientales, 1891-1924*, Monografías de la Nueva Historia, Londres, 1985.

Eyzaguirre Rouse, Guillermo y Errázuriz Tagle, Jorge, "Estudio social. Monografía de una familia obrera de Santiago", Santiago, 1903.

Instituto de Higiene de Santiago, "Décima Memoria", correspondiente al año 1902, Santiago, s/f.

Kirkwood, Julieta. "Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista", Santiago, 1986.

Lavrín, Asunción (comp.), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

Memoria que la Comisión Central de Lazaretos presenta al Intendente de Santiago sobre el resultado de sus trabajos, Santiago, 1872.

Montecinos, Sonia, "Madres y huachos. Alegorías al mestizaje chileno", Santiago, 1991.



Pereira, Teresa, "La Mujer en el siglo XIX", en *Tres ensayos sobre la mujer chilena*, Santiago, 1978.

Puga Borne, Federico, "La administración sanitaria en Chile. Recopilación de disposiciones vigentes en 1895", Santiago, 1895.

Romero, Luis Alberto. "Condiciones de vida de los sectores populares en Santiago de Chile, 1840-1895 (vivienda y salud)", en *Revista Nueva Historia*, Londres, 1984.

Romero, Luis Alberto. "Urbanización y sectores populares en Santiago de Chile, 1830 - 1875", en *EURE*, vol. XI, n° 31, Universidad Católica, Santiago de Chile, octubre 1984.

Romero, Luis Alberto. "Los sectores populares urbanos como sujetos históricos", en *Proposiciones*, n°19, SUR Ediciones, Santiago, 1990.

Salazar, Gabriel. "Algunos aspectos fundamentales sobre el desarrollo del capitalismo en Chile 1541-1930", Apuntes de Clases, Hull, 1977.

Salazar, Gabriel, *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*, SUR Ediciones, Santiago, 1985.

Salazar, Gabriel, "Ser niño 'huacho' en la historia de Chile (siglo XIX)", en *Proposiciones*, n°19, SUR Ediciones, Santiago, 1990.

UNICEF, "La impresión de las cifras. Niños/Mujeres/Jóvenes y Adultos mayores", Santiago, 1993.

Vicuña Mackenna, Benjamín, "Transformación de Santiago", Santiago, 1872.

Zemelman, Hugo, *De la Historia a la Política. La experiencia de América Latina*, Siglo XXI, UNU, México D.F., 1989.



Ideología estatal, ideología patriarcal y mitos fundacionales: la construcción de la imagen de la mujer en el sistema lírico del Uruguay del siglo XIX

María Inés de Torres Carballal

I. Mujer, escritura y sociedad: precisiones metodológicas

Este trabajo trata las relaciones entre mujer, escritura y sociedad en un momento y en un lugar determinados: el Uruguay del siglo XIX. Fundamentalmente hemos querido indagar, a través del análisis de algunos segmentos del discurso lírico del patriciado letrado del Uruguay del siglo pasado, las representaciones de la mujer en el período que se extiende desde la independencia (1825) hasta la modernización (a partir de 1870).

Pero más que un análisis literario, hemos querido hacer un análisis cultural que, partiendo de la deconstrucción de las imágenes de mujer del discurso hegemónico, tome como perspectiva central la historia de la configuración de los géneros en nuestra sociedad, leída a través de uno de los niveles de producción simbólica de la clase dirigente, en este caso, su poesía.



II. El patriciado letrado y su situación histórico-discursiva a comienzos de la vida independiente

1. Ideología estatal e ideología patriarcal en el proceso de disciplinamiento

No es nuevo afirmar que cuando Uruguay nace a la vida independiente no todos creyeron en realidad que se trataba de un logro definitivo o irreversible. Las discutidas circunstancias que le habían dado origen, la historia de territorios vecinos, el acecho permanente de las potencias extranjeras, daban fundamento a estas sospechas con respecto al futuro incierto de nuestro país.

Frente a la quizá incertidumbre de las masas populares habitantes de la campaña que de pronto se encontraban frente al hecho de ser un país independiente, el patriciado uruguayo encontró en este punto una solución que concitó la unanimidad de sus intereses, posiblemente, por única vez en su historia. Con el apoyo de las potencias extranjeras, podían iniciar la realización de un designio que les reportaría el beneficio de una deseada estabilidad. Tal como lo expresa Real de Azúa: "Sobre la página en blanco de un país sin textura institucional y, en puridad, casi sin población, el Patriciado intentó normar un Estado moderno, una nación construída sobre los cánones políticos vigentes en Occidente".¹

La tarea de edificar un Estado significa construir tanto un sistema institucional y político, como acuñar un sistema verbo-simbólico que lo exprese y al mismo tiempo lo legitime.

Era necesario crear vínculos de cohesión a través de sentimientos nacionales de unidad, que debían fundarse para desterrar las luchas que venían asolando desde hacía demasiados años y sobre todo para asegurar una estabilidad social que asegurara un desarrollo comercial y económico favorable.

Crear estos "sentimientos nacionales" significaba tanto erigir una historia oficial, como acuñar o consagrar los contenidos ideacionales, los "valores" que sustentaran la sociedad.

Lo que en la esfera pública se manifestaba como la necesidad de



existencia de un Estado organizado y controlado, en el plano privado significaba la necesidad de promover la importancia de la familia patriarcal sustentada en la ética cristiana que se constituyera como dispositivo de vigilancia social. Esta ideología patriarcal, donde los roles sexuales están muy jerarquizados, tiene uno de sus pilares fundamentales en la mujer, ya que ella asegura la reproducción y es la única garantía, a través de su "virtud", de la legitimidad de la herencia patriarcal.

En un país sin fronteras ni caminos, donde la capital poco existía para una población dispersa, sin hábitos sedentarios y que no reconocía otra autoridad que la del caudillo, el Estado o las leyes representaban poco y nada. Por eso esta doble ideología estatal y patriarcal tardó muchas décadas en tener peso en la mayoría de la población. De hecho, las alternativas de este proceso de imposición, se inscriben dentro del gran debate ideológico del siglo XIX, el de civilización y barbarie.

2. Disciplinamiento y modelos de mujer

En relación al modelo de mujer que esta ideología patriarcal planteaba como deseable, concretamente podemos ver el lento y persistente proceso de internalización de una imagen femenina que llamaremos "civilizada", que terminará imponiéndose a fines de siglo, pero que ya aparece como modelo del patriciado desde sus orígenes.

José Pedro Barrán² propone la existencia de dos sensibilidades hegemónicas diferentes en el Uruguay del siglo XIX: la sensibilidad "bárbara" en la primera mitad, y la "civilizada" en la segunda mitad.³ Sostiene Barrán que el proceso modernizador en Uruguay trajo consigo, además de un proyecto que atañe a una estructuración política, social, económica, una nueva "sensibilidad", un nuevo modo de vida que concierne los más diversos aspectos de la vida cotidiana pública y privada.

Una forma de vida como la de la cultura "bárbara", que en los distintos ámbitos, según trata de demostrar Barrán, exhibe como valor supremo el disfrute, el placer o el desenfreno, no conviene a un nuevo orden de "civilización", entre otras cosas, porque el placer no es producti-



vo, tal como lo comprendía el espíritu liberal burgués ascendente.

Poco a poco se fue tendiendo, entonces, a impulsar un modelo de varón y mujer más acorde a las necesidades de la emergente sociedad industrial y capitalista.

Es en especial en relación a la mujer que podemos constatar los efectos de la dominación política del cuerpo que produce la disciplina como forma de control a la que se refiere Foucault⁴, y que se traduce en un progresivo "encorsetamiento" del cuerpo de la mujer.

Pero sobre todo, el nuevo modelo de mujer que se impone sustituye el valor del placer por el de reproductividad. El cuerpo y el placer son propuestos como elementos negativos; la mujer vale en tanto es "espíritu" (es buena, abnegada, comprensiva) y es reproductora dentro de la institución del matrimonio patriarcal. Este proceso de internalización del modelo de la mujer civilizada alcanza su punto máximo durante el período modernizador que se inicia de modo programático en la década de 1870.⁵

3. La "ciudad letrada" y los dispositivos de producción de verdad

La construcción del tejido verbo-simbólico que expresa y legitima la doble ideología estatal y patriarcal de la que hemos hablado se vincula con lo que Foucault denomina los dispositivos de producción de verdad⁶. El manejo de estos dispositivos está íntimamente vinculado a las estructuras de poder. Estos mecanismos están detentados básicamente por aquellos actores sociales cuya actividad consiste en el ejercicio de los lenguajes simbólicos de la cultura. Es justamente lo que Angel Rama denominó "la ciudad letrada".⁷

En un medio en el que la gran masa era analfabeta, la escritura en sus más diversas formas y versiones era el medio a través del cual la compleja red de los dispositivos de producción de verdad encontraba su expresión y legitimación a la vez. De algún modo la escritura se convirtió en el signo que prefiguró una realidad deseada. Las mujeres sufrientes o "delicadas" que aparecen en las páginas de los escritores de la época, no tienen nexos reales con la mayoría de las mujeres que los rodeaban, pero sí



representaban la imagen de su deseo, de un sueño que aseguraba la palin-genesia borrando las huellas de la realidad "bárbara" que dejaban atrás, y los hacía sentirse protagonistas de mitos cosmogónicos al representarlos como los fundadores de la Patria.

Nos interesa aquí de modo central una parte comparativamente muy restringida de la producción de esta ciudad letrada; algunos fragmentos representativos de la producción lírica. Es allí donde trataremos de aproximarnos a las imágenes de mujeres representadas.

Una de las características de esta literatura es la de ser esencialmente una literatura de autoconsumo, ya que se da en un medio donde la mayor parte de la población es analfabeta. Otra de sus características es la de ser una literatura refleja, es decir, ligada a los patrones culturales eurocéntricos, cuyos modelos literarios se reproducían.

Pero además, es una literatura creada por varones, es decir, es eminentemente una actividad y un producto masculinos, salvo alguna excepción en la que nos detendremos.

Básicamente estudiamos tres núcleos dentro del sistema lírico: el discurso neoclásico (representado por *El Parnaso Oriental*), el discurso católico-liberal de la primera generación romántica (Juan Carlos Gómez y Adolfo Berro), y el discurso católico hispanizante de Zorrilla de San Martín, como representante de la segunda generación romántica.

III. El discurso neoclásico:

El Parnaso Oriental de Luciano Lira

*El Parnaso Oriental*⁸ constituye la muestra más representativa del discurso neoclásico en la poesía uruguaya. Dentro de este discurso seleccionamos para nuestro análisis tres fragmentos representativos: la poesía de tema patriótico, el poema satírico. *La Malambrunada*, de Francisco Acuña de Figueroa, y la producción de la única poeta mujer de Parnaso, Petrona Rosende de la Sierra.



1. La poesía de tema patriótico

Analizaremos aquí en especial la poesía de tema patriótico ya que ocupa un lugar predominante dentro de esta literatura.⁹ En estos poemas el universo bélico y las hazañas guerreras cumplen un papel fundamental. El mundo presentado es eminentemente masculino, y los valores exaltados son los de valentía, coraje, fuerza física, por eso las imágenes femeninas son muy escasas. El sentimiento colectivo ocupa un lugar predominante, puesto que lo que se pretendía exaltar era justamente un sentimiento que diera identidad y cohesión a una masa, que creara vínculos de unión en una población que había vivido y seguiría haciéndolo durante todo el siglo, en luchas constantes, en una permanente guerra civil.¹⁰ Estos lazos se irían creando a través de la producción de contenidos simbólicos, a través del forjamiento de mitos que constituyeran un imaginario colectivo, y que se erigieran como "cultura nacional".¹¹

La noción de "patria" era entonces capital y se vinculaba igualmente a lo que intentaba ser el surgimiento de la conciencia histórica nacional, y lo que la clase letrada quería fijar como los orígenes de la nacionalidad oriental. Las inclusiones y las omisiones en este aspecto son significativas: no hay menciones, por ejemplo, a la gesta artiguista, ya que en la década del treinta era todavía un motivo polémico. En cambio sí encontramos muchas menciones al culto a Mayo, a la liberación de tirano Brasil, a la Constitución, a la Paz, a la Concordia, a la Patria que se quería fundar.

Dentro de esta temática patriótica relevante en el *Parnaso* analizaremos dos tipos de representaciones de mujeres: las representaciones de las mujeres en relación al universo bélico, y las alegorías bajo forma femenina.

1. 1. Las representaciones de la mujer en el contexto bélico

En primer lugar debemos decir que las representaciones de mujer dentro del universo bélico son muy escasas. Es que lo fundamental en esta poesía es el concepto de patria que se quería acuñar, y dentro de él, se querían privilegiar como primarios los atributos masculinos. En este contexto de valores de guerra, el rol de la mujer es visualizado como secun-



dario. Este es un punto capital para nuestro análisis. Si prestamos atención, por ejemplo, al título de las más de sesenta composiciones del primer tomo del *Parnaso*, vemos que solo tres de ellos incluyen alusiones a la mujer.¹²

En la sección del primer tomo denominada "Poesías patrióticas" todas las composiciones están escritas por varones. La mayoría de las imágenes de mujeres son dadas por un yo lírico varón, en tercera persona (10 composiciones), pero en un caso el yo lírico masculino asume una voz femenina ("Despedida de las damas argentinas...") y en otros tres casos las mujeres son apostrofadas, es decir, el yo lírico se refiere a ellas en segunda persona. Este breve recuento nos permite ya mostrar que en la mayoría de los casos la mujer es evocada como un referente sin voz; en un número mínimo es evocada como un posible interlocutor pero mudo, es decir, que solamente "escucha" al ser "llamada" por el yo lírico varón, y en una ocasión, el yo lírico masculino utiliza la máscara femenina para pretender haber otorgado voz a la mujer. Sin embargo, al analizar de modo separado estos tres tipos de enunciación, vemos que no se registran diferencias en cuanto al tipo de imágenes de mujer que ellas presentan, por lo cual podemos decir que se trata de aspectos formales irrelevantes a nuestro tema de estudio. En otras palabras, aun en los poemas en que la voz simula ser femenina (aunque sea un poeta travestido), se reproducen los contenidos ideacionales con respecto a la mujer del resto de los poemas.

Si prestamos atención al modo de designación de la mujer vemos que algunos de los sintagmas reiterados son: "virgen", "esposa", "delicada amante", "argentinas hermosas", "vírgenes llorosas", "afligida amante", "las hermosas", "ninfa de Oriente", "madre", "esposa amante".

La mayoría de las evocaciones, por lo tanto, se relacionan con el rol de esposa o amante (es decir, "que ama" a los hombres), o sea que se definen en relación al varón. La virginidad y la maternidad son también valores que se elige destacar en las denominaciones, así como la belleza física.

La visualización de la mujer en términos de dependencia del varón, se relaciona muchas veces con su visualización como un ser sufriente. A veces se la presenta como "vírgenes llorosas", otras veces como la esposa "que aún lamenta al esposo querido", "la amante que llora la ausencia del guerrero", etc. Este sufrimiento está siempre asociado a la pér-



dida de varones querido (esposo, padre, hijos) en las luchas patrióticas.

Uno de los sintagmas recurrentes es el que asocia a la mujer con los niños, ambos seres desvalidos sin la presencia del varón: "la tímida doncella, el parvulillo/ a tí las palmas tienden" (II,239); "¿ultrajar a las tímidas madres/ y a los hijos inermes matar?" (II,46); "los tiernos hijos/ la esposa amante/ todo al instante/ cede al honor." (I,32). Estos sintagmas refuerzan por un lado la asociación mujer-maternidad, pero por otro también la asociación de mujer-niño a través de características de inocencia, debilidad, dulzura.

Otra de las funciones que expresa la subalternidad de la mujer es la función de homenaje en relación a las proezas de los héroes, expresada por ejemplo en el siguiente poema:

Argentinas hermosas preparan
El jazmín, la azucena y la rosa
Con que adornen sus manos la fosa
Del valiente que espire en la lid. (I, 55)

Observemos aquí la imagen de las flores asociada a la de la mujer, asociación de la mujer con la naturaleza que ya es un tópico en la literatura, y observemos también el único adjetivo utilizado que es referido a la belleza física. La mujer entonces "adorna" con sus manos la tumba del guerrero. Es también otra vez una imagen que connota dolor y se relaciona con lo que llamamos "imagen sufriente".¹³

Esta función de homenaje¹⁴, puede ser de homenaje fúnebre, como en algunos de los ejemplos anteriores, pero también puede ser de otro tipo en caso de un regreso con gloria y con vida:

Las ninfas de Oriente
con danzas y primores
giran **virtuosamente**
sembrando gracias, recogiendo amores...(I, 151)¹⁵

Todas estas imágenes de subalternidad que presentan a la mujer como un ser sufriente o adorador, pero siempre en relación a la suerte del varón, forman parte de la ideología patriarcal del proyecto civilizador. Como dijimos esta ideología patriarcal se corresponde con una ideología estatal funcional al proyecto fundacional del Estado-nación.

Hay un poema de Florencio Varela que expresa muy claramente la raíz común de ambas ideologías. En un determinado momento del poema "A la Concordia", Varela expresa:



Mis votos oye ¡oh Dios Omnipotente!
Y una familia sola reunida
Forma en el rico Oriente,
Que, á Leyes paternas sometida,
la peligrosa rienda
nunca usurpar en crímenes pretenda.(I,185)

El hablante lírico masculino se dirige al Dios y le pide que convierta al "rico Oriente" (la Banda Oriental) en "una familia sola reunida". La asociación Patria=Familia está suficientemente clara en la metáfora. La garantía de la Concordia está dada por el hecho de estar "a Leyes paternas sometida".¹⁶ La propia raíz de la palabra pater/patria (también patriarcal), nos ayuda a entender la concepción del honor estatal como proyección del honor patriarcal, y la ubicación singular que dentro de este repertorio simbólico ocupa la mujer.

Hasta aquí, entonces, lo que es la representación de las mujeres en relación al universo bélico.

En resumen podemos decir que en cuanto a la denominación, predominan los sintagmas que refieren a roles de la mujer en función del varón o sea de la concepción patriarcal (vírgen, esposa, madre). En cuanto a la caracterización, predominan las imágenes que representan a la mujer como un ser sufriente, ya sea por la separación o por la muerte de un varón querido. Esto implica por lo menos dos cosas: que en el sistema verbo-simbólico de esta clase letrada masculina la mujer no puede ser asociada fundamentalmente más que con el sufrimiento, y esto porque no se la puede visualizar con una vida independiente, donde haya algo más importante que la ausencia-presencia del varón. También sus sentimientos de alegría, cuando existen, se refieren a la función de homenaje o recompensa a los varones. Y esta recompensa se debe a los valores de los hombres en el combate, lo cual retroalimenta los valores patriarcales de culto al coraje físico, la valentía, etc.

1. 2. Alegorías bajo forma femenina

Como dijimos, en este universo bélico las representaciones de las mujeres son escasas y están asociadas mayoritariamente a campos se-



mánticos que nos remiten a fragilidad, falta de autonomía y fortaleza. Sin embargo, encontramos un abundante uso de alegorías bajo la forma femenina para representar entidades abstractas vinculadas a sentimientos nacionales.

Estas alegorías son mucho más abundantes que las imágenes de mujeres en el conjunto de imágenes del mundo bélico. La imagen más común en estas alegorías es la de la Patria, seguida de las de la Constitución, la Concordia y la Libertad. Si recordamos que la intención de forjar un sentimiento de identidad nacional era uno de los designios del patriarado letrado comprenderemos la importancia de la primacía de la imagen de la Patria.

La Patria está vista siempre como la madre y esta función se ve reforzada constantemente por menciones paradigmáticas que enfatizan el vocativo "madre" y la mención a los orientales como "los hijos de la Patria".¹⁷ En cuanto a la caracterización de esta alegoría podemos decir que en muchos casos las características reproducen algunos de los rasgos ya enumerados anteriormente para las representaciones de mujeres. Por ejemplo, la Patria aparece muchas veces asociada con la función sufriente de la cual será "salvada" por los hombres.¹⁸

La visualización de la Patria como una entidad femenina permite entre otras cosas la asociación con el tema del honor de rancia stirpe hispánica, uno de los sustentos más claros del patriarcado, en su doble vertiente familiar y patriótica, ya mencionada al hablar de las imágenes femeninas. El honor de la familia reposa en la "virtud" de la mujer que debe ser custodiada por el hombre para salvaguardar el honor patriarcal. Como extensión de esto tenemos la conformación de la alegoría de la Nación como una gran familia, y la Patria como la Madre cuya virtud debe ser preservada.¹⁹

En cuanto a los adjetivos más utilizados para referirse a la Patria encontramos "dulce", "adorada", "bella", "doliente". En general muchos de estos adjetivos están incluidos en vocativos o extensos apóstrofes líricos, lo cual es muy típico del régimen discursivo de la retórica neoclásica.

En esta personificación de entidades abstractas, las acciones atribuidas son diversas. En muchos casos el modo utilizado es el imperativo: es el patriota que se refiere a su "madre/patria" en un apóstrofe lírico. Muchas veces en estos casos se trata de un pedido que remite a la fun-



ción de homenaje, como por ejemplo en el siguiente verso: "Mira ¡oh Patria! a los hijos que te aman..." (I, 207)

Pero hay algunas características diferenciales con respecto a las imágenes de las mujeres estudiada en la sección anterior. En primer lugar aparecen con más frecuencia representaciones referidas al **cuerpo** de esta entidad femenina, que en el caso anterior eran prácticamente inexistentes. Sin embargo estas representaciones tienen la mayor parte de los casos la función de reforzar contenidos simbólicos de carácter alegórico.

Las menciones al seno femenino, por ejemplo, están directamente ligadas al paradigma maternidad: es el "seno de fecundidad", el "seno (que) rasgan atroces", el que hizo que los hijos "desde la cuna, Libertad mamaron". Otra de las representaciones físicas frecuentes es la de la frente acompañada generalmente de adjetivos como "augusta", "preclara". Este rasgo se asocia con frecuencia a la acción de erigir o bajar la frente como metáfora referida al honor u orgullo patriótico, con lo cual refuerza una vez más el paradigma patriarcal del honor: "¡Inclita Patria! ¡Patria veneranda! / Alza gozosa tu preclara frente/mira cuál huye la facción nefanda..." (I,180). Otros rasgos físicos representados son los brazos, la mano "maternal y cariñosa", los ojos, el "rostro hermoso".

Por otro lado encontramos como segunda característica diferencial en estas representaciones alegóricas, las menciones a ciertos atributos que remiten a un campo semántico de **fortaleza**.²⁰

"Espada prepotente", grillos o cadenas rotos, voz poderosa, ira. Son todos estos, atributos que contrastan con las imágenes de mujeres anteriormente estudiadas porque en éstas se destaca la fuerza y no la debilidad, y también porque éstas están asociadas con atributos de poder.

Como sabemos, el tipo de imágenes alegóricas que bajo forma femenina encarnan atributos de fortaleza o poder existe desde la Antigüedad, en donde la imagen más clara la trae Atenea, una de las diosas fundamentales de la mitología griega. A lo largo de la historia estas imágenes han subsistido bajo diversas formas. En la edad moderna la tradición francesa recoge imágenes de mujeres armadas para representar a la Libertad (como en el famoso cuadro de Delacroix), o a la República (la célebre Marianne). Seguramente es sobre todo esta tradición iconográfica francesa la que recoge nuestra literatura.

Pero ¿cuál es el verdadero sentido de estas representaciones? ¿Por qué en contextos épicos, en donde lo que predominan son valores mascu-



linos y las presencias femeninas son escasas, aparecen **mujeres** cumpliendo este rol alegórico? ¿Por qué si en estos mismos contextos muchas veces el cuerpo de la mujer es un tabú o una entidad no representada, en estas alegorías el cuerpo está exhibido, en muchos casos en su (semi) desnudez?

Hay una respuesta primaria a la última pregunta y es el evidente carácter simbólico de las representaciones corporales; es decir, el seno de la mujer, por ejemplo, no está visto en sí mismo, sino como símbolo de la maternidad alegórica representada en la Madre-Patria.²¹

Pero la presencia de atributos de poder como la espada o la "voz prepotente" parece remitirnos a un poder que emana no solo de lo "puramente" femenino: son obviamente representaciones fálicas que se suman a lo femenino. El atractivo de estas imágenes a lo largo de la historia podría venir más que del hecho de ser personificaciones femeninas, del hecho de ser representaciones de mujeres fálicas, de gran poder simbólico, que reúnen y exhiben tanto elementos de la Gran Madre que alimenta como del Padre que defiende; pero sobre todo, y dado el carácter falocéntrico de nuestra cultura, promueven la imagen de la mujer jerarquizada a través de lo fálico. En realidad, no son representaciones de mujer, la mujer está solo utilizada como imagen, y subordinada una vez más, porque lo que realmente importa de esta representación es sobre todo su fuerza, su poderío, es decir, su carácter fálico.²²

En resumen: frente a una representación relativamente escasa de las mujeres en el universo bélico, encontramos un abundante uso de alegorías femeninas para personificar entidades abstractas cuyo valor era fundamental destacar e inculcar en esta etapa de forjamiento de la nacionalidad.

Estas imágenes repiten muchos rasgos paradigmáticos de las imágenes de mujeres (exaltación de la maternidad, de la mujer como ser sufriente, de la función de homenaje al varón), asociado también en muchos casos con el tema del honor patriótico como proyección del honor familiar de origen patriarcal.

Sin embargo hay dos diferencias fundamentales en las representaciones alegóricas con respecto a las de mujeres en el universo bélico: el cuerpo aparece representado (aunque se trate de lugares comunes de carácter simbólico) y aparecen imágenes relacionadas con fortaleza y poderío. Estas imágenes, que contrastan fuertemente con las imágenes de mu-



jes como personajes del universo épico, tienen gran fuerza simbólica por reunir en sí elementos femeninos y masculinos.

2. *La Malambrunada*: transgresión y censura en una sátira sobre las mujeres

2. 1. La tradición satírica misógina

Frente a la exaltación de los valores épicos del *Parnaso* en donde la mujer apenas aparece, encontramos en el tercer tomo de esta obra, una epopeya burlesca donde las mujeres son las protagonistas.

En realidad, en este tomo del *Parnaso* sólo se publicaron los dos primeros cantos²³ del "poema joco-serio *La Malambrunada* o *La conjuración de las viejas contra las jóvenes* de Francisco Acuña de Figueroa. Se esperaba completar la publicación en el tomo siguiente, cuya edición nunca se llevó a cabo. De todos modos, como la obra es representativa de una veta del discurso neo-clásico, y como presenta la peculiaridad de ser una obra donde las mujeres son protagonistas, decidimos incluirla en nuestro estudio.

De un modo esquemático, el poema trata de la organización por parte de un grupo de viejas de una batalla contra el bando de las jóvenes para disputarles la posesión de los hombres. En una polarización típica de la sátira, las viejas están presentadas como brujas mientras que las jóvenes están presentadas como ninfas. El personaje central es Malambruna, líder de las viejas, quien pretende obtener la victoria con la ayuda de Satán, a quien invoca en un aquelarre. Por su parte, las jóvenes ninfas desafiadas están lideradas por Violante, la más bella, e inspiradas por Venus. Tras el combate, Malambruna muere de un garrotazo, triunfan las jóvenes y bellas ninfas, y las viejas que huyen despavoridas se refugian en un pantano y son convertidas en ranas por Plutón. Este es, grosso modo, el argumento del poema de Acuña de Figueroa.

Como vemos el poema se inscribe dentro de la larga tradición de escarnio a las mujeres a través de la sátira. El texto se construye sobre la oposición viejas-jóvenes como dos concepciones antitéticas simplifica-



das. Toda la mordacidad de esta epopeya burlesca se concentra en la caracterización de los personajes femeninos de las viejas. Para ello se recurre al envilecimiento a través de la degradación, lo cual es característico de la sátira. Los recursos básicos para llevar a cabo esta degradación se concentran en la caracterización de Malambruna y son la animalización²⁴, la asociación con las brujas²⁵ y la masculinización.²⁶

Sin embargo, a pesar de la evidente tradición misógina que recoge *La Malambrunada*, hay varias circunstancias relacionadas con su producción y, en especial, su recepción, que iluminan otros aspectos y que nos permiten una lectura de esta obra como emblema o símbolo de uno de los tantos enfrentamientos entre la sensibilidad bárbara que se quería vencer, y la sensibilidad civilizada que se quería imponer.

2. 2. Distintas versiones de “un poema infernal”

Gustavo Gallinal²⁷ rastrea las distintas versiones de *La Malambrunada* y descubre que Acuña hizo en total cinco versiones diferentes del poema²⁸. Para tratar de acercarnos a las razones que lo llevaron a realizar tantas modificaciones a su obra, es de utilidad indagar sobre la reacción de la sociedad montevidéana ante la publicación de la primera versión de *El Parnaso*.

En realidad esta publicación provocó una polémica que conmovió a la sociedad montevidéana. Es cierto que Acuña era de suyo una figura controvertida, en especial por sus actitudes en el plano político. Pero lo cierto es que *La Malambruna* fue la causa de no pocos ataques desafortunados. Bartolomé Mitre, quien fue uno de sus principales acusadores, considera a este “infernal poema”, un compendio de la causa más indecente de la Inquisición, a Acuña como un “pigmeo, coplista y plagiarío”, que escribió su obra con estilo soez y poco decente. Gustavo Gallinal recrea todas las vicisitudes de esta complicada polémica, que evidentemente debe haber conmocionado a la aldea en su momento.²⁹

Si recordamos que la animalización, la masculinización y la asociación con lo diabólico son las características de las viejas, bando central de mujeres en *La Malambrunada*, y si contrastamos estas imágenes con las de las mujeres del *Parnaso* en el universo bélico, por ejemplo, ya podemos darnos cuenta de por dónde viene tanto rechazo al poema de



Acuña. De algún modo Acuña presenta, en las imágenes de las viejas, la antítesis a la idealización del modelo de mujer anhelado. Las imágenes de las viejas eran vividas como un ataque directo a lo que era el pilar esencial en el modelo de sociedad civilizado.

2. 3. La transgresión al proyecto civilizado

La primera transgresión del texto de Acuña se da a nivel de su repertorio de contenidos a través de la violación de un tabú temático: la mujer como sujeto activo de deseo sexual. Recordemos que las viejas se lanzan a la lucha bajo el grito de “¡Gozar o morir!”³⁰. A la representación del deseo sexual debemos agregar las múltiples alusiones sexuales de distinto tipo que connotan diversas imágenes del poema: cuernos, flautas, espadas, lunas, aparecen una y otra vez.

Creemos que uno de los puntos claves de la importancia de este poema radica en el propio carácter irreverente que es sustancial a la sátira. Estas imágenes grotescas, degradadas y degradantes, animalizadas, son rechazadas porque proponen una imagen que repugna a los lectores de la época, en otras palabras, porque los lectores de la época no quieren *reir* frente a/ con estas imágenes.

En este poema, como lo señala acertadamente Zum Felde, Acuña “está más cerca del Siglo de Oro Español que del clasicismo académico posterior, entroncando, por su concepción y su simbolismo, con la literatura del Renacimiento”. Gallinal lo asocia con Rabelais, y hasta Acuña ha sido llamado “el Quevedo oriental”.

Estas asociaciones y la propia lectura del texto nos permiten relacionarlo desde el punto de vista de su contenido con fuentes de la cultura popular, incluso a través de la propia herencia literaria que recoge y elige.³¹

2. 4. La amenaza de la desintegración

El rechazo a *La Malambrunada* pudo haberse basado su carácter transgresor, a través de la violación del tabú temático de presentar a la mujer como sujeto activo de deseo sexual, y por allí de “atacar” directamente modelos de mujer que se buscaban imponer.



Pero más allá de lo que atañe directamente a la mujer, el texto se presenta como amenazador en la medida en que a través de la fuerza de la sátira presenta un universo altamente desintegrado, un mundo en el que la unidad aparece destruída, donde la confusión reina, un mundo donde han sido demolidas las fronteras que delimitan y estructuran. No hay límite entre lo humano y lo diabólico, entre lo humano y lo animal, entre lo femenino y lo masculino. ¿Qué otra cosa sugiere sino el tratamiento de mujeres como brujas, su animalización, su masculinización? Incluso el único "hombre" presentado está feminizado.³²

Este mundo de confusión, de falta de fronteras distintivas, de inversión, se da también a nivel de distintas imágenes que mezclan lo inferior con lo superior, como en la descripción primera de Malambruna.³³

Por otro lado las imágenes de las mujeres-viejas-brujas no son imágenes unitarias, integradas, sino por el contrario desintegradas, pintadas en base a la hipérbole y exageración de dos o tres rasgos físicos que se convierten en caricaturescos.³⁴ También aparecen imágenes de desdoblamiento en el poema, como cuando Malambruna se apresta furiosa a encontrarse con las demás viejas.³⁵

Animalización de lo humano, diabolización de la mujer, masculinización de lo femenino, feminización de lo masculino, confusión entre el mundo inferior del "bajo vientre" y el superior del "intelecto", desintegración, desdoblamiento, en definitiva: destrucción de la identidad como unidad.

2. 5. El significado de la transgresión en las imágenes de mujeres

En una sociedad que quería definir los géneros de un modo fuertemente jerarquizado y opuesto, no existía lugar para la burla, la turbación de lo confuso, por lo tanto se reacciona a través de la censura. Es que el poema de Acuña es una clara y punzante muestra a nivel temático de muchos caracteres de la cultura popular o cultura bárbara.

Es por esto que creemos que sería más válido postular a *La Malambrunada* como un símbolo no de la lucha entre clásicos y románticos o federales y unitarios, sino, de la lucha que libró la cultura bárbara con la civilizada. Esta cultura que dejaría de ser dominante en la segunda mi-



dad del siglo, y que en el momento de la publicación del poema era tolerada, y hasta vivida con placer por muchos de sus censores, era quizás aceptada en los hechos y en la palabra oral, pero no en la escrita, porque la escritura significa oficialización o sacralización, inclusión en el sistema de poder.

Acuña es transgresor al punto de burlarse de lo mismo que se mistificaba como valor supremo en el Parnaso: el universo bélico-masculino de las luchas independentistas. ¿Qué es *La Malambrunada* sino una parodia de la épica? Su poema ataca las bases mismas de la naciente burguesía: su ideal femenino de la mujer frágil, etérea y desexualizada y su ideal masculino de varón guerrero y cantor de gestas patrióticas.

2. 6. Alegoría y lectura elusiva: el triunfo del "disciplinamiento"

Finalmente tendríamos que decir que si consideramos a *La Malambrunada* como un símbolo de la lucha entre la cultura bárbara y la civilizada, debemos decir que tanto desde el punto de vista de su escritura como de su lectura, triunfó en el poema, esta última.

A la luz de los hechos descriptos anteriormente, constatamos que entre el proceso de recepción de la obra y el de su creación, hay un doble movimiento complementario de censura y autocensura.

Desde el punto de vista de su creación, el autor se mueve hacia una progresiva autocensura que incluye distintos pasos.

La imagen más clara de esta autocensura está en la última versión de *La Malambrunada*, la del *Mosaico poético*. Allí vemos claramente que el poeta se hace eco de las censuras anteriores, y sus modificaciones tratan de complacer (poco le costaba) al público de turno. La primera modificación es la supresión de los nombres de mujeres de la época que aparecían en las primeras versiones. Por otro lado, Acuña abandona el monopolio de la octava real y se incorpora y alternan metros libres, al gusto de la estética romántica que empezaba a imponerse.

Además, Acuña empieza a sembrar en su obra distintos elementos que la conviertan en una alegoría de luchas políticas o literarias, y que estaban ausentes en las primeras versiones. Así las viejas hablan de los tiempos de Zaballos, de su deseo de hacer "una revolución/ que a las nin-



fas estermine,/ y el sol mañana ilumine/ la nueva restauración (pág. 246)³⁶

En cuanto a la conversión del poema en una alegoría de la lucha entre clásicos y románticos, Acuña fue, si se puede, aún más directo y económico. Siembra el texto de expresiones que aluden y remiten de distintos modos a emblemas o referentes de cada uno de los bandos, y por si a algún lector desprevenido se le podía pasar por alto, la mayoría de estas expresiones está impresa en bastardilla.³⁷

Por último esta versión incluye el tercer canto "El armamento de las jóvenes y el triunfo de la hermosura" en donde se desarrolla las imágenes de las ninfas suficientemente contrapuestas a las malvadas viejas.³⁸

Triunfo, entonces, del "disciplinamiento" en el creador, quien termina asumiendo la autocensura y cambiando su versión original. Triunfo del "disciplinamiento" sin duda también en su recepción, ya que lo que ha persistido desde entonces hasta ahora, ha sido, en el mejor de los casos, una lectura elusiva que evita o soslaya un abordaje directo del planteo inicial de Acuña refugiándose en planteos alegóricos. El modo de condena que recibió la primera versión, fue, pese a todo, una forma de rechazo "bárbara": el ataque, el insulto; el que ha persistido hasta el momento ha sido la versión "civilizada": el olvido.

3. Una voz femenina en el Parnaso: Petrona Rosende

3. 1. Las fuentes de legitimación

El hecho de que una mujer haya logrado abrirse paso como poeta dentro del universo eminentemente masculino del *Parnaso* nos pareció un fenómeno interesante de destacar. Además, Petrona Rosende es la primera poeta mujer en la literatura uruguaya, y habrá que esperar prácticamente hasta fines de siglo para ver aparecer otra mujer incursionando en poesía en nuestras letras.

El primer aspecto que nos interesa indagar son las fuentes de legitimación de la voz de Rosende, ya que por las crónicas de la época sabe-



mos que fue una figura reconocida y destacada por la sociedad montevideana.

El matrimonio era una de las fuentes de legitimación de la mujer de acuerdo a los parámetros de la época. Atendiendo a su biografía vemos que su marido había participado en las luchas revolucionarias, lo cual la jerarquiza dentro del contexto nacional. Casada, esposa de uno de los hombres que había luchado por la naciente patria, y seguramente con una vocación muy decidida, Rosende se crea un lugar en el difícil espacio de un mundo en el que la escritura era ejercicio exclusivamente masculino.

Además de poeta, Petrona Rosende fue docente, una de las actividades que por ser considerada casi una prolongación de la maternidad, estaba legitimada para una mujer. De todos modos, aún así, su consagración a la enseñanza fue excepcional en la época.³⁹ En cuanto a su actividad periodística, si nos basamos en lo que dice Pivel Devoto en cuanto a la temática abordada en su periódico, veremos que su preocupación por los temas de la instrucción de la mujer era persistente⁴⁰ y que, aun cuando podemos sospechar que su enfoque genérico no difería mayormente de la concepción hegemónica, el solo hecho de abordar la publicación de un periódico solo para mujeres es todo un logro, ya que la tarea no despertaba mayor entusiasmo en la burguesía de la época. Así lo demuestra Pivel Devoto cuando revela que "la publicación de *La Aljaba* cesó por motivos de salud de su directora y porque la efervescencia y agitación de los ánimos en aquel momento rechazaban todo otro sentimiento orientado a distraerlos de sus pasiones".⁴¹

La producción poética de Petrona Rosende que recoge *El Parnaso Oriental* está integrada por 22 composiciones de distinta forma y temática, pero sabemos que la poeta fue mucho más prolífica.⁴²

3. 2. La relevancia de la mujer como tema

A pesar de la diversidad temática y formal de esta obra poética, hay algunos rasgos distintivos de la poesía de Petrona Rosende que creemos importante destacar.

En primer lugar observamos que el lugar que ocupan las mujeres es francamente destacado. De las 22 composiciones, 14 se refieren o in-



volucran directa o indirectamente a mujeres de modo protagónico. Los enfoques utilizados son diversos.

Algunos de ellos son poemas de alabanza como por ejemplo el dedicado a Doña Carolina Cáceres i Bianquí, típico poema galante en el que se elogian "la virtud, la obediencia, la aplicación y esmero" de su alumna. También dentro de esta misma vertiente encontramos el de alabanza a la Reina Regente de España⁴² en el que Petrona Rosende se ubica frente a la poesía como mujer de su época y en su verso vemos el doble peso de su dependencia genérica e histórica. Su actitud es la de la triple afirmación de su condición de mujer, de poeta y de americana que homenajea a otra mujer. La Reina, empuña el cetro pero lleva "brillante diadema", alza el estandarte "con brazo fuerte" pero extiende su mano con clemencia para curar heridas, reina "con maternal cuidado" "más por amor que por derechos". Al final del poema Petrona Rosende destaca una vez más su condición femenina: "¡Oh tú Reina de España! este homenaje/de un pecho femenino/recibe con bondad..."

Otros dos poemas están dirigidos a una misma mujer que es su hija muerta. Petrona Rosende perdió también tres hijos varones, pero solo se conservan poemas a la muerte de su hija Máxima.⁴³

Son estos quizás de los primeros poemas en los que tienen lugar en el *Parnaso* los sentimientos individuales de dolor por la muerte de un ser querido en circunstancias ajenas a la guerra. Es aquí una madre que llora la muerte de su hija, y esta expresión es puramente lírica, alejada de la epicidad de los llantos de muertes heroicas que campean en el *Parnaso*. Esto lo vemos claramente en el soneto; en cuanto a la elegía, observamos que adquiere ribetes filosóficos, también ajenos a la mayoría de las composiciones parnasianas, cuando a partir de la expresión de dolor por la muerte de su hija se llega a tópicos como el ubi sunt y la inexorabilidad de la muerte.

En otros poemas la presencia de la mujer se da a través de una exaltación metonímica, como es el caso de los tres romancillos pentasílabos "El alfiler", "La aguja" y "El anillo".⁴⁴ Se trata de objetos que tienen en común el estar asociados de distinta manera a las mujeres, y según destaca Petrona Rosende, su valor proviene de esto mismo. En estos poemas, tal como en las otras composiciones, la poeta se hace cargo de muchos de los clichés de la época con respecto a las mujeres. Aquí por ejemplo abunda en lo que habíamos denominado la importancia de la



"función decorativa". Aun en los poemas que abordan una temática patriótica, Petrona Rosende se sitúa en una perspectiva personal de mujer poeta. En el soneto "El arribo a mi patria" termina diciendo que el tributo a su patria lo ofrecen "mi humilde lira y femenil acento". Otro de los poemas patrióticos un himno del día 25 de mayo de 1836 está dedicado "a las damas orientales". Por supuesto que allí se menciona a sus padres y hermanos en relación a lo que habíamos llamado función-homenaje, y ellas mismas aparecen en tanto "bellas", pero fundamentalmente se las invita a recordar este día como un día propio para que ellas festejen: "Este día grande/ el seco festeje./ pues también el seco/ Libertad le debe".

También en los poemas satíricos la mujer ocupa un lugar preponderante, pero además aquí aparece la sátira a los hombres; es decir que las oposiciones genéricas están tematizadas en esta poesía. Hay una sátira de una sesentona que hace niñadas y otra letrilla jocosa en la que satiriza a una viuda con muchas ínfulas. En la letrilla "A Julia" pretende dirigirse a una amiga que le pide consejo para escoger marido y este es el pretexto para burlarse de tres tipos masculinos ironizando sobre su pose, o sus costumbres. De alguna manera se hace cargo de la situación de dependencia de la mujer con respecto al marido y termina sugiriéndole que elija su seguridad.⁴⁵

3. 3. Sátira y afirmación del derecho de expresión de las mujeres

Pero donde más claramente aparece expresada su posición como mujer y poeta y su rebeldía frente a la incompreensión o burlas del mundo masculino es en la fábula "La cotorra y los patos":

Una cotorra en su jaula
recitaba el Evangelio
Y unos patos que la oían,
estirando los pescuezos
le dijeron, muy furiosos,
"¡Calla, cotorra, al momento!
¿Tú no ves que eres mujer
y nadie te ha de creer eso?...
Habla solo de las cosas



Que son propias a tu secso.”
 La pícara a carcajadas,
 manifestó su desprecio;
 y habiéndolos bien pifiado,
 les dijo en tono más serio:
 “Esos nadie... ¿Serán hombres?
 Yo ya lo doy por supuesto;
 pues vosotros, patos torpes,
 decid a estos caballeros
 que lo que yo hago cotorra
 lo hagan como **hombres** ellos;
 Que tengan vergüenza y callen;
 pues este pico parlero
 les ha dicho mil verdades,
 que oscurecer no pudieron
 que crean o que no crean,
 a mí no se me da un bledo,
cuando metida en mi jaula,
como y digo lo que quiero.”

Lo que dijo la cotorra
 le viene a muchos mostrencos.⁴⁶

El humor está presente aquí así como en varias de las composiciones de Petrona Rosende. La cotorra-mujer recrimina a los hombres-patos y elige seguir hablando, escribiendo, aunque sea metida en su jaula.

3. 4. Balance de la significación de su figura

Recapitulando podemos decir que la obra de Petrona Rosende ocupa un lugar especial en la poesía parnasiana desde distintos puntos de vista. Evidentemente, ni Montevideo era Nueva España ni Petrona Rosende la Sor Juana Oriental, pero aun así varios aspectos hacen a su vida y a su obra destacables.

En primer lugar, porque fue la única mujer que logró crearse un espacio en un mundo eminentemente masculino como era el de la creación poética. En segundo lugar su obra concede una importancia especial



a la mujer: la mayoría de sus poemas se refieren a mujeres y ella misma siempre asume su doble condición de mujer y poeta y la explícita tematizándola. Esta preocupación de dar relevancia a la mujer también se vio manifestada en lo que fueron sus otras dos actividades: la enseñanza y el periodismo. Es cierto que a grandes rasgos Petrona Rosende es tributaria de la concepción de géneros de la sociedad en que vivía: sería forzado pretender una ruptura u oposición violenta que indudablemente no estaba en el ánimo de la poeta. Pero fue una mujer que dentro de las limitaciones de su época dio testimonio con su vida y con su obra de la importancia del desarrollo independiente, creador y creativo de la mujer, probablemente mucho más allá de lo que expresó de modo explícito en su poesía, en última instancia, entonces, quizás más allá de lo que ella misma sospechó.

En tercer lugar, debemos destacar que Petrona Rosende es una de las inauguradoras del lirismo intimista en medio de la epicidad exterior del mundo parnasiano. Su abordaje es siempre declaradamente personal y se relaciona con el sentimiento, aun como hemos dicho, en poemas de temática patriótica. Justamente elude la exterioridad y se planta siempre como un yo lírico que contempla, que sufre o que ríe. En este sentido se relaciona con el romanticismo que ya estaba llegando a las costas del Plata. Incluso sus poemas más citados, como “La colina alegórica” o “Diálogo entre el corazón y el entendimiento”, si bien de corte filosófico, no desdeñan, antes toman como punto de partida, la vivencia concreta de un yo lírico.

Finalmente no está de más destacar la maestría, en algunos casos equiparable a la del gran maestro de la época, Acuña de Figueroa, con la que transitó Petrona Rosende por el camino de la poesía satírica: esto es destacable ya que las mujeres nos hemos sentido siempre más autorizadas para expresar nuestro dolor que nuestra risa.



IV El discurso católico liberal de la primera generación romántica

1. La jerarquización de la imagen femenina en el romanticismo

1. 1. El romanticismo en el Río de la Plata

En el período que se extiende entre 1835 y 1840 se puede constatar, según señala Real de Azúa, una quiebra generacional importante en el patriciado uruguayo.⁴⁷ Esta quiebra generacional es la que va a situar por un lado un grupo de hombres defensores de la tradición hispánica y literariamente del neoclasicismo y el academicismo, y por otro una corriente “renovadora” de los primeros románticos más vinculados a lo francés. Políticamente el primer grupo estará vinculado mayoritariamente al Partido Nacional y por lo tanto al gobierno del Cerrito y son lo que Pivel denomina “la generación de 1835 o de El Defensor de las Leyes”. El segundo grupo está integrado por jóvenes que integraron el Gobierno de la Defensa, y son llamados “la generación de El Iniciador”. Estos jóvenes más identificados con la ciudad y las corrientes liberales europeas se sintieron involucrados en la lucha contra el despotismo que vivía el Viejo Continente y la proyectaron en el Río de la Plata identificando como el símbolo del despotismo y del antiguo régimen a Rosas, que a su vez estaba vinculado a Oribe, cuyo partido Nacional se identifica sobre todo con la campaña y la resistencia al intervencionismo anglo-francés.

Es por esta ruptura que se ha considerado a El Parnaso Oriental como “resumen y testamento de una época literaria”.⁴⁸

En efecto, 1838, el año siguiente a la publicación del tercer tomo de la colección de Lira, es el año tomado generalmente como el de iniciación del Romanticismo en el Río de la Plata. Es ese el año de la publicación en Montevideo por parte del argentino Miguel Cané y el uruguayo Andrés Lamas del periódico *El Iniciador*, primer órgano periodístico romántico del Plata.

En el editorial del primer ejemplar de *El Iniciador*, estos jóvenes que conformarían la primera generación romántica, ya expresaban el de-



seo de lograr lo que ellos llamaban una segunda independencia con respecto a España: la primera, la política, había sido tarea de sus padres; ellos ahora llevarían a cabo la independencia cultural.

Desde este punto de vista se percibe una clara conciencia de su misión fundacional en el campo de la cultura. Estos jóvenes hijos de un mundo post-colonial que es artísticamente neoclásico, reconocen la herencia política de sus padres, pero les reprochan su dependencia cultural en su más amplio sentido, es decir, literaria, legislativa, de costumbres, económica. Es este el primer momento en que surge, evidentemente propiciado por el afán de originalidad del espíritu romántico, el problema de la existencia o no de una literatura nacional, que se une al impulso de forjamiento de una ideología estatal y patriarcal ya iniciada por sus antecesores.

1. 2. La tematización lírica de la mujer en el discurso romántico

Es indudable que son los primeros románticos quienes en nuestra literatura conceden un rol protagónico a la mujer. Como ya dijimos, la literatura de la revolución, de corte neoclásico, había estado marcada por un aliento épico-heroico en el cual predominaban las temáticas patrióticas donde estaba prácticamente excluida la mujer. Si bien hay excepciones, como las poesías de Petrona Rosende de la Sierra, su especial atención a las mujeres queda diluida en el conjunto del Parnaso.

Pero son los primeros románticos quienes “inventan” decididamente a la mujer para nuestra literatura. Esto es fácilmente constatable con una simple ojeada a algunos de los títulos más representativos del romanticismo rioplatense: *Elvira* o *la Novia del Plata* y *La cautiva* de Echeverría, *Liropeya* de Adolfo Berro, *Camila O'Gorman* de Heraclio Fajardo, *La loca del Bequeló* de Ramón de Santiago, o al ver aparecer poemas como los de Berro “La ramera”, “Canto de la prostituta”, o “La expósita”.

También es de destacar el hecho de que es este el momento donde empiezan a considerarse en nuestra prensa periódica a la mujer como receptora, ya que empiezan a aparecer las secciones femeninas en los diarios, manera interesante de “complacer” al público femenino y al mismo



tiempo excluirlo creando un "ámbito femenino" diferencial y recluyéndolo en él.

Evidentemente la aparición de la mujer como tema primordial en nuestra literatura es otra de las importaciones directas del Romanticismo europeo, y a su vez, esta tematización, en su origen, se conecta con circunstancias sociales y económicas muy precisas de la Europa de la época.⁴⁹

En el caso de Latinoamérica, es claro que si bien los románticos escribieron sobre la mujer, no reflexionaron sobre ella con la seriedad que reflexionaron sobre otros temas sociales.

Recapitulando, lo que debemos destacar desde nuestra perspectiva es la colocación de la imagen de la mujer en un lugar central dentro del repertorio poético, pero al mismo tiempo la ausencia de reflexión teórica sobre ella.⁵⁰

1. 3. Las variaciones en el discurso lírico sobre la mujer

Es evidente que hay un sustrato esencial de las imágenes de mujer que aparecían en el discurso neoclásico que se mantiene en el romanticismo, ya que su base ideológica es la misma. Concretamente, algunos rasgos ya vistos en el *Parnaso* como la idealización de la amada, de la virginidad como rasgo primordial, de la mujer como ser sufriente, de la asociación de la mujer con la naturaleza, se mantendrán en distinto grado en la poesía romántica. Pero, como veremos, lo que varía es la jerarquización de estos temas, la aparición de otros, y la desaparición de la temática patriótica.

Hay un reordenamiento, entonces, de ciertos estereotipos sobre la mujer, reordenamiento por el cual algunos temas secundarios, como el propio tema de la mujer en sí, toman carácter principal, y al mismo tiempo surgen nuevas versiones o imagerías que reproducen con lenguaje romántico.

A través del análisis de la obra de dos poetas, Juan Carlos Gómez y Adolfo Berro, intentaremos dar cuenta de dos tendencias dentro de nuestra primera generación romántica: una intimista, volcada hacia el yo del poeta, y otra de preocupación social, volcada predominantemente hacia el exterior, si bien de acendrado lirismo. Estas tendencias presentan



distintas imágenes de mujer que nos interesa analizar.

2. La mujer en el lirismo de importación sentimental amorosa

2. 1. Imágenes "luminosas" de la mujer

Esta vertiente de la poesía romántica está representada de modo paradigmático por la poesía de Juan Carlos Gómez, el poeta más leído por las mujeres de la época.

Si en la poesía neoclásica la mujer es visualizada sobre todo como parte de la estructura familiar patriarcal, y los roles que más se destacan son los de esposa y madre, el mundo de la poesía romántica introduce nuevas percepciones tales como la de la mujer como amada imposible, la doncella acechada en su virginidad, o la mujer hechicera y amenazante.

Tanto la imagen de la doncella acechada en su virginidad como la de la amada imposible son imágenes claves que hacen predominar un halo de temor, de misterio, de inasibilidad, ya sea porque la doncella puede perder su virginidad, porque es inalcanzable o porque su misterio conmueve al poeta.

La imagen de la doncella acechada se puede ver claramente en el poema "En el album de una niña en vísperas de desposarse".⁵¹ En cuanto a imágenes recurrentes encontramos la asociación de la mujer con la flor, la jerarquización de los elementos que remiten a fragilidad ("flor delicada"), de los elementos de idealidad y bondad ("ángel del bien"), de la virginidad (vocativo "virgen"), la mujer como protectora ("la sombra de tus alas / protegerá las puras alegrías").

Pero por otro lado tenemos también como elemento fundamental el énfasis en la mujer como hija dependiente a través de algunas imágenes ("flor delicada/ de su tallo paterno desprendida...", "flor arrebatada..."). Es interesante observar que si bien tanto en la poesía del neoclasicismo como en la romántica, el casamiento está considerado como un hito esencial en la vida de la mujer, mientras que en la poesía neoclásica se pone el acento en el futuro de la mujer como madre, aquí, y concretamente en este poema, se pone más énfasis en el pasado que se va a aban-



donar y en la mujer como hija. Podríamos decir que esta es una mirada más adolescente, que se fija más en la pérdida, que en la ganancia del nuevo Estado, en la incertidumbre (expresadas en las preguntas de la segunda estrofa) que en la seguridad, lo cual está muy de acuerdo con la nueva sensibilidad que inaugura el romanticismo.

Como veremos la posición del poeta romántico con respecto a la valorización del matrimonio es diferente a la del período anterior, y esto lo confirmaremos plenamente cuando veamos que aparece más la imagen de la amada imposible que la de la casada feliz.

2. 2. Imagen de la "mujer hechicera"

Frente a esta tendencia que podríamos llamar de las imágenes "luminosas" de mujer, encontramos la representación de la mujer como misterio amenazante, que aparece, por ejemplo en "A la esperanza".⁵² Aquí vemos aparecer elementos totalmente innovadores con respecto a imágenes anteriores. Se trata del nacimiento de la representación de otra tendencia, la que representa a la mujer como vinculada con lo misterioso, y ese misterio es el placer mismo y por lo tanto, la tentación a la cual el poeta quiere sucumbir. Los vocativos utilizados son harto elocuentes: "maga", "hurí", "hada", todos relacionados con poderes sobrenaturales. Igual idea transmite el verbo "hechizar", y el atributo de hacer "del terrestre yermo ...morada de celestial Edén". La idea de que ese misterio está vinculado al placer se observa en la propia mención al Edén, y las expresiones "voluptuosos besos", "encender la hoguera", "embriaga mis sentidos de un placer supremo". Al mismo tiempo las imágenes de seducción se acentúan a través de la descripción de la cabellera y del ruego que evoca "el casto broche" que debe ser desprendido. Pero al mismo tiempo el placer está asociado con la muerte, ("la vida huye de mí ligera, / y de la eterna noche siento el glacial pavor"). El poeta entrevé la culminación del placer con la llegada de la muerte: "Venga la muerte, entonces, venga en tu abrazo extremo, / y de tus brazos, mi hada, caiga en la tumba yo!". Ese placer-muerte es al mismo tiempo la posibilidad de la felicidad ("las perspectivas abre de la felicidad") y, paradójicamente, de la inmortalidad a través del amor: "inunda el alma en júbilo de un inmortal amor". Sin embargo no olvidemos que todo el poema está construido



bajo la clave de una súplica que ocupa la ensoñación del poeta que se autorrepresenta como moribundo. En realidad la seducción de la mujer sólo tiene lugar ante nuestros ojos, y en la ensoñación y el deseo del poeta: el fantasma del abandono que asoma en el cuarto cuarteto parece confirmar la frustración del poeta y finalmente el poema queda erigido como una súplica sin respuesta. En las manos de la mujer estaba la posibilidad de salvación del varón que no llega a darse porque la mujer-misterio es también la mujer-mala que no la concede.

2. 3. La naturaleza y la mujer

Sólo hay otro tema que adquiere igual jerarquía que el de la mujer en la poesía de Gómez, y que además se encuentra fuertemente vinculado a éste: la naturaleza.

Las imágenes de la naturaleza en estrecha asociación con las de la mujer ya eran un tópico de la poesía neoclásica. Pero eran aquellas imágenes despojadas, como figuras recortadas en cartón que no llegaban a conformar un paisaje y se limitaban a meras asociaciones de la mujer con la flor, de su piel con la nieve, de sus labios con los pétalos de una rosa. Lo que encontramos aquí es algo diferente, porque ya se intenta recrear o conformar un paisaje.

Hay ya en Gómez algunos títulos que remiten directamente a elementos de la naturaleza como "Cedro y palma", "La nube", "El viento de la noche", "El mar", etc.

En cuanto a la función de las imágenes de la naturaleza podemos decir que la mayor parte de las veces la naturaleza es testiga o cómplice del amor o de la amada, como por ejemplo en "Reminiscencia"⁵³, otras veces es fuente de evocación de un pasado feliz⁵⁴; o representa a los enamorados como es el caso de "Cedro y palma".

2. 4. El significado de la tematización mujer-naturaleza en el romanticismo

Pensamos que no es casual que ambos temas hayan sido retomados con peculiar énfasis durante el período romántico, y que además apa-



rezcan la mayor parte de las veces fuertemente vinculados.

También llama la atención que muchas veces la crítica parece percibir más el tema de la naturaleza que el de la mujer como innovación en el romanticismo⁵⁵. Es más, muchas veces la importancia del tema de la mujer no aparece destacada. Es cierto que podría alegarse que la mujer, por lo menos a través de la poesía amorosa, ha estado presente en la poesía casi desde sus orígenes. Sin embargo la ubicación de este tema con respecto a otros ha variado a lo largo de las épocas, y en este trabajo lo hemos demostrado al señalar la escasa representatividad de las imágenes femeninas en el universo bélico del *Parnaso*.

Constatamos, entonces, que si bien el tema de la mujer y el de la naturaleza aparecen asociados ocupando un lugar jerárquico en nuestro romanticismo, el primero no es percibido como tal, mientras que el segundo sí.

En cuanto a las razones de la asociación de ambos temas, podemos decir que son varias. Por un lado, la ya muy antigua tradición de vincular a la mujer con la naturaleza, por su función reproductora, en contraposición al varón como productor de cultura. Esta tendencia general adquirió peculiar énfasis en la Europa del siglo XIX, a raíz de la situación que tanto la mujer y la familia estaban viviendo como consecuencia, entre otras cosas, de la Revolución Industrial. Pero lo cierto es que la naturaleza también empezó a ser afectada a raíz de estos cambios económicos y ecológicos. Singularmente, de modo paralelo al recrudescimiento de procesos de intentos de "reclusión", dominación o explotación de la mujer y la naturaleza, se dieron a nivel del imaginario social procesos de idealización de las mismas, que nos parecen significativos, y que son los que hacen por ejemplo, que ambos temas aparezcan juntos e idealizados en la poesía romántica.⁵⁶

En cuanto al universo poético, por un lado, a través de la presentación de estas imágenes asociadas de mujer-naturaleza, se refuerza la oposición que relaciona por un lado a la mujer con la naturaleza, y por otro al varón con la cultura de modo excluyente, oposición que se ha convertido en centro de debate en la época moderna al oponer a las tendencias biologicistas y las culturales en torno al problema de los géneros. Es justamente en el siglo XIX en que arrecian en Europa las "explicaciones" biologicistas que fundamentan la mayor cercanía de la mujer con la naturaleza como algo inherente a su sexo y la oponen a la producción de



la cultura como un fenómeno "propio" del varón.

Por último, y analizando la función de las representaciones de la mujer, de la naturaleza y del varón, en el caso específico de Juan Carlos Gómez, observamos que, tanto la mujer como la naturaleza son los grandes espejos donde se refleja el poeta. La mujer no está representada entonces como un sujeto, sino como un objeto en el que el poeta se contempla y que debe responder a sus pedidos y a sus dolores. En los poemas de Gómez la mujer jamás tiene voz propia, no tiene palabras, se expresa mudamente a través de gestos que reflejan al poeta en su dolor. Lo mismo ocurre con la naturaleza. Mujer y naturaleza cierran el narciso perfecto: soledad última del poeta que es incapaz de descubrir al otro de tanto mirarse a sí mismo.

3. El lirismo social de Adolfo Berro: la mujer como marginada

Si el lirismo de Juan Carlos Gómez es un lirismo volcado permanentemente hacia su yo sufriente, el lirismo de Adolfo Berro muestra, casi por primera vez en nuestra poesía⁵⁷, lo que podríamos denominar una preocupación social.

Berro se convierte en un símbolo de su generación por su sensibilidad, su inteligencia y su temprana muerte.⁵⁸

3. 1. La mujer como marginada social

Vamos a analizar ahora lo que constituye una variante importante en la poesía de Berro con respecto a representaciones anteriores, que es la representación de la mujer como marginada social.

Berro tiene varios poemas dedicados a distintos marginados, y varios de estos marginados son mujeres. Títulos como "El esclavo", "La expósita", "El mendigo", "La ramera", "La cárcel y los detenidos", "Canto de la prostituta", "Ruego de una madre" son algunos de los treinta y tres poemas que abarcan su obra poética edita.

Esta preocupación social está de acuerdo con una tendencia muy



importante dentro del romanticismo de nuestro continente⁵⁹. Esto se vincula con las preocupaciones sociales que ya pueden verse en el *Dogma socialista*.⁶⁰ Pero además, en el caso de Berro se conjugan las preocupaciones sociales de la época con un fuerte sentimiento de compasión de tinte paternalista, propio de su formación y su personalidad, si bien de acuerdo con el espíritu católico liberal de su generación.

3. 2. El patriarcalismo compasivo y la piedad ante la "mujer pecadora". Aparición de la imagen de la prostituta

Hay cuatro poemas de Berro en los que la mujer es la protagonista marginada y su marginación es siempre vista en relación al llamado "pecado carnal".⁶¹

En los cuatro se construye internamente una polaridad que se convierte en eje del poema, pero mientras que en los dos primeros la oposición se refiere a la relación madre-hija, en los dos últimos se refiere a esposa-prostituta o ramera. Esta construcción de polaridades refleja muy claramente cómo la manera de impulsar el modelo "positivo" de mujer "disciplinada" tenía como eje central la construcción de una imagen anti-tética "negativa" de la mujer pecadora que retroalimentara por contraste la imagen que se quería impulsar.

En "La expósita" Berro se centra en la imagen de la niña "virgen, casta y pura", que debe sufrir las consecuencias de una madre en la que se apagó "el materno sentimiento/ y triunfó la vanidad". "El ruego de una madre" es, en cierta manera, un eco o contrapartida del poema anterior, ya que presenta la voz de una madre pecadora arrepentida. Desde el punto de vista temático el poema gira en torno a la oposición madre-hija, pero desde el punto de vista de las imágenes que maneja en el texto, se construye en base a la oposición entre madre pecadora arrepentida y Virgen-pura a quien va a pedirle consuelo. Como vemos, estas polaridades reflejan claramente la moralidad católico-burguesa de la época.

En "Canto de la prostituta" aparece la figura de una prostituta desafiante que llama a los hombres al placer y a las esposas al horror. El poema se construye en torno a la proclamación del placer que ella puede darle a los hombres y la caracterización de las "esposas fieles" que son incapaces de hacerlo. Las oposiciones son claras. Del lado de lo que ofrece



la prostituta encontramos "delirio", "halagos", "placer", desnudez ("desnudos hombros"), ocio (ver "las horas, sin afán, correr"), pasión ("vista ardiente"), mientras que la esposa se caracteriza por su fidelidad, su devoción a Dios que bendijo la unión con su marido y a quien ruega en su sufrimiento, su falta de pasión ("besos tibios", "desprecio", se supone, a los requerimientos del marido), "paz", soledad, llanto, sufrimiento. Por su lado, los hombres están caracterizados como pasionales porque buscan el placer en brazos de la prostituta, besan "con ardor" su frente, tienen "insaciable sed".

En otras palabras, el lugar de la pasión está fuera del matrimonio: o en la "mujer pública" o en la relación extraconyugal que solo le está permitida al hombre. El lugar de la esposa es el de la ausencia de pasión y el del sufrimiento resignado.

Las únicas mujeres que gozan son solo las prostitutas.

Como vemos este poema recoge de modo bastante esquemático la vivencia de una moralidad muy típica de la época, que suprimía el placer en la mujer identificándolo con pecado. La misma ideología se recoge en el poema "La ramera" que termina exhortando a la santidad y el arrepentimiento.⁶²

Creemos que no es casual la aparición de la representación de la figura de la prostituta en la poesía romántica. Como dijimos, es la creación del otro polo ideal que se opone al de la mujer dulce, angelical y virginal y que por contraste lo retroalimenta y fortalece. De este modo la mujer queda presa entre dos imágenes, la de la Virgen inmaculada y la de la Eva pecadora, una que debe desear y otra que debe aborrecer. No estamos diciendo que esto sea una idea surgida en este período: lo que es nuevo es su formulación en nuestra literatura.

En conclusión, podríamos decir que Berro es, en muchas formas, un caso representativo de los contenidos ideacionales de la época con respecto a la mujer. En este sentido, la innovación que significa la representación de la prostituta en su poesía, condice con el afán de reforzar la imagen idealizada de la mujer virginal, en oposición a la mujer diabólica representada en la prostituta, en un momento de intento de conformación de valores que dieran sustento a la ideología de familia y de Estado.⁶³



V El apogeo de la espiritualización de la mujer el discurso del romanticismo católico hispanizante de Zorrilla de San Martín

I. Uruguay en el proceso modernizador: el triunfo del disciplinamiento

Los años que van desde 1860 y 1890 son claves en cuanto a la asentación de una nueva sensibilidad que caracterizará al Novecientos en nuestro país. Son también los años claves del llamado proceso de modernización en Uruguay, que trajo consigo indudablemente, cambios no sólo en las estructuras económicas y sociales, sino también una nueva cosmovisión, que se iría implantando como producto de la revitalización del proyecto de país del patriciado ya desfalleciente a través de su alianza con los nuevos sectores dominantes emergentes del proceso modernizador. Recordemos que, tal como lo expresa Achugar, el patriciado “Implicó una concepción del mundo que se intentó presentar como válida para el conjunto de la sociedad uruguaya, es decir, se intentó o se pretendió universal o sea, se convirtió en ideología que sustituyó el conocimiento real del país”.⁶⁴

Retomando elementos de capítulos anteriores, podemos decir que este proyecto empieza a delinarse a partir del nacimiento de Uruguay como país independiente bajo la forma del designio de una clase dirigente que intentaba, muchas veces vanamente, imponer cierta autoridad y reglas dentro de la anarquía de la sensibilidad “barbara”. Desde cierto punto de vista, el siglo XIX podría ser visualizado como el desarrollo de la gran voluntad de una élite por fundar un país, que es también decir una sensibilidad, un conjunto de valores, un modo de vida. Por supuesto que esta voluntad no fue monolítica, y también debe escribirse la historia de las innumerables voces que se erigieron en contra de lo que habría de convertirse en historia oficial.

Durante el período de la modernización se da el mayor enfrentamiento y crisis de valores contrapuestos desde el punto de vista económico, filosófico, religioso. Con el triunfo de la modernización se da el del “disciplinamiento”, es decir la resolución de la lucha a favor del proyecto



“civilizador”.⁶⁵

Afirma Barrán que durante este período la concepción católico-burguesa que trató de imponerse se esforzó en reforzar la identificación de la barbarie con el pecado, tratando de reprimir en especial la sexualidad y el ocio. En ello coincidieron la incipiente burguesía, la Iglesia, y, asombrosamente, sectores vinculados a la naciente lucha obrera, que coincidían en su puritanismo con los sectores a los que se enfrentaban ideológicamente. Tabaré es el más claro exponente literario de esta concepción.

2. El sistema lírico vigente en el período modernizador

Hugo Achugar realiza el primer estudio sistemático serio para estudiar “la producción simbólica formalizada en la poesía de la época ... entendida como respuesta y propuesta estético —ideológicas de las diferentes fracciones y/o sectores de las clases sociales actuantes en ese período frente a(l) ... proceso de modernización del país.”⁶⁶

Al estudiar el sistema lírico vigente durante este período, Achugar sostiene que éste puede dividirse en dos grandes grupos: “uno, el de la producción lírica cuyo discurso es esencialmente mitificador del proceso (de modernización) y otro, cuyo discurso, a pesar de sus diferencias, es asimilable a una postura o una propuesta cuestionadora del mismo proceso”.⁶⁷

Dentro de la primera tendencia encontramos al lirismo neo-romántico y al lirismo criollista, y dentro de la segunda tendencia al lirismo social o populista y al modernismo canónico esteticista.

Evidentemente Zorrilla de San Martín se ubica dentro del lirismo neo-romántico que participa del discurso modernizador. Mientras que en Europa el romanticismo estaba ya perimido, en Uruguay este movimiento alcanza un segundo resurgimiento que tendrá como figura central a Zorrilla de San Martín.

Este nuevo ímpetu alcanza especial fervor por desarrollarse en un momento crítico para nuestro país. En el caso de Zorrilla, éste pasa a representar la reacción y defensa del catolicismo ultramontano e hispanizante frente al avance de las nuevas ideologías⁶⁸, con lo cual su dogmatismo alcanza especial virulencia. Por otro lado Zorrilla acompaña todo



el proceso modernizador de la construcción del “nuevo país” a través de su aporte en la conformación de un mito nacional, fundamentalmente a través de sus dos grandes poemas: *Tabaré* y *La leyenda patria*.

3. *Tabaré*

Solo una obra que se constituyera en expresión cabal de los valores y contenidos ideacionales de una fracción letrada partícipe de los dispositivos de producción de verdad, podía alcanzar el grado de celebración apoteótica que ha logrado *Tabaré* en nuestra cultura. Tratemos de ver cuáles son los valores que el poema de Zorrilla expresa y legítima.

A los efectos de nuestro estudio creemos que *Tabaré* admite una lectura desde una doble perspectiva. Desde el punto de vista del enunciado que establece, configura un universo regido por la figura de la mujer-madre, y desde el punto de vista de la enunciación encontramos el dominio de la figura del poeta patriarcal.

Desde el punto de vista de la representación de la mujer, encontraremos en Zorrilla, quizás el mayor grado de espiritualización y descorporeización que haya podido sistematizarse y fundamentarse ideológicamente en nuestra literatura.

3. 1. La mujer-madre como matriz simbólica

Todo el sentido del poema reposa en el culto a la figura de la mujer-madre, representada, de modo más obvio, primero en Magdalena, la cautiva madre de *Tabaré*, y luego en Blanca, la mujer cuya imagen se transforma en reminiscencia materna para el indígena.

La imagen de Magdalena está dada episódicamente, y reducida casi a algunos versos reiterativos que se convierten en su representación: “Siempre llorar la vieron los charrúas / siempre mirar al cielo...” Es decir, la figura matriz está marcada por el sufrimiento, el llanto y la devoción.

La función principal de Magdalena después de alumbrar a *Tabaré* es bautizarlo, episodio fundamental dentro de la línea simbólica del poe-



ma. Los ojos azules de *Tabaré* son huella del bautismo y son al mismo tiempo la marca de la madre: maternidad y religiosidad están estrechamente vinculadas, y en torno a ese eje se dará el sustento ideológico-filosófico del poema.

La función de Magdalena como personaje solo está vinculado a su maternidad y a la fe: cumplidos estos dos “alumbramientos”, el físico y el espiritual, el personaje pierde su sentido y muere para renacer luego, de modo simbólico, inundando todo el poema.

Como dijimos, la primera representación de la figura de la mujer bajo el signo de la madre es el personaje de Blanca. Es en este personaje que encontramos condensado el grado máximo de espiritualización y consiguiente descorporeización de la imagen femenina, que será característico de Zorrilla.

Si observamos la presentación de Blanca (Libro II, Canto II) veremos que es presentada como “niña” y “Blanca, la hermosa, la inocente Blanca”. El rasgo físico que siempre va a aparecer destacado es el de sus ojos negros “profundos hasta el alma”, es decir ojos, el órgano tradicionalmente asociado a lo espiritual.

El misterio la rodea, mecanismo éste que acentúa su carácter “intangibles”. Zorrilla quiere sugerirnos desde el principio que es casi una enviada del cielo para redimir a la raza charrúa:

“Con esa católica impavidez de siempre, Zorrilla presentará a Blanca como una especie humana de mensajero de Dios, como la mujer-ángel que llega de España a Uruguay para cumplir un fin misterioso: comprender a *Tabaré* y ayudarlo a comprenderse a sí mismo, rogar por él, y tal vez salvar su alma”.⁶⁹

El cuerpo de Blanca es siempre representado como difuso, sin límites, apenas formado, casi inexistente: “quedaba confundida en las tinieblas / que sus líneas esbeltas esfumaban” (II, II, III); “la tarde la arropaba en sus vapores, / y ella, en su seno, al parecer, flotaba.” (II, VI, V); “las formas, / formas de líneas tímidas y vagas, / pues los años, artistas de la vida, su obra tienen apenas modelada.” (III, IV, III)

Sus imágenes son siempre luminosas: “Es ella, trae un ramo / de margaritas en la falda blanca; ella con sus estrellas en los ojos, / sus alas invisibles en la espalda.” (II, VI, IV). En estos versos vemos la asociación con la naturaleza (margaritas), con la pureza (color blanco), con la luz (estrellas), y con lo angélico (alas en la espalda).



Un recurso interesante de la espiritualización es que el poeta insiste en imágenes en las cuales Blanca aparece privada de sentido, ya sea porque duerme o porque está desmayada. Por eso su complacencia en describirla dormida: "Blanca duerme. La lámpara, en la alcoba / de la inocente niña, / su dormida cabeza, en la almohada, / con trémulas aureolas ilumina." (III, III, III).

Observemos la presentación de "la niña", dormida, es decir privada de conocimiento, y rodeada de una aureola como una santa, con una oración a medio decir en los labios entredormidos.

También aparece privada de sentido mientras Yamandú la lleva a través de la selva. Finalmente, en el momento en que Tabaré mata a Yamandú para salvar a Blanca, ella ni siquiera es testigo de la lucha sangrienta. Esto eleva su grado de ajenez del mundo circundante, y su espiritualidad: no podría haber presenciado un espectáculo violento como el que se desarrolla a sus espaldas. La espiritualización requiere el alejamiento de las circunstancias materiales del mundo circundante: la mujer debe ser espíritu puro, no cuerpo, materia.⁷⁰

Blanca vuelve a desmayarse una vez terminada la lucha con la cual Tabaré la ha liberado, y cuando recobra el conocimiento y se asusta al pensar que Tabaré le quiere hacer daño es una vez más puro espíritu:

La extrema palidez que, por sus miembros
convulsos se derrama,

hace de él **una sombra transparente,**

forma sin cuerpo, evocación fantasma. (III, IV, XIII)⁷¹

Finalmente, también va desmayada cuando Tabaré la lleva de regreso a al aldea.

El opuesto de esta espiritualización está dado en la raza charrúa, y paradigmáticamente en Yamandú.

Si observamos, por ejemplo, la descripción de las mujeres charrúas⁷², vemos entonces claramente que la espiritualización de la mujer está ligada a la imagen de la mujer española, blanca, pura, creyente, no a la de las "bárbaras" indígenas. Al catolicismo que imbuía de religiosidad la imagen de la mujer-madre, se le agrega claramente en el poema el elemento hispanizante. Oposición entonces entre la mujer blanca católica española idealizada y la mujer indígena, imagen de sensualidad, en algunos casos casi de animalización.

Pero la mayor oposición, como dijimos, a la figura de Blanca, está



dada en la figura de Yamandú.

Mientras que Blanca está descorporeizada, las referencias al cuerpo de los charrúas, y de Yamandú en particular son múltiples.⁷³ Pero no solo encontramos abundantes menciones a su cuerpo, sino que la animalización del indígena es también un recurso constante: Yamandú "salta como el tigre", tiene ojos de Nacurutú, es "como el gato bravo de los bosques de Hum". Toda esta corporeidad está destinada sobre todo a expresar la fuerza de su lascivia. Yamandú les promete a los indios "vírgenes blancas, que en los ojos tienen/ hermosa claridad" con "cuerpos más blandos que el venado que acaba de nacer". Es por su deseo sexual que ataca el pueblo y rapta a Blanca.⁷⁴

Yamandú es un ser sexuado, pero es puro cuerpo, y también pura lascivia. Blanca es la mujer blanca, asexuada, puro espíritu, ajena al deseo y al mundo que la rodea.

Si retomamos el hilo de nuestro planteo inicial observamos que desde el punto de vista del enunciado, el universo poemático se configura en torno a la figura de la mujer-madre, cuya representación primera se materializa en Magdalena. Ella es el arquetipo de la mujer blanca, española, sufriente, que no conoce el amor ni el deseo, que es víctima de la lujuria de un hombre salvaje, y cuyo destino se concreta en la maternidad y la devoción.

Después de la desaparición de Magdalena del universo poemático, la figura de la mujer-madre sigue existiendo de dos modos diferentes: por un lado en el personaje de Blanca, quien, como hemos visto, mantiene las características arquetípicas de la mujer-ángel⁷⁵, y por otro lado, en la naturaleza.

Magdalena antes de morir le dice a Tabaré que ella cantará en toda la naturaleza (I, II, X). Por otro lado, la naturaleza ejerce una influencia definitiva sobre Tabaré porque está asociada al recuerdo de su madre.

Dos veces Tabaré se internará en la selva. En la primera vez (III, I), la naturaleza está desde el principio cargada de connotaciones y simbología femenina:

seres que, en las tinieblas,
gastáis el tiempo en ajustar los broches
de la dormida flor, mientras su ovario
abre su amor al encendido polen.

(...)



Vírgenes transparentes
que os colgáis en las ramas de los molles...

Tabaré busca refugio en esta tierra-madre, pero ésta lo rechaza y en lugar de protección solo encuentra muerte. Pero la muerte que le anuncia la naturaleza está dada bajo la forma del cuerpo. Efectivamente, toda la naturaleza está humanizada y más exactamente corporeizada:

...añosos árboles lo miran,
y, a su paso, los troncos interponen,
y le tienden los brazos descarnados,
con raras contorsiones,

También los lagartos "asoman sus cabezas puntiagudas / y el largo cuerpo sin calor encogen". Y más adelante:

Todo es extraño para él: el viento,

Los árboles que imitan
seres desnudos, negros...

La selva, símbolo de la madre, es lugar de sexualidad y de muerte, condensada en la imagen del desvanecimiento del indio sobre la cruz en la selva que marca la tumba de Magdalena.

También encontramos la misma simbología cuando Tabaré se interna por segunda vez en el bosque para salvar a Blanca de Yamandú. Aquí la naturaleza está impregnada de imágenes de muerte desde el comienzo: silencio, oscuridad, tiene "siniestras ramas", "es un bosque sin cantos y sin nidos", las hojas acompañan el "negro cadáver" de los troncos caídos.

Es lugar de muerte porque allí morirá Yamandú, "el indio puro, el genuino y espléndido representante de la valerosa raza charrúa".⁷⁶ Pero es también lugar de sexualidad porque Yamandú ha ido allí empujado por su lascivia. Tabaré mata entonces al indio-padre, representante de la raza charrúa, y salva a la española Blanca, de sufrir el mismo sacrificio de su madre, el acto sexual, que es violencia y muerte para Zorrilla.

Aquí llegamos a una conclusión importante dentro del trato ideológico de Zorrilla. Dentro de esta representación simbólica el lugar del deseo, del cuerpo y de la sexualidad es el de la barbarie indígena. Pero este lugar del deseo está además asociado con la muerte, con la violencia, y ligado sobre todo a la figura del hombre (Yamandú). En definitiva deseo, cuerpo, sexualidad y muerte ocupan el mismo lugar, que es rechaza-



do como el lugar de "lo bárbaro".

A partir de este esquema devorador, el único lugar que queda para la sobrevivencia es el que se construye a partir de la exclusión del deseo, y de la negación del cuerpo y la sexualidad, a través de su estigmatización como categorías de la barbarie. La "civilización" blanca, hispana, católica se afirma eligiendo el lugar de la asexualidad, convirtiendo a la mujer en depositaria máxima de esta ideología al elevarla a la categoría de lo angélico, y además erigiéndose en única posibilidad de sobrevivencia en el conflicto entre las dos razas.

Decimos, entonces, que la figura triunfante y regidora es la de la mujer-madre que se expresa por un lado en Blanca y por otro a través de la naturaleza. Pero triunfa la imagen de la mujer espiritualizada/descorporeizada, porque la sexualidad está vista como muerte. ¿Qué representa el personaje de Tabaré desde esta perspectiva?

Tabaré es justamente y desde el principio la imagen de un engendro imposible, imagen ampliamente reveladora de una concepción romántica, católica, burguesa, hispanizante, que Zorrilla expresa cabalmente.

Tabaré es un engendro, pero ese engendro fue elevado a la categoría de ideal por la cultura oficial, porque es la expresión de afirmación de una ideología totalitaria hecha de valores absolutos, que necesita la eliminación del contrario para su afianzamiento. Tabaré nace para morir, para testimoniar con su muerte que su existencia híbrida era imposible, que hay ciertas uniones que son irreconciliables, que hay un mundo que "debe" morir para que otro nazca, de acuerdo a la concepción de Zorrilla.

La figura de Tabaré está construida con rasgos muy semejantes a los de la construcción del personaje de Blanca. Como en ella, lo primero que se destaca son sus ojos, signo de espiritualidad y de fe. A pesar de su raza charrúa se insiste mucho en su palidez (recordemos la blancura de Blanca y su propio nombre con su connotación simbólica). Se nos dice que se expresa a través de suspiros y lamentos. En varias ocasiones aparece descorporeizado, como por ejemplo a través de los comentarios de los soldados⁷⁷, o cuando contempla a Blanca después de matar a Yamandú.⁷⁸

Es cierto que también aparecen muchas menciones a su cuerpo pero generalmente estas son para trasuntar un estado de espíritu, no para exhibir su materialidad. Por ejemplo cuando el padre Esteban escucha el



lamento de Tabaré que huye "de sí mismo" lleva "las carnes erizadas, temblosos y rígidos los miembros" porque va "de su amor imposible, de su desconocido sentimiento/ volando ante la sombra...". También cuando se siente acorralado por los soldados "siente ya que su cuerpo/va a desplomarse, pues sus piernas trémulas/ se doblan a su peso." Es el desvanecimiento, como Blanca.

El cuerpo de Tabaré, entonces, también es un cuerpo descorporeizado, o bien espiritualizado hasta casi perder su carácter tangible.

Tabaré también aparece asexual, no hay lugar en él para el deseo, porque para Zorrilla, el deseo es solo destrucción y muerte. No hay un lugar donde la fuerza del instinto esté "domesticada" por otra fuerza: se es pura lascivia como Yamandú o pura espiritualidad carente de deseo como Tabaré frente a Blanca. Aún en el momento en que al llevarla en sus hombros sus cuerpos se rozan:

Percibe sus latidos melodiosos,
que el pecho le golpean.

Como el ritmo de un canto sin sonidos

que, sin tocar su cuerpo, a su alma llega.

Este es otro rasgo más por el cual se asemeja a Blanca, al igual que ella está "demasiado lleno de alma".⁷⁹

En este texto se ve claramente la postulación de una feminización de la sensibilidad, que es una veta indudable del discurso romántico. Pero esa feminización está indisolublemente ligada a la asexualización expresada tanto en Blanca como en Tabaré. Esta asexualización se realiza a través de la exclusión de la representación del deseo y del cuerpo relegándolos al lugar de lo bárbaro y la muerte. "El cuerpo de una mujer queda así convertido en santuario; y el hombre virginal que es Tabaré, por servir demasiado al espíritu, no sirve a la vida..."⁸⁰

Por eso finalmente Tabaré termina siendo un "protagonista híbrido y dudoso", "un tipo amorfo" (Delgado, 16-17). *Tabaré* formula una propuesta estético-ideológica para dar respuesta a un dilema histórico y político, pero sobre todo ideológico. La consagración de esta propuesta, y su acuñación como mito nacional, es también la afirmación de un modelo de mujer sin cuerpo y por lo tanto sin sexo, sin deseo y sin placer. Este es el tipo de mujer que se idealizó durante el romanticismo y que subsistió como modelo internalizado a través de distintas generaciones en nuestra cultura.



3. 2. El poeta patriarcal como figura tutelar

Si la figura de la mujer-madre es la que domina el universo poético recreado en el enunciado, la figura del poeta patriarcal es la que domina y estructura la enunciación.

Ya desde la extensa introducción y a lo largo de todo el poema el poeta se hará presente de modo explícito en lo que Genette denomina función ideológica del narrador.⁸¹ El poeta se asume como portavoz y revelador de un misterio que pretende comunicar: el de la raza charrúa extinguida. Ese misterio aparece ligado desde el comienzo con el pasado y con la muerte. En tono profético, el poeta intermediario de Dios y de la Patria convoca a sus "bardos amigos", "los que amáis los imposibles;/ los que vivís la vida de la idea" a seguirlo "a escuchar las notas/ de una elegía, que, en la patria nuestra, el bosque entona".

El poeta se sitúa como representante de una raza de elegidos por Dios en la tierra y con la capacidad o el don para desentrañar el por qué de la extinción de otra raza. Esta idea del poeta patriarcal justificando teológicamente la extinción de la raza charrúa (representante de la barbarie por su desconocimiento de Dios) y elevándola al mismo tiempo a la categoría de mito, es un motivo recurrente en el poema.

La figura del poeta-patriarca es omnipresente en el texto a través de distintos signos: el tono profético, la exhortación a los "bardos amigos", el uso de afirmaciones categóricas enunciadas en tono de designio. Además por el continuo énfasis en su carácter de elegido portavoz.

"Zorrilla nos muestra cómo escribe, dialoga con nosotros o con otros poetas, interviene ostensiblemente entre las escenas para anudarlas, nos pide que participemos en sus sentimientos de piedad, se disculpa por sus debilidades, usa del estilo indirecto para que comprendamos lo que discurre Tabaré en silencio, pone en boca de Tabaré palabras que nunca dijo pero que son las que pudo haber dicho o con alegorías (como la de la hoja seca que habla) reconstruye el delirio de Tabaré; nos da guías para que no nos perdamos, indica con números romanos o con puntos suspensivos los cambios de tono o los cortes en la acción. El poeta hace su literatura instalado dentro del poema; siempre lo oímos comentando mientras versifica".⁸²

El poeta patriarcal se complace en afirmar su omnipotencia genésica con respecto a la "historia infantil" que está convirtiendo en mito



forjador de una nacionalidad.

Achugar lo expresa en los siguientes términos: "... la respuesta es-tético-ideológica que realizaba el patricio letrado Zorrilla, atendía a un proyecto histórico superior: la consolidación de la nacionalidad, y con ella, la de la fracción letrada y universitaria del patriciado como pater familiae velando por la Patria". 83

En conclusión: la figura de la mujer-madre es la presencia dominante dentro del mundo "doméstico", "interior" de la historia contada, pero la presencia tutelar que dirige los hilos y sobre todo, que da la cabal significación a esta historia enunciándola y elevándola a la categoría de mito es la del poeta-patriarca.

VI. Conclusiones

Este trabajo, si bien parte de un análisis que recorre diacrónicamente fragmentos del discurso literario del sector letrado de la sociedad uruguaya en el siglo XIX, y más específicamente, fragmentos de su sistema lírico, se inscribe también en un marco que toma en cuenta la historia de las mentalidades en todo lo que puedan aportarnos para un análisis cultural más amplio, en especial en cuanto a la configuración de los géneros en nuestra cultura.

Es por eso que el presente trabajo podría calificarse, de modo muy primario, como un trabajo sobre las imágenes de la mujer en la literatura uruguaya del siglo XIX, pero intenta, sobre todo, ser un análisis cultural que toma como perspectiva central la historia de la configuración de los géneros en nuestra sociedad leída a través de uno de los niveles de la producción simbólica de la clase dirigente.

2. Hemos tomado como objetos de análisis tres fragmentos del sistema lírico correspondientes a momentos históricos, culturales y literarios diferentes en nuestra cultura.

En primer lugar, tomamos un fragmento de discurso representativo del sistema lírico del neoclasicismo: *EL Parnaso Oriental*, de Luciano Lira (1835-1838), que históricamente se corresponde con el momento inmediatamente posterior a nuestra independencia.



En segundo lugar, elegimos fragmentos de discurso representativos de la primera generación romántica (1838-aprox.1870) correspondientes a dos tendencias relevantes a nuestros efectos: Juan Carlos Gómez (1820-1884) y Adolfo Berro (1819-1841). Es éste el momento en que por primera vez el sector letrado toma clara consciencia de su papel de productor de cultura.

En tercer lugar, analizamos un poema que consideramos clave en la llamada segunda generación romántica en nuestro país: Tabaré (1888) de Juan Zorrilla de San Martín (1855-1931). Este poema nace durante el período del militarismo, de la modernización y de la organización del Estado.

3. Si nos centramos en la aparición de las representaciones de la mujer en nuestro sistema lírico del siglo XIX debemos decir que la mujer empezó por ser una gran ausencia, un gran vacío.

Dentro del universo poético de *El Parnaso Oriental* el lugar predominante lo ocupa la temática patriótica vinculada a las guerras de independencia.

Es éste un universo de tono épico, y por lo tanto eminentemente masculino, donde se exaltan los valores derivados de la fuerza física y el coraje. Las representaciones de mujer que aparecen son, como dijimos, escasas o nulas, y tienen como característica central el de ser visualizadas como seres sufrientes por causa de la ausencia o muerte de los varones de la familia. Los roles de esposa y madre están jerarquizados. Las mujeres cumplen muchas veces una función de homenaje al varón en relación a la victoria guerrera. En cuanto a su caracterización, las mujeres muchas veces aparecen asociadas a un repertorio de imágenes de la naturaleza estereotipadas; también son muy frecuentes los sintagmas que las asocian con los niños.

En contrapartida con las escasas representaciones de mujeres en el mundo bélico, encontramos allí abundantes alegorías bajo forma femenina para representar entidades tales como la Patria, la Paz, la Constitución. La más frecuente es la representación de la Patria como madre donde se da cauce al tema del honor en su doble vertiente familiar y patriótica, en la cual la segunda es prolongación de la primera y la Nación esta visualizada como una gran familia. Estas imágenes reúnen al mismo tiempo atributos de debilidad (su honor debe ser defendido por los varones de la Patria) y de fortaleza (empuñan espadas, rompen cadenas).



También a diferencia de las imágenes de mujeres vistas anteriormente, el cuerpo aparece representado en las alegorías, si bien con valor simbólico (el seno descubierto, la frente erguida).

4. En el mundo satírico de *El Parnaso Oriental*, el mejor poeta de la primera mitad del siglo XIX, Francisco Acuña de Figueroa (1791-1862), nos brinda un intento de transgresión en cuanto a la representación de las imágenes femeninas. En *La Malambrunada* hace aparecer a las mujeres como sujetos activos de deseo sexual al escribir este poema que refiere las peripecias del enfrentamiento de las viejas contra las jóvenes por la posesión de los hombres.

También hay una tematización de lo sexual a través de distintos símbolos que se diseminan a lo largo del poema. La sátira no deja de ser cruel y mordaz con las mujeres y no deja de tomarlas como objeto de burla, pero presenta la imagen de un universo altamente irreverente, desintegrador que se presenta como transgresor para los cánones de la época. Esto queda confirmado cuando observamos el proceso de censura que sufrió Acuña al publicar los dos primeros cantos de su poema, y la autocensura posterior a la que se sometió convirtiendo su obra, en la versión final, en una alegoría del enfrentamiento entre clásicos y románticos, o entre federales y unitarios. Sería más exacto leer este poema como un signo del enfrentamiento entre la cultura "bárbara" (a través del contacto de la sátira con la cultura popular) y la cultura "civilizada", donde la última triunfó a través de la autocensura de Acuña, y los posteriores olvidos o lecturas elusivas que sufrió el poema.

5. La única mujer que alcanzó a insertarse en el circuito oficial de la cultura letrada en toda la primera mitad del siglo XIX fue Petrona Rosende, quien alcanzó además gran prestigio en su época. Por eso creímos necesario dedicarle un capítulo para analizar las fuentes de legitimación de su producción, y la existencia o no de marcas genéricas con respecto a la misma. El hecho de ser esposa de un hombre público y un carácter seguramente muy decidido que la ayudó a superar escollos, le permitió dedicarse a su triple vocación de poeta, periodista y docente. Si bien se hace cargo de los contenidos ideacionales de la época con respecto a los sexos, su poesía concede especial atención a la mujer y a la afirmación de sus derechos a expresarse, aun poéticamente (como en "La cotorra y los patos"), es decir, a acceder a un código que en la época era privilegio masculino.



6. El Romanticismo es el primer movimiento en tematizar líricamente a la mujer. Paralelamente y en relación a este tema, surge el de la naturaleza, con un énfasis diferente al enfoque de este tema del período anterior. Esta tematización poética, heredada del romanticismo europeo, no conoce su correlato a nivel de reflexión teórica. Tampoco la crítica sobre el romanticismo americano visualizará muchas veces como relevante la aparición del tema de la mujer en el romanticismo, si bien esto es fácilmente constatable.

7. A partir del romanticismo encontraremos el desarrollo de dos tendencias en la representación de la mujer. Una de ellas es la continuación de la ya esbozada en la sección anterior, imagen que podríamos llamar "luminosa" que conduce a una progresiva idealización de la mujer que se corresponde con el énfasis en sus cualidades espirituales positivas: buena, santa, comprensiva, sufriente, sumisa, asociada con una naturaleza pasiva. Por otro lado vemos aparecer la otra vertiente o tendencia, que es la que en Juan Carlos Gómez se encuentra representada como "la mujer hechicera", que es la mujer sensual, misteriosa, que fascina y atemoriza. En Adolfo Berro, poeta volcado a lo social y no a lo sentimental como Gómez, esta vertiente está representada por la prostituta, la ramera, a quien dedica más de una composición y a la que se refiere en versos imbuídos del paternalismo y la compasión de su espíritu católico por la "mujer pecadora". Esta imagen de la prostituta retroalimenta la imagen de la mujer "pura", encerrando a la mujer en la imagen de Eva o de María.

8. En *Tabaré* de Zorrilla de San Martín se da la culminación del proceso de idealización de la imagen "luminosa" de la mujer a la cual nos referimos. Esta idealización se concreta en una espiritualización máxima que acarrea una descorporeización y consiguiente asexuación de la imagen de la mujer. Esta espiritualización se eleva a la jerarquía máxima a través de la sacralización de la figura de la mujer-madre, eje simbólico del poema, y de su convalidación a través de la figura del poeta patriarcal como figura tutelar de carácter divino que media entre el universo poético y el de los hombres. *Tabaré* es un poema militante de la ideología católica hispanizante que triunfa a través de la asignación del lugar del cuerpo, del deseo y de la sexualidad a la barbarie que debe morir, y la elección y proclamación del lugar de la asexuación y la espiritualización a la modernización y el progreso.



9. A la luz de los resultados de esta investigación, podemos intentar formular conclusiones desde distintas perspectivas.

Desde el punto de vista de la relación de estas imágenes con la realidad circundante, podemos decir que no existe una relación directa, en tanto las imágenes de los textos no reproducen, antes bien, excluyen, a las mujeres "reales" de la época. Sin embargo, esto se relaciona claramente con la concepción estético-filosófica que vertebra los manifestaciones literarias estudiadas. Todas ellas son tributarias del idealismo como corriente filosófica de la época. La crítica que se refiere a la ausencia de verosimilitud o realismo en estas imágenes de mujer, parte de supuestos estéticos no pertinentes a este período, ya que no se pretendía recrear la realidad, sino justamente una idealidad.

Desde el punto de vista del repertorio temático que estas imágenes presentan, podemos decir que en el período estudiado se produce un proceso que va desde lo que podríamos llamar una "representación 0" o nula, a una progresiva aparición de la mujer en el horizonte de la representación que va desde figuras secundarias y menores, con escaso perfil propio (las mujeres de la función-homenaje del *Parnaso*, por ejemplo), pasa por un pre-romanticismo donde ya empiezan a adquirir mayor relevancia (Petrona Rosende), hasta llegar al romanticismo donde ocupan un lugar central. En este momento se crean dos tendencias: una que sigue la tradición de la mujer "luminosa" según ya explicamos y otra que se inscribe dentro de la representación de la mujer como ser misterioso o amenazador. Dentro de la primera tendencia el romanticismo presenta como innovación la representación de la imagen de la mujer que ama sin ser amada, reflejo del poeta; dentro de la segunda corriente aparecen las imágenes de la ramera y de la mujer como marginada social (la expósita). La imagen que triunfará imponiéndose en la segunda generación romántica es la de la tendencia "luminosa", que alcanzará su grado máximo de espiritualización en la figura de la mujer-madre y al mismo tiempo virginal, exaltada en *Tabaré*. Esta imagen está también asociada con mujer blanca y española; la versión de la mujer "hechicera" o en este caso sensual, es la de la mujer indígena, que de todas maneras ocupa un lugar totalmente secundario⁸⁴ en la trama.

Desde el punto de vista de la construcción de un imaginario social este proceso de configuración de la imagen femenina se da a través de un creciente énfasis en la espiritualización de la mujer, en la no representa-



ción de su materialidad-cuerpo, y por lo tanto en un proceso que culmina en la presentación de un modelo de mujer asexualada, sin cuerpo, sin deseo y sin placer que terminará imponiéndose como deseable a fines de siglo.

La consagración de esta imagen como modelo deseable en la época, significa también desde el punto de vista de los dispositivos de producción de verdad, la consolidación del saber/poder del sector letrado, que logra (cierto es que no sólo a través de la literatura, obviamente) asentar una imagen de mujer que le era cara. Este proceso de consolidación alcanza el momento de mayor auge en el siglo XIX a través de la consagración de la escritura como mecanismo de saber/poder durante el proceso modernizador. Desde el ámbito privado de la correspondencia o los poemas que los jóvenes románticos escriben "en el album de..." hasta los torrentosos debates de la prensa de fin de siglo, el poder de la escritura se consolida y ella afianza su hegemonía. A su vez, el poder de su correlato, la lectura, alcanza a extremos que llegan a ser considerados "peligrosos" para ciertos grupos, como por ejemplo, las mujeres, según consigna Barrán.

Dentro de lo que puede ser un análisis cultural, que tome en cuenta la evolución de la configuración de los géneros en nuestra sociedad, podríamos decir que a la luz de los textos analizados nuestro sistema lírico da cuenta de dos tendencias a lo largo del siglo. Por un lado, un mayor predominio de una sensibilidad masculina en la primera mitad del siglo, que se vincula con la exaltación de los valores épicos relativos a las luchas independentistas. Por otro lado, el fenómeno que hemos denominado de feminización de la sensibilidad que caracteriza a una veta del romanticismo de la segunda mitad del siglo. Este segundo fenómeno se complica a la vez al coincidir con el triunfo de una imagen asexualizada de la mujer como modelo, con lo cual, podríamos hablar de la feminización asexualada de la sensibilidad como una de las vetas de este período. Por supuesto, esta hipótesis refiere solo a tendencias hegemónicas representadas en el sistema lírico, y no pretende ser una afirmación excluyente o radical. Por lo pronto, bastaría recordar, la coexistencia de La leyenda patria, de marcado tono épico-heroico, con el *Tabaré*.

Como corolario de lo anterior y también a la luz de ciertos textos donde los límites entre lo femenino y lo masculino aparecen por lo menos cuestionados o fluctuantes, como *La Malambunada*, el propio *Tabaré*, confirmamos una vez más la definición de género como categoría his-



tórico-cultural.

Por último, pensamos que es importante retomar la afirmación de la existencia de dos tendencias en la configuración de imágenes de mujer, una "luminosa" y otra "hechicera", y el triunfo de la primera como modelo, para enmarcar dichas tendencias en lo que constituye quizás la polémica central del siglo XIX americano: la de civilización o barbarie, disyuntiva, a la vez, típicamente romántica.

La tendencia romántica a la búsqueda de los extremos y la imposibilidad de conciliación de los mismos encuentra su expresión en la propia realidad política, económica y social americana. También en la visualización de la mujer se impulsó en este siglo la consolidación de dos imágenes opuestas e irreconciliables (Eva y María), y la segunda terminó aboliendo a la primera o condenándola al lugar del "pecado".

Triunfo de la civilización: otro puerto más en el viaje del exilio del cuerpo que vivimos hace ya tanto tiempo.

Notas

1 Real de Azúa, Carlos, *El patriciado uruguayo*, Banda Oriental, Montevideo, 1981, pág. 68.

2 A través del análisis de las actitudes frente a la violencia, el juego, la sexualidad y la muerte, Barrán inicia un intento de reconstrucción de historia uruguayo a través de la vida cotidiana. Obviamente, este enfoque por el hecho de internarse en los ámbitos de lo cotidiano y de lo privado, privilegia el proceso de recuperación de imágenes de mujeres en estos períodos. Barrán, José Pedro y Nahúm, Benjamín, (*Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, Tomo I: *La cultura "bárbara" (1800-1860)*), Banda Oriental/ Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1989 y Barrán, José Pedro y Nahúm, Benjamín, (*Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, Tomo II: *El disciplinamiento (1860-1920)*), Banda Oriental/ Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1990.

3 En realidad, como ya hemos dicho, el proyecto civilizador comienza a pensarse a partir de la independencia, pero solo logra imponerse a fines de siglo.

4 Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Gallimard, París, 1976.

5 Dos precisiones metodológicas. En primer lugar, es importante que pensemos, que si hablamos, como lo hace Barrán, de "cultura bárbara" y "cultura civilizada", no pretendemos denominar dos categorías excluyentes, sino más bien



referimos a tendencias hegemónicas, dominantes, en el área de la sensibilidad o mentalidades.

En segundo lugar debemos tener en cuenta que, en realidad, los cambios que podemos analizar a través de nuestras fuentes no se refieren al área de la conducta, sino más bien a predominios de estima social que merecieron determinadas conductas por parte de la mentalidad o sensibilidad dominante, que es además eminentemente masculina.

6 Foucault, Michel, *Microfísica do poder*, Ed. Graal, Río de Janeiro, 1985.

7 "La ciudad bastión, la ciudad puerto, la ciudad pionera de las fronteras civilizadoras, pero sobre todo la ciudad sede administrativa que fue la que fijó la norma de la ciudad barroca, constituyeron la parte material, visible y sensible del orden colonizador, dentro de las cuales se encuadraba la vida de la comunidad. Pero dentro de ellas siempre hubo otra ciudad, no menos amurallada ni menos sino más agresiva y redentorista, que la rigió y condujo. Es la que creo que debemos llamar la ciudad letrada, porque su acción se cumplió en el prioritario orden de los signos y porque su implícita calidad sacerdotal, contribuyó a dotarlos de un aspecto sagrado, liberándolos de cualquier servidumbre con las circunstancias...Una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma, estaban estrechamente asociados a funciones del poder...", Rama, Angel, *La ciudad letrada*, Fundación Angel Rama, Montevideo, 1984, pág. 3).

8 El primer tomo de *El Parnaso Oriental o Guirnalda poética de la República Uruguaya* se edita en Buenos Aires el 9 de marzo de 1835 con un tiraje de 200 ejemplares cuya venta ya había sido acordada en su mayoría a través de la suscripción a miembros del patriciado. El segundo tomo se publica el 11 de agosto de 1835, y el tercer tomo en 1837. Los tomos incluyen tanto escritores uruguayos como argentinos. Su editor es Luciano Lira, a quien Zum Felde califica de modo bastante despectivo como "un pardo algo letrado, que vino a ser así el primer 'editor' de libros habidos en el país" (Zum Felde, Alberto, *Proceso intelectual del Uruguay*, 2 Vol, Librosur, Montevideo, 1985, pág. 71). Luciano Lira, según aporta Gustavo Gallinal (Gallinal, Gustavo, "Elaboración y fuentes de *La Malambrunada*" en *Prólogo a El Parnaso Oriental o Guirnalda Poética de la República Uruguaya*, Tomo III, Ministerio de Educación y Cultura, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1981, VII), nació en Buenos Aires, luchó junto a Lavalle y se exilió en el Uruguay donde se unió a los ímpetus civilizadores y patrióticos del patriciado letrado, dedicándose a la enseñanza y a la publicación de los tomos en cuestión. Pivel Devoto (Pivel Devoto, Juan E., "Los poetas de *El Parnaso Oriental*", *Prólogo al vol. II de El Parnaso Oriental o Guirnalda Poética de la República Uruguaya*, Ministerio de Educación y Cultura, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1981, IX) considera como algunos de los antecedentes más importantes de



estas publicaciones a *La lira argentina* en 1824 y la *Colección de Canciones Patrióticas* de 1825.

9 En el caso de *El Parnaso Oriental*, la temática patriótica predomina ampliamente en el primer tomo; en los otros dos volúmenes, si bien sigue ocupando un lugar relevante, también vemos aparecer otras temáticas como la amorosa, la galante, la satírica. Decidimos concentrarnos en analizar la temática patriótica porque creemos que es la que mejor representa el discurso neoclásico, al representar más claramente el designio fundacional del patriado.

10 No olvidemos que el año de publicación del primer tomo del *Parnaso* (1835) se desata la Guerra Grande.

11 Señala Rama: "La función rectora que es anexa a la clase dominante alcanza su mayor persuasividad cuando se jerce (cuando se enmascara) mediante las normas de una cultura que se decreta a sí misma como nacional, por lo tanto representativa de la totalidad de sus ciudadanos, aunque en verdad responda, por sus orígenes, a los intereses de la clase dominante... Por el sesgo enmascarador de la cultura, la nación es propuesta como el punto de óptima convergencia de la totalidad social y esa entelequia es corporizada mediante una panoplia de valores culturales que los sistemas educativos instrumentan. La nación es propuesta como unidad rectora y visualizada tras una rejilla cultural". (Rama, Angel, *La ciudad letrada*, Fundación Angel Rama, Montevideo, 1984, pág. 12).

12 Ellos son: "Despedidas de las damas argentinas cuando éstos pasaron desde Buenos Aires a libertar su país dominado por los portugueses en 1835. (Soneto)" (I, 50); "La Botella y la Muger", letrilla satírica de Francisco Acuña de Figueroa (I, 263); y "Al bello secso oriental" de Florencio Varela (I, 276).

13 Otro ejemplo de la imagen sufriente en la función homenaje:

Y adornarán las vírgenes llorosas
con olivas las fosas
que contienen los restos de los héroes
y dirán conmovidas
"De la Patria, salud, sombras queridas"
(Oda a la Paz, D. Angel Elías)

14 Otros ejemplos de la función homenaje en otros tomos de *El Parnaso Oriental*:

Tejed, tejed, hermosas
de laurel y de rosas
coronas para aquellos
que a vuestros ojos bellos
y a vuestros pies volvieron...
"Oda" por el Dr. D. Carlos G. Villademoros, *Parnaso*, tomo III, pág. 34.

Cojed, vírgenes, flores; cortad palmas;



y tejed la corona
Que orle la sien al que con su tisona
Logró dar expansión a vuestras almas:
Cantad himnos en coro
Al tutelar del virjinal decoro
Cubrid el suelo de arrayán y rosa...
"Oda" del Sr. D. José Prego de Oliver, *Parnaso*, tomo II, pág. 252.

15 Incluso, a modo de homenaje, pueden las mujeres recompensar a los valientes guerreros otorgándole sus favores amorosos:

Cielito de las hermosas
¡Ay cielo del tierno amor!
El que os muestre más heridas
Ese logre más favor (I, 123)

16 Podríamos preguntarnos qué significa exactamente "la peligrosa rienda" en este contexto.

17 La mayoría de las veces los héroes son los hijos de la Patria, pero también son con frecuencia sus padres, como en el caso de un poema de Arfe en que se refiere a los "Hijos y Padres de la Patria mía" (II, 58).

18 La Patria despierta...
Observa a sus hijos
Que en torno la abrazan
Como despedazan
Sus gruesas cadenas.
Le dicen ¡Oh Madre!
Llegado es el día
De honor y alegría
Cesaron tus penas... (I, 38)

O: "la Patria en luto y llanto/respiró amargas penas" (I, 103); "y la Patria, infeliz, dando un gemido..." (I, 187)

19 ¡Oh Patria! ¡Oh Patria! ¿A tu sagrado nombre
Quién resistir podrá? ¿Quién indolente
Verá que los tiranos *hoi tu seno*
Rasgan atroces; manchan insolentes?

Quién que a tí pertenezca es tan ingrato
Que te mire *ultrajar* impunemente?

o la Oda de A. M. Arufe:



¡Oh Patria bien halada!
 Antes que *mancillada*
 Mires la gloria que *tu honor pregona*
de tus hijos el nombre y la memoria... (II, 58)
 20 ¡Inclita Patria! ¡Patria venerada!
 Alza gozosa tu preclara frente:
 Mira cual huye la facción infanda
 Al ver brillar *tu espada prepotente...* (I, 180);

"*Sus grillos al quebrantar*
 La patria se engrandeció..." (I, 111)

"...Y la Patria infeliz dando un gemido
 Fatídico y ansioso,
Que en los ecos retumba,
 Lanzándose en el río caudaloso..." (I, 187)
 (El subrayado es nuestro en todas las citas.)

21 Maurice Agulhon analizando las imágenes de "la Marianne", la república francesa, escribe: "Patrie est bien souvent 'Matrie', elle est presque toujours représentée sous des traits féminins, Athenes, Rome, Germania, Marianne ou Albion" (Agulhon, 348).

22 Marina Warner, analizando en la mitología las imágenes de lo que ella denomina "the armed maiden", se pregunta: "Do these phallic females represent a collective castration complex of a whole culture?" (Warner, Marina, *Monuments & Maidens, The allegory of the female form*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1985, pág. 153). Y más adelante agrega: "The sword in these images does not unconsciously represent the usurped phallus, or the completion of the poor defective woman's body by the addition of a substitute penis in the form of a sword. It acts as the tool of separation, as the instrument which cleaves one into two, and it can thus symbolize generation, just as in ancient cosmogonies, including Genesis. Sky separates from Night to produce the time in which we exist; sky separates from Earth to produce the space in which again we move and have our being. The phallus today has absorbed into itself these meanings, but only today" (Warner, Marina, *Monuments & Maidens, The allegory of the female form*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1985, pág. 160).

23 En esa misma edición se informaba que dicho poema constaba de cinco cantos: "El Proyecto", "La reunión de las viejas", "El alistamiento de las jóvenes", "El congreso y la discusión" y "Los himnos de guerra y la batalla".

24 Las imágenes que vinculan a Malambruna con el mundo animal son diversas: "Haciendo rechinar *cual fiero zorro* las desiguales teclas o raigones..."



(octava 7, canto 1), "maúlla con furror *la gata arisca*" (octava 12, canto 1), "torbos los ojos y *la faz perruna*" (octava 13, canto 1), "con *la siniestra pata* bate el suelo" (octava 25, canto 1). Por otro lado está asociada su presencia a la de animales como el pollino (oct. 1, canto 1), los perros y lechuzas (oct. 14, c. 1), el perro

Cerberino, la rata (oct. 32, c. 1); o lo monstruoso como el "monstruo odioso" "muerciélago y cabrón" (oct. 16, c. 1). Las mismas brujas que la rodean son "brujas medio mujer"; medio serpientes, / otras cara de chivo y pies de pato" (oct. 17, c. 1); cuando vienen parecen "tristes bandadas de nocturnas grullas" (oct. 1, c. 2), "todas parecen ximios en dos patas" (oct. 20, c. 2).

25 En cuanto a la asociación de las mujeres con brujas no se hace más que retomar una vieja tradición misógina que se arrastra desde el medioevo por lo menos. De este modo *La Malambrunada* recogería una doble tradición misógina: por un lado, la asociación de las mujeres con la brujería, y por otro, la más anti-gua aún, de hacer a la mujer objeto de la sátira. La escena del aquelarre en el canto 1 recoge varios elementos de rituales sabáticos sacados por Acuña, según él mismo aclara, del *Diccionario Infernal* de Collin de Plancy.

26 En cuanto a la masculinización de las viejas, ésta es bien evidente a través de multitud de imágenes. Tomemos por ejemplo la descripción de Carcamona:

La primera que llega es Carcamona
 Vieja robusta, armada de una tranca,
 Desabrochado el pecho, y por valona
 De púas guamecida una carlanca;
 Un verso bacanal canta o pregona
 Con ronco acento que del pecho arranca,
 Y entre ramos de parra y de tabaco
 Por blasón del arcees tiene al dios Baco.

27 Gallinal, Gustavo, "Elaboración y fuentes de *La Malambrunada*" en *Prólogo a El Parnaso Oriental o Guirnalda Poética de la República Uruguaya*, Tomo III, Ministerio de Educación y Cultura, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1981.

28 La primera, de 1829, es una versión manuscrita de un poema épico titulado *La conspiración de las viejas contra las jóvenes* y se compone de un canto y 67 octavas reales. Esta versión describe la lucha de un bando de viejas contra uno de jóvenes y en ella figuran con nombre y apellidos de mujeres de la sociedad montevideana.

La segunda versión es *La Malambrunada*, versión trunca de *El Parnaso Oriental* de 1837, que como dijimos, consta sólo de dos cantos éditos. Aquí se introduce el personaje central y también el elemento fantástico y diabólico de los aquelares.



El tercer lugar lo ocupa *La Carlinada o el triunfo de las doncellas*, compuesta de 79 octavas reales y una canción guerrera, donde el bando triunfante está integrado por jóvenes de la ciudad de San Carlos. Gallinal encuentra una variante de esta obra denominada *La conspiración de las viejas y el triunfo de las jóvenes*, fechado en enero de 1829, compuesto de 75 octavas y divididos en tres cantos: "El levantamiento de las viejas"; "El armamento de las jóvenes"; "La batalla y el triunfo de las jóvenes". También aquí aparecen con nombre y apellido las damas de la sociedad carolina.

Por último, apunta Gallinal que "*La Malambunada*, con su título y versión definitivos, en tres cantos, salió a luz íntegramente recién en el *Mosaico poético* de 1857." Esta versión última dista mucho, tanto en aspectos formales como de contenido, de lo que apuntaba ser la versión de *El Parnaso*.

29 La huella de la impresión negativa que causó este poema ha persistido aún en nuestro siglo, y se ha reflejado o en una ausencia de crítica o en una crítica que si bien destaca los valores formales del poema, en general rechaza o soslaya una lectura directa de lo que parece constituir su principal riqueza. El propio Gallinal, si bien lo elogia, lo califica de "anacronismo literario" y agrega que "el poema está marcado por cierto sello de vulgaridad, o, si se prefiere, de insensibilidad humana y moral". Zum Felde, por su parte, al tiempo de condenar las modificaciones que Acuña efectuó a la versión de *El Parnaso*, opina que la originalidad del poema consiste "en que esta lucha mujeril aparece vinculada con los bandos de las generaciones literarias entonces en pugna" (Zum Felde, Alberto, *Proceso intelectual del Uruguay*, 2 Vol, Librosur, Montevideo, 1985, pág. 102). Una mujer, Sara Bolloh, opina que el poema "tiene un fondo de vulgaridad que le quita mérito". Bolloh, Sarah, *Literatura uruguaya (1807-1965)*, Ed. Orfeo, Montevideo, 1965, pág. 22.

30 Por su parte las ninfas evitan toda mención directa al goce, y sólo responden a la agresión de las viejas:

El imperio del amor, su dulce llama
Es a las ninfas de infinito precio,
Ni es doble renunciar a sus encantos
Pues no quieren quedarse a vestir Santos.

El mundo de las ninfas está asociado al amor, que a su vez se asocia con evitar la soltería ("quedarse a vestir Santos"), es decir, con desear el matrimonio. Su grito de guerra "¡Morir o triunfar!".

31 Ni el neoclasicismo español cuya influencia reinó en nuestro neoclasicismo, ni, por supuesto, el romanticismo posterior que llegó a nuestras tierras, tienden un puente hacia las fuentes populares de la literatura medieval o renacentista europeas en cuanto a la revalorización o rescate de la risa. Más bien se la excomulga como la gran irreverente, o, fundamentalmente, se la intelectualiza a través de la ironía, por ejemplo.



32 Un semi-viejo endeble y desgredado
Rostro aflijido y facha hermafrodita,
Es el solo varón que se ha enrolado
Y venir con las viejas solicita;
Por favor de las brujas señalado
Y porque cierto apodo lo acredita,
Se da el encargo a sus conatos fieles
De fijar los decretos y carteles
(octava 21, segunda parte)

33 La ropa en el desorden y presteza
En sus trémulas manos se trabuca,
Ya lleva el escarpín a la cabeza,
Ya ensaya en una pierna la peluca.
(octava 9, primera parte)

34 Tomemos por ejemplo la descripción de Arcisona:
Mas al fin, cuando apenas perezosa
Los soñolientos párpados levanta,
Apóyase en su lanza poderosa
Que hace cimbrar la enorme marimanta,
Las quijadas despliega vagarosa
enseñando el esófago y garganta,
Y antes que juegue el diablo alguna treta
Se hace dos garabatos en la geta
(octava 12, parte 1)

35 Tal se lanza con bárbara locura
A la sombra fugaz, la vieja vizca,
Cuan viendo en un espejo su figura
Maúlla con furor la gata arizca;
Los fosfóricos ojos con bravura
Le brillan, y la araña y la mordizca;
Pensando en la ilusión que la arrebató
Que en el terso cristal hay otra gata.
(9, 1)

36 Curtamona, aliada de Malambruna, Por su parte declara:
Mas no es el bien común lo que en su mente
La compele a mezclarse en tal diablura,
Que también ha aprendido de los hombres
De unión, ley, e igualdad los vanos nombres. (pág. 254).



Por otro lado, los propósitos de las viejas se sitúan en el plano claramente político:

Rejir el tesoro	No pocas aspiran
Pretende Caifana	Al mando guerrero
Zandiota la Aduana	Las viejas empero
Intenta obtener	Del vulgo cerril,
Contrato y abastos	Cual máquinas ciegas
Medita Garduña,	Su causa defienden
Y todas la uña	Sin ver que propenden
Esperan meter.	A un yugo más vil. (página 259)

Los ejemplos en este sentido se multiplican, la mayoría en octosílabos, es decir que fueron escritas en la última versión, y todo para concluir en el carácter despótico y ambicioso de Malambruna que comprende "que es fácil dominar a una Asamblea" (pág. 266).

37 Así, por ejemplo, el discurso de Malambruna a las viejas parodia el lenguaje de los románticos:

"Capitanas, les dice, estas legiones
Que un talismán satánico convoca,
A una alta empresa a dirigir me obligo,
¡Nuestro es el porvenir!..., ¡bastante os digo!

"Santa es nuestra misión; de ensueños de oro
Surge etérea visión, con blanda risa,
¡Maldición y anatema! ya insonoro
Ruge el volcán, y el caos se divisa". (pág. 263)

38 Es importante destacar que el sustantivo "ninfas" era uno de los preferidos términos poéticos para referirse a la mujer en el contexto de la poesía parnasiana. Recordemos que las ninfas son deidades mitológicas femeninas subalternas que personifican elementos de la naturaleza. Por diversos motivos esta noción era muy representativa del rol que se soñaba para la mujer. Son diosas, pero secundarias y están relacionadas con la naturaleza, uno de los tópicos que se establece para oponerlas a la razón y a la construcción de cultura: ellas no crean, "son".

39 El texto de la ley en la que se le concede la pensión por parte del Estado recuerda que Rosende se había dedicado "a la instrucción y educación del bello sexo en épocas en que esa consagración a la enseñanza era una honrosa excepción" (el subrayado es nuestro).

40 Durante la dominación luso-brasileña Petrona Rosende y su esposo



emigran hacia Buenos Aires donde ella publica el periódico femenino *La Aljaba*, del que, según cita de Pivel Devoto, se publicaron 18 números editados entre el 16 de noviembre de 1830 y el 14 de enero de 1831. Agrega el historiador: "Sus principales artículos se refieren a la influencia de la mujer en la sociedad y en la vida del hombre, a los que se oponen a su instrucción, a la educación de las hijas y consecuencias perjudiciales del lujo, a la beneficencia, la vanidad y la envidia, al amor a la patria, a la religión y pruebas de la existencia de Dios".

41 El subrayado es nuestro. Pivel Devoto, Juan E., "Los poetas de *El Parnaso Oriental*", *Prólogo al vol. II de El Parnaso Oriental o Guirnalda Poética de la República Uruguaya*, Ministerio de Educación y Cultura, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1981, II, CXIII.

42 Pivel Devoto encuentra un poema publicado en *El Nacional* de Montevideo del 20 de junio de 1835; en el prólogo del editor del tercer tomo del *Parnaso* Luciano Lira manifiesta "quedan en mi poder un gran número de composiciones métricas que me ha sido imposible registrarlas en este volumen, la mayor parte de la distinguida poetisa la Sra. Da. Petrona Sosende de la Sierra: si apareciere el 4to. volumen, en él serán insertadas, como también la conclusión del Poema joco-serio del Sr. D. Francisco A. de Figueroa, que cierra éste". Coincidentemente no hubo segundas partes ni para los poemas de Petrona Rosende ni para *La Malambrunada*, por lo menos en el futuro inmediato.

42 El poema se inicia con la pregunta: "¿Debe al regio poder redir tributos/débil mujer, y plectro Americano?/Sí debe..." (El subrayado es nuestro).

43 También Acuña escribe un poema sobre la muerte de la hija de Petrona Rosende: "La muerte en pos del himeneo", publicado en el *Parnaso*, tomo II.

44 El alfiler	La aguja
Soy pequeñito	(...)
Yo nada puedo	Por mi las damas
Mas soy querido	son peregrinas;
Del bello secso;	lucen sus tallas
Si yo no fuera,	y formas lindas;
Sus atavíos	Por mí sus trajes
Se vieran todos	sus esclavinas
En desaliño	toman mil veces
El pecho hermoso	gracias distintas;
Por mí al abrigo,	por mí, sentadas
De las miradas	con la almohadilla
Queda, y del frío;...	son más graciosas
	que veinte ninfas...



O, en el caso de "El anillo", la importancia del matrimonio para la mujer: "Brillo en las manos/de las hermosas/y más el día/que son esposas".

45 Tú desdénas de D. Plinio
la solidez y fineza
porque tiene treinta años
Y no viste a la moderna...
Ese es el que te conviene!...
pues a su mucha prudencia
agrega los muchos medios
con que cuenta su decencia;
él por su juicio y cordura
garantías te presenta,
que tu ecistir aseguran
sin disgustos ni querellas.

46 Los subrayados son nuestros.

47 Real de Azúa, Carlos, *El patriciado uruguayo*, Banda Oriental, Montevideo, 1981, pág. 81.

48 Zum Felde, Alberto, *Proceso intelectual del Uruguay*, 2 Vol, Librosur, Montevideo, 1985.

49 Viola Klein verifica la importancia que el siglo XIX europeo concede a la mujer como objeto de reflexión, y afirma que este interés se debe a la preocupación que trajo consigo la Revolución Industrial al modificar la vida familiar incluyendo a la mujer de modo sistemático en el mercado de trabajo y comocionando, por lo tanto, la estructura familiar.

50 Si leemos, por ejemplo, el *Dogma socialista* de la Asociación de Mayo, biblia para muchos de estos jóvenes, donde se establece el credo programático de esta asociación obsevamos la exaltación del progreso, la fraternidad, la igualdad, la libertad, la democracia entre los individuos. Pero indudablemente, tanto desde el punto de vista de los sexos, como político o económico, estos derechos no eran pensados en la época como realmente inherentes a todos los seres humanos. Sólo en una línea de la *Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 1837* (Montevideo, 1846), Echeverría llega a escribir, al enumerar todos los ámbitos que debe alcanzar la democracia, "democracia en la familia", pero creemos que fue casi un desliz que no tiene verdadera intención o peso ideológico, ya que es una idea que aparentemente nunca retoma ni desarrolla. Más bien deberíamos recordar las palabras de Andrés Lamas en su prólogo a las poesías de Berro:

"Berro, no dio solo un lamento, se asoció a un programa —moralización de la familia, cuyos vínculos desata sacrilegamente la guerra civil— enseñanza popular —asociación de todos, para hacer lo que a todos nos conviene..."



(El subrayado es nuestro).

51 ¡Cuanta vez en las márgenes del río,
viendo correr el agua, indiferente,
en medio de la rápida corriente
no ha arrojado tu mano alguna flor!
Hoy eres tú también flor delicada
de su tallo paterno desprendida,
que arroja en la corriente de la vida
la mano irresistible del amor

¿Adónde irá la flor arrebatada
en el curso del onda peregrina,
que no sesga un momento ni domina
la voluntad con resistir tenaz?
¿Quedaré deshojada en la corriente?
¿Irás a agotarse en páramo de arena?
¿La espera cerca la llanura amena,
con sus paisajes de embeleso y paz?

Virgen, el corazón es el destino;
yo leo en él tu horóscopo, y bendigo
el sentimiento que te dio un amigo
y la ventura que le cupo en tí.
Angel del bien, la sombra de tus alas
protegerá las puras alegrías
que de la historia de tan bellos días
una página blanca harán aquí.

52 ¡Encantadora maga que del terrestre yermo
puedes hacer morada del celestial Edén,
ven a la cabecera del lecho de un enfermo
que necesita el bálsamo de tus halagos, ven,!

Derrama a manos llenas los dulces embelesos,
las perspectivas abre de la felicidad,
mi espíritu adormece con voluptuosos besos,
vuelve a encender la hoguera de la primera edad.
Suelta en la blanca espalda la negra cabellera,
Desprende el casto broche del tallo seductor.
¡Hechízame!...la vida huye de mí ligera,
y de la eterna noche siento el glacial pavor.



Pero la tierna lágrima de la melancolía
 empaña de tus ojos la clara brillantez,
 ¿Es una despedida? ¿me anuncias otro día
 en que mi umbral no salve tu delicado pie?
 Si vas a abandonarme, hurí de la esperanza,
 ¡Ven, al partir reclínate sobre mi corazón;
 ven, al sediento labio tu copa de oro alcanza,
 dame tu postrer gota con tu postrer adiós!

Embriaga mis sentidos en un placer supremo,
 inunda el alma en júbilo de un inmortal amor:
 venga la muerte entonces, venga en tu abrazo extremo,
 y de tus brazos, mi hada, caiga en la tumba yo!

53...Luego por las orillas de los ríos
 encaminábamos nuestro paso a solas,
 sus brazos enredados en los míos
 escuchando el silencio de las olas.

Las aguas la espejaban seductora,
 cantaban a sus pies en dulce arrullo,
 le besaban el pie como a Señora
 y su homenaje revelaba orgullo...

54 ¿...Recuerdas todavía la falda de aquel monte
 donde sombreó tu cuna la copa del ombú?
 ¿El río de una margen enfrente al horizonte?
 ¿las candidas diamelas que cultivabas tú?

Todas las hojas, todas, arrebató el pampero;
 ninguna de tus flores, ni del ombú quedó;
 ninguno de tus ayes un eco lastimero,
 ninguna de tus lágrimas el río eternizó.

55 Nos sorprende cuando, por ejemplo, leemos afirmaciones como las siguientes: "Dentro del vasto temario del romanticismo mundial, los temas más típicos de Hispanoamérica fueron el paisaje natural, los tipos humanos, las maneras de vivir en las diferentes circunstancias sociales y la historia." (Anderson Imbert, Enrique, *Historia de la literatura hispanoamericana*, 2 Vol., FCE, México, 1954, Vol. I, pág. 220). También Carilla plantea como temas principales de nuestro romanticismo "el hombre en sí, en su intimidad", "el hombre como ser social", el paisaje, la historia (Carilla, Emilio, *El Romanticismo en la América Hispánica*, 2 Vol, Gredos, Madrid, 1975, pág. 250), ignorando el tema de la mujer.



Parecería que no existe "visibilidad" de la mujer como tema en el romanticismo hispanoamericano para algunos críticos.

56 Pérez Aguirre sostiene que: "La explotación de la naturaleza se realiza desde antaño paralelamente a la explotación de la mujer. El sistema patriarcal ha amparado un movimiento de travestización de la naturaleza benévola en pasividad, mientras que la visión de una naturaleza salvaje y peligrosa dio origen a la idea de que ésta debía ser controlada por el varón. Al mismo tiempo, en el mismo acto de travestización, se retrataba a la mujer como un ser pasivo y sometido al hombre". Pérez Aguirre, Luis, "Hay en mí una especie de mujer", en *Brecha*, 26 de octubre de 1990, pág. 15.

57 Las composiciones de Bartolomé Hidalgo son consideradas las primeras en donde aparece una preocupación de tipo social en nuestra literatura, pero su origen popular es muy diferente del de la poesía de Berro, y de la poesía que estamos analizando en nuestro trabajo.

58 Nacido en el seno de una familia patricia, se incorpora en 1836 al aula de derecho civil que regenteaba el Dr. D. Pedro Somellera. También trabaja en el estudio del Dr. Florencio Varela. En 1839 el Superior Tribunal de Justicia lo nombra defensor de esclavos: escribe un proyecto sobre "la emancipación y la mejora intelectual de la gente de color". Muere físico en 1841, a los 22 años.

59 "Para no confundirse con los románticos tradicionalistas vueltos hacia la Edad Media, la religión, la leyenda y el egotismo, hubo muchos que militaron en un romanticismo social, democrático, progresista, profético, liberal, colectivista...". Anderson Imbert, Enrique, *Historia de la literatura hispanoamericana*, 2 Vol., FCE, México, 1954, Vol. I, pág. 219.

60 Ardao considera que el término "socialista" era empleado "en un sentido muy amplio, significando más que nada el punto de vista social en política y arte. Sin embargo, agrega, "no dejaba de tener, todo lo vaga que se quisiera, una intención revolucionaria e igualitaria, que en particular en ciertos trozos de Alberdi era francamente radical". Ardao, Arturo, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Claudio García & Cia Editores, Montevideo, 1945, pág. 109.

61 Ellos son "La expósita", "El ruego de una madre", "La ramera" y "Canto a la prostituta".

62 Deja, loca mujer, la danza impura;
 arroja tanta gala mundanal,
 y en vez de la brillante vestidura
 toma de penitencia ancho sayal...

63 "A construção do rígido estereotipo da prostituta, símbolo do mal, dos pecados e vícios, associada a imagem de Eva, mulher sedutora responsável pela queda do homem, cuja práticas devem ser rigorosamente controladas a partir da própria domesticação das sexualidades insubmissas, inscreve-se num conjunto de



dispositivos estratégicos de moralização da sociedade..." "Promover uma representação simbólica da mulher, casta e pura, em oposição a image sombria, estigmatizada e degenerada da prostituta, constitui peça fundamental da estratégia burguesa de redifinição das relações interfamiliares..." (Rago, Margareth, pág. 222).

64 Achugar, Hugo, *Poesía y sociedad, Uruguay (1880-1911)*, Arca, Montevideo, 1985, pág. 50.

65 "Esta sensibilidad del Novecientos que hemos llamado 'civilizada' disciplinó a la sociedad: impuso la gravedad y el 'empaque' al cuerpo, el puritanismo a la sexualidad, el trabajo al "excesivo" ocio antiguo, ocultó la muerte alejándola y embelleciéndola, se horrorizó ante el castigo de niños, delincuentes y clases trabajadoras y prefirió reprimir sus almas, a menudo inconsciente del nuevo método de dominación elegido, y, por fin, descubrió la intimidad transformando a la 'vida privada' sobre los asaltos de curiosidad ajena como ante las tendencias 'bárbaras' del propio yo a exteriorizar sus sentimientos y hacerlos compartir por los demás. En realidad, eligió, para decirlo en menos palabras, la época de la vergüenza, la culpa y la disciplina". Barrán, José Pedro y Nahúm, Benjamín, *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, Tomo II: *El disciplinamiento (1860-1920)*, Banda Oriental/ Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1990, Vol. II, pág. 11.

66 Achugar, Hugo, *Poesía y sociedad, Uruguay (1880-1911)*, Arca, Montevideo, 1985, pág. 11.

67 Achugar, Hugo, *Poesía y sociedad, Uruguay (1880-1911)*, Arca, Montevideo, 1985, pág. 22.

68 Ardao señala que las cuatro fuerzas que aparecen en pugna en este período son el catolicismo, el racionalismo espiritualista, el positivismo y el protestantismo (Ardao, págs. 73-111, 1971).

69 Anderson Imbert, Enrique, *Análisis de Tabaré*, CEDAL, Buenos Aires, 1968, pág. 26.

70 Ya lo dice Zorrilla en uno de sus poemas de modo directo:

¿Queréis sublime a la mujer amada"

Alejad este mundo de su vista;

No busquéis la mujer, buscad el ángel,

que las almas no ven pero adivinan.

(El subrayado es nuestro)

71El subrayado es nuestro en todas las citas.

72 Sí; son madres de indios. Sus cabellos

en oscuras guedejas,

flotan sobre las mórbidas espaldas,



ceñidos en la frente; mas no velan
los cuerpos palpitantes y desnudos,
 en que los fuegos tiemblan,
dando relieve a los redondos senos,
que sudorosos de cansancio ondean.
 Tienen sus movimientos convulsivos
 cierta ruda cadencia,
 y sus formas turgentes, a las formas
de la hembra del venado se parecen;
 sus ojos negros brillan empapados
 en la luz, y chispean;
se cimbran sus elásticas cinturas,
 en plumas grises de avestruz envueltas...(III, II, VII)

73 Ya desde su presentación se dice que "su cuerpo se ensangrienta" y que:

Son de hierro sus miembros; nadie excede
 su talla gigantesca;
 ramas de sauce negro, los cabellos
 sobre el rostro y los hombros despeñan. (III, II, XV)

Más adelante se habla de su rostro descompuesto, de su "espantosa mueca", de su boca abierta, de su hinchado labio atravesado por la señal de la tribu, de su garganta adornada con collares, de su "pellejo" que "tiene más heridas/que plumas el ñandú" o su "curtida piel" "más dura que la piel de tortuga".

74No: el indio ha conquistado
 lo que su ardor provoca;
 él fue una vez a la española villa,
 y vio una virgen. Lo siguió su sombra
 al bosque de los talas,
 a su movable choza;
 hirvió su sangre; la pasión salvaje,
 brutal y ciega devoró sus horas.

75De alguna manera el personaje de Blanca continúa y completa el paradigma iniciado por Magdalena, en especial al desarrollar de modo esencial su espiritualidad y descorporización.

76 Suiffet, Norma, *Análisis estilístico de Tabaré*, Montevideo, 1960, pág. 193.

77—Que es un indio, no hay duda;
 lleva en la frente plumas, y su cuerpo...
 — ¡Su cuerpo! ¿Acaso piensas



que esa sombra impalpable ha de tenerlo?

78 La extrema palidez que, por sus miembros convulsos se derrama, hace de él una sombra transparente, forma sin cuerpo, evocación fantasma.

79 Así lo expresa Domingo L. Bordoli: "El alma de Tabaré se ha alojado en un cuerpo que no es el suyo. Y este cuerpo, demasiado lleno de almas, enfermará", Bordoli, Domingo Luis, *Vida de Juan Zorrilla de San Martín*, Concejo Departamental de Montevideo, Montevideo, 1971, pág. 65.

80 Bordoli, Domingo Luis, *Vida de Juan Zorrilla de San Martín*, Concejo Departamental de Montevideo, Montevideo, 1971, pág. 67.

81 "...les interventions, directes ou indirectes, du narrateur a l'égard de l'histoire peuvent aussi prendre la forme plus didactique d'un commentaire autorisé de l'action: ici s'affirme ce qu'on pourrait appeler la fonction idéologique du narrateur...". Genette, Gerard, *Figures III*, du Seuil, París, 1987, pág. 262.

82 Anderson Imbert, Enrique, *Análisis de Tabaré*, CEDAL, Buenos Aires, 1968, pág. 33.

83 Achugar, Hugo, *Poesía y sociedad, Uruguay (1880-1911)*, Arca, Montevideo, 1985, págs. 99-100.

84 Afirma Suiffet: "En el poema no aparecen mujeres indias más que en (el) pasaje del ritual mortuario. El poeta las omitió deliberadamente de su trama porque nada tenían que hacer en el planteamiento general de su obra, en la cual está intensificada la característica de la mujer blanca". Suiffet, Norma, *Análisis estilístico de Tabaré*, Montevideo, 1960, pág. 192.



Bibliografía

Achugar, Hugo, *Poesía y sociedad, Uruguay (1880-1911)*, Arca, Montevideo, 1985.

Achugar, Hugo, "Mujeres, poder y escritura" en *El País Cultural*, nº 37, Montevideo, 22 de junio de 1990, págs. 1 - 3.

Acuña de Figueroa, Francisco, *Mosaico poético*, Montevideo, 1957.

Agulhon, Maurice, *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique republicaines de 1880 a 1914*, Flammarion, París, 1989.

Anderson Imbert, Enrique, *Historia de la literatura hispanoamericana*, 2 Vol., FCE, México, 1954.

Anderson Imbert, Enrique, *Análisis de Tabaré*, CEDAL, Buenos Aires, 1968.

Ardao, Arturo, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Claudio García & Cia Editores, Montevideo, 1945.

Ardao, Arturo, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Universidad de la República, Montevideo, 1962

Ardao, Arturo, *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República, Montevideo, 1971.

Ardao, Arturo, "Las ideologías en la iniciación de Zorrilla de San Martín", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República, 1971, págs. 93-111.

Bajtin, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Barral Editores, Barcelona, 1974.

Barrán, José Pedro, *Apogeo y crisis del Uruguay pastoril y caudillesco. (1838-1875)*, Banda Oriental, Montevideo, 1964.

Barrán, José Pedro y Nahúm, Benjamín, *Historia rural del Uruguay moderno*, 6 Vol, Banda Oriental, Montevideo, 1977.

Barrán, José Pedro y Nahúm, Benjamín, (*Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, Tomo I: *La cultura "bárbara" (1800-1860)*), Banda Oriental/ Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1989.

Barrán, José Pedro y Nahúm, Benjamín, *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, Tomo II: *El disciplinamiento (1860-1920)*, Banda Oriental/ Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1990.

Battistesa, Angel, *Prólogo a La Cautiva y a El Matadero*, Ed. Peu-



- ser, Buenos Aires, 1958.
- Berro, Adolfo, *Poesías de Adolfo Berro*, Librería Nacional de A. Barreiro y Ramos, Montevideo, 1884.
- Bolloh, Sarah, *Literatura uruguaya (1807-1965)*, Ed. Orfeo, Montevideo, 1965.
- Bordoli, Domingo Luis, *Vida de Juan Zorrilla de San Martín*, Concejo Departamental de Montevideo, Montevideo, 1971.
- Carilla, Emilio, *El Romanticismo en la América Hispánica*, 2 Vol, Gredos, Madrid, 1975.
- Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1969.
- Consejo Nacional de Mujeres en el Uruguay, *Uruguay: bosquejo histórico: las pioneras*, CONAMU, Montevideo, 1988-1989.
- Cornillon, Susan Koppelman (comp.), "Images of Women", en *Fiction: Feminist Perspectives*, Bowling Green University Popular Press, Bowling Green Ohio, 1972.
- Cosse, Rómulo, *Ficción literaria. Narrativa y proceso social*, Monte Sexto, Montevideo, 1989.
- Crispo Acosta, Osvaldo, *Juan Zorrilla de San Martín*, La casa del estudiante, Montevideo, 1955.
- de Torres Wilson, José Antonio, *Brevísima historia del Uruguay*, Ed. de la Planta, Montevideo, 1984.
- Delgado, José María, "Juan Zorrilla de San Martín" en *Historia sintética de la literatura uruguaya*, Vol 1, Alfredo Avila editor, Montevideo, 1931, págs. 5-46.
- del Rey Sánchez, José María, *La poesía de Adolfo Berro*, Instituto de Estudios Superiores, Montevideo, 1944.
- Diccionario de literatura uruguaya*, 2 Vol, Arca, Montevideo, 1989.
- Echeverría Esteban, *Dogma socialista de la Asociación de Mayo*, Imprenta del Nacional, Montevideo, 1846.
- Echeverría Esteban, *La cautiva. El matadero*, Peuser, Buenos Aires, 1958.
- Feijoó, María del Carmen (comp.), *Nuestra memoria, nuestro futuro. Mujeres e historia*, Isis Internacional, Santiago, 1988.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1958.



- Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Gallimard, París, 1976.
- Foucault, Michel, *Microfísica do poder*, Ed. Graal, Río de Janeiro, 1985.
- Fressia, Alfredo, *Introducción al Tabaré*, Ed. Técnica, Montevideo, 1976.
- Fronistas, Heläne, "Les demonologues divaguent allègrement et l'Europe devient une vaste croix de feu", en *Le Soir*, París, 20 de diciembre de 1983, págs. 22-23.
- Fronistas, Heläne, "Le misogynne vilipende la femme, le libre penseur accuse l'Eglise" en *Le soir*, París, 21 de diciembre de 1983, págs. 24-25.
- Furlong Cardiff, Guillermo, *La cultura femenina en la época colonial*, Kapelusz, Buenos Aires, 1951.
- Gallinal, Gustavo, *Letras uruguayas*, Ministerio de Educación y Cultura, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1967.
- Gallinal, Gustavo, "Elaboración y fuentes de *La Malambunada*" en *Prólogo a El Parnaso Oriental o Guirnalda Poética de la República Uruguaya*, Tomo III, Ministerio de Educación y Cultura, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1981, págs. VII-XXXII.
- García Puertas, Manuel, *El Romanticismo de Esteban Echeverría*, Universidad de la República, Montevideo, 1957.
- Genette, Gerard, *Figures III*, du Seuil, París, 1987.
- Giardinelli, Mempo (comp.), *Mujeres y escritura*, Ed. Puro Cuento, Buenos Aires, 1989.
- Gómez, Juan Carlos, *Poesías selectas*, Barreiro y Ramos, Montevideo, 1906.
- González, Patricia E., "La mujer en la novela hispanoamericana" en *Mujeres en acción*, enero-junio 1990, págs. 39-45.
- González, Patricia E. y Eliana Ortega (comps.), *La sartén por el mango*, E. Huracán, Puerto Rico, 1985.
- Grupo de Estudios sobre la Condición de la Mujer en el Uruguay, *La mujer en el Uruguay: ayer y hoy*, Banda Oriental, Montevideo, 1986.
- Henríquez Ureña, Pedro, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, FCE, México, 1969.
- Ibañez, Roberto, *Originales y documentos de Zorrilla de San Martín*, Instituto Nacional de Investigaciones y Archivos Literarios, Montevideo, 1955.



- Jitrik, Noé, *Esteban Echeverría*, CEDAL, Buenos Aires, 1967.
- Klein, Viola, *El carácter femenino. Historia de una ideología*, Paidós, Buenos Aires, 1958.
- Knowlton, Edgar, *Esteban Echeverría*, Bryn Mawr, Dorrance & Company, Incorporated, Pennsylvania, 1986.
- Lamas, Andrés, *Introducción a Poesías de Adolfo Berro*, Librería Nacional Barreiro y Ramos, Montevideo, 1884, págs. 7-37.
- Langmanovich, David, "Tres cautivas: Echeverría, Ascasubi, Hernández" en *Chasqui*, nº 8, 1979, págs. 24-33.
- Lira, Luciano (comp.), *El Parnaso Oriental o Guirnalda Poética de la República Uruguaya*, 3 Vol, Ministerio de Educación y Cultura, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1981.
- Machado, Roberto, "Para una genealogía do poder" en Foucault, Michel, *Microfísica do poder*, E. Graal, Río de Janeiro, 1985.
- Maggi, Carlos, *La Colonia y la Patria. Viejos actores y testigos*, CEDAL, Montevideo, 1968.
- Martínez Estrada, Ezequiel, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, FCE, México, 1958.
- Medina Vidal, Jorge, "El tópico de 'la cautiva' en la literatura rioplatense" en *Revista del Instituto de Estudios Superiores*, II, nº 3, Montevideo, julio-diciembre, 1957.
- Melián Lafinur, *Semblanza del pasado: Juan Carlos Gómez*, El Siglo Ilustrado, Montevideo, 1915.
- Mendez Vives, Enrique, *El Uruguay de la modernización (Historia uruguaya*, tomo 5), Banda Oriental, Montevideo, 1980.
- Moi, Toril, *Teoría literaria feminista*, Cátedra, Madrid, 1980.
- Montero Bustamante, Raúl, *Estampas*, Ed. Ceibo, Montevideo, 1942.
- Paganini, Alberto, "Los escombros de Tabaré", en *Marcha*, nº 832, 28 de septiembre de 1956.
- Pérez Aguirre, Luis, "Hay en mí una especie de mujer", en *Brecha*, 26 de octubre de 1990, págs. 15-17.
- Pérez Pintos, Diego, *Zorrilla de San Martín: vida y obra*, CEDAL, Montevideo, 1968.
- Pivel Devoto, Juan E., "Prólogo a *El Parnaso Oriental*" en Lira, Luciano (comp.), *El Parnaso Oriental o Guirnalda Poética de la República Uruguaya*, Tomo I, Ministerio de Educación y Cultura, Biblioteca Artigas, Montevideo, págs. VII-XXXIX.



- Pivel Devoto, Juan E., "Los poetas de *El Parnaso Oriental*", *Prólogo al vol. II de El Parnaso Oriental o Guirnalda Poética de la República Uruguaya*, Ministerio de Educación y Cultura, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1981.
- Praderio, Antonio, *Índice cronológico de la prensa periódica del Uruguay (1807-1852)*, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad de la República, Montevideo, 1962.
- Rama, Angel, *Los gauchipolíticos rioplatenses: literatura y sociedad*, Calicanto, Buenos Aires, 1976.
- Rama, Angel, "La literatura en la revolución emancipadora" en *Literatura y clase social*, Folios Editores, México, 1983.
- Rama, Angel, *Literatura y clase social*, Folios Editores, México, 1983.
- Rama, Angel, *La ciudad letrada*, Fundación Angel Rama, Montevideo, 1984.
- Rama, Angel, *Transculturación narrativa en América Latina*, Fundación Angel Rama, Montevideo, 1989.
- Real de Azúa, Carlos, *Pensamiento y literatura en el siglo XIX: las ideas y los problemas*, CEDAL, Montevideo, 1968.
- Real de Azúa, Carlos, *Zorrilla de San Martín: vida y obra*, CEDAL, Montevideo, 1986.
- Real de Azúa, Carlos, *Los clasicistas y los románticos*, CEDAL, Montevideo, 1969.
- Real de Azúa, Carlos, *El patriciado uruguayo*, Banda Oriental, Montevideo, 1981.
- Rela, Walter, *Contribución a la bibliografía de la literatura uruguaya (1835-1962)*, Ed. Síntesis, Montevideo, 1963.
- Revista Nacional*, nº 187, "Homenaje a Zorrilla de San Martín", 1956.
- Revista Nacional*, nº 209, "Homenaje a Adolfo Berro en el 120º aniversario de su muerte", 1962.
- Reyes Abadie, W. y Vázquez Romero, A., *Crónica general del Uruguay*, Vol III: "El Uruguay del siglo XIX", Banda Oriental, Montevideo, 1985.
- Reyles, Carlos (comp.), *Historia sintética de la literatura uruguaya*, 3 Vol., A. Avila, Montevideo, 1931.
- Ribeiro, Renato Janine (comp.), *Recordar a Foucault*, Editora Bra-



siliense, San Pablo, 1985.

Rodríguez Villamil, Silvia, *Las mentalidades dominantes en Montevideo, 1850-1900.*, "La mentalidad criolla tradicional", Banda Oriental, Montevideo, 1968.

Rodríguez Villamil, Silvia, *Nosotras en la historia*, GRECMU, Montevideo, 1988.

Rossells, Beatriz, *La mujer: una ilusión. Ideologías e imágenes de la mujer en Bolivia en el siglo XIX.*, Cidem, La Paz, 1988.

Roxlo, Carlos, *Historia crítica de la literatura uruguaya*, Vols I y II. "El Romanticismo", Barreiro y Ramos, Montevideo, 1912.

Suiffet, Norma, *Análisis estilístico de Tabaré*, Montevideo, 1960.

Ulrich Gumbrecht, Hans, "Risa y arbitrariedad/ Subjetividad y seriedad" en *Maldoror*, nº 19, Montevideo, 1985.

Warner, Marina, *Monuments & Maidens, The allegory of the female form*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1985.

Wuthnow, Robert et al, *Cultural analysis. The works of Peter Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jäger*, 1984.

Wuthnow, Robert et al, *Habermas*, Boston, London, Melbourne and Henley, Routledge and Kegan Paul.

Zorrilla de San Martín, Juan, *Tabaré*, Mosca Hnos, Montevideo, 1962.

Zum Felde, Alberto, *Proceso intelectual del Uruguay*, 2 Vol, Libro-sur, Montevideo, 1985.

Zum Felde, Alberto, *Proceso histórico del Uruguay*, Arca, Montevideo, 1987.



Las voces femeninas y construcción de la identidad: la mujer toba y sus producciones discursivas

Lic. María del Rosario Fernández

"-Y...bueno a la juerza tengo que hablar a mi hijo para que entienda y aprenda más de nosotros, a veces le habla la castilla y entrevera con el toba."

I. Introducción

A lo largo de los años en que hemos trabajado con la comunidad toba de Rosario, nos han inquietado muy especialmente el rol de las mujeres: sus rostros atentos, silenciosos, sus miradas pausadas, hondas. De algún modo, percibíamos un torrente de sentidos acallados; en los gestos, tras las bocas cerradas intuíamos una palabra pronta a explotar, un silencio elocuente.

En nuestra tarea de investigación, habíamos hallado con regularidad la referencia a saberes que eran adjudicados, por nuestros informantes, a las mujeres tobas. Fueron éstos precisamente, nuestro objeto de interés en la investigación. Numerosas dudas nos surgieron: ¿cuáles eran estos saberes específicos de las mujeres?, ¿cómo eran transmitidos a los hijos?, ¿qué grado de vigencia/refuncionalización presentaban?, ¿hasta qué punto el cambio de un contexto campesino a uno urbano modificaban los contenidos propios de la cultura vernácula?, ¿cómo se posesionaban las mujeres frente a sus producciones? Una cuestión surgió como necesaria a fin de ordenar nuestra tarea: la discriminación entre discursos referidos a las mujeres y discursos utilizados por las mujeres. Los primeros nos condujeron a indagar la construcción del referente "mujer", y los segundos, nos permitieron focalizar aquellos textos cuyo locutor privilegiado fueran



las mujeres. Por otra parte, resultó necesario establecer diversos planos de interacción texto/contexto. Así, pudimos organizar tres series:

a) Una en la que el texto se articula con el contexto general de los contenidos de la cultura vernácula. En este punto, hemos mirado un texto en el que se pone de manifiesto el origen mítico de las mujeres, el *pigém lasé*.

b) Otra en la que el texto se articula con la regulación de las relaciones sociales. Aquí hemos tomado un texto, el mito de *nsogoj*, relacionado con los tabúes que recaen sobre el período menstrual.

c) Por último, una en la que el texto se articula con un contexto cotidiano. En este punto hemos analizado un rezo de recolección utilizado por las mujeres en la elaboración de un amuleto protector.

Operamos, en una primera etapa, analizando los textos mencionados en lengua original para luego contrastarlos con las traducciones que las propias informantes realizaran. Esta tarea nos permitió observar cómo existen sentidos que aparecen en los textos originales y que luego se neutralizan o refuncionalizan en las traducciones. Desde nuestra perspectiva teórica acerca del análisis del discurso,¹ vimos como una necesidad, no sólo indagar la relación texto original/traducción, sino también texto original/interpretaciones. La primera de las relaciones fue focalizada desde un estricta postura etnolingüística y su abordaje se realizó a través de entrevistas con informantes altamente calificadas. La segunda respondió a una postura sociolingüística que nos permitió extraer conclusiones de un valor más general. Fue abordada a través de encuestas y entrevistas semiestructuradas aplicadas a una población de 150 mujeres tobas distribuidas en los cuatro asentamientos más importantes de la ciudad de Rosario: Empalme Graneros, Villa Banana, Cerrito y Comunidad Toba. Todas estas mujeres, a pesar de sus diversas edades, condiciones laborales, etc., eran individuos bilingües que tenían al toba como lengua materna. Las producciones discursivas de estas mujeres constituyeron nuestra fuente primaria de datos. Sin embargo, resultó altamente interesante analizar ciertas tópicas en textos producidos por los mujeres tobas del Chaco. Así acudimos a los textos recogidos en un informe de la OEA² que constituyeron nuestra fuente secundaria de datos.

El trabajo realizado a partir de las producciones en lengua original nos permitió, en modo general, vislumbrar la función de la *déxis* en el discurso materno, como elemento a través del cual se otorga "sentido" al



mundo exterior. Hemos podido notar, en nuestro trabajo dentro de familias, que siempre funciona el recurso de autoridad³ en relación con la voz de la mujer mayor (abuela o madre) a tal punto que, en algunos casos, aún hallándose las mujeres solas, era apelada esta voz de la madre o la abuela. Esta cuestión nos condujo a indagar la función de la lengua materna, las preferencias lingüísticas y las causas de las mismas y hemos podido notar que las mujeres más jóvenes presentan un mejor manejo del español. Esta situación varía de acuerdo con diversos factores: los años de residencia en la ciudad (a más años, mejor manejo del español), el grado de escolarización, y la práctica o no de migraciones al Chaco (debemos tener en cuenta que todas nuestras encuestadas tienen dos años de residencia continua en Rosario). En una de nuestras encuestas hemos intentado mirar el grado de conocimiento del español y del toba desde una perspectiva no "purista", sino relacionada con la propia percepción del manejo de estas dos lenguas.

1. Aproximación a la situación de la etnia toba en la ciudad de Rosario

En el contexto nacional, la etnia toba presenta una situación de marginación en relación con las demás culturas aborígenes, y entabla una relación conflictiva en el proceso de vinculación con los segmentos de la sociedad hegemónica con los que interactúa.

La etnia toba ocupaba, originariamente, un amplio hábitat que se extendía del norte de la provincia de Santa Fe hasta el Paraguay, y desde la línea formada por los ríos Paraguay y Paraná hasta los primeros contrafuertes de la Precordillera salteña. Este grupo, emparentado lingüística y culturalmente con los tobas bolivianos y paraguayos, constituye una de las variantes de las culturas recolectoras-cazadoras del Gran Chaco. Su organización tribal se encontraba segmentada en diferentes grupos locales que establecían nexos y alianzas entre sí mediante el intercambio de mujeres en el matrimonio, destacándose una exogamia de grupo local y una endogamia étnica.

Como señalan Vázquez, Bigot y Rodríguez,⁴ hacia 1911, el proyecto de alienación e incorporación de los aborígenes como mano de obra bara-



ta se consolida, por lo cual miembros de esta etnia se incorporan a un sistema de producción de subsistencia: cultivo de la tierra, explotación forestal, changas, etc. Sus patrones culturales tienden, en consecuencia, a modificarse en función de una cultura campesina, aunque, hasta la década del 50, los tobas continúan conservando una fuerte vinculación con sus patrones culturales tradicionales. La política del "blanco", tendió, sistemáticamente, a la destrucción de los modos de producción económico-socio-culturales, lo cual trajo como consecuencia un intento, por parte de los tobas, de explotar el minifundio. No obstante esto, en esta etnia, primó la continuación de la tradición recolectora-cazadora.

Durante fines de la década del 50 y principios de la del 60, se concreta un proceso migratorio que alcanza su grado máximo a fines de la segunda. Los aborígenes dejan su lugar de origen y se dirigen a las periferias de las principales ciudades, en donde el patrón de supervivencia será el trabajo a destajo. En un principio se concentran en Roque Sáenz Peña y Resistencia, en cuyos suburbios se instalan definitivamente hacia 1967. Ya para entonces, algunas familias habían migrado hacia el sur de Rosario y Buenos Aires, configurando verdaderas comunidades para comienzos de los 70. Estos asentamientos urbanos no terminan de romper definitivamente con los patrones tradicionales. Por un lado, la tendencia es readaptar los aspectos migratorios del ciclo anual de la cultura original y, por otro, elaborar una estrategia de supervivencia que pasa por la asimilación, mediante un nuevo sincretismo cultural, de las pautas culturales urbanas. Los tobas se ven sujetos, en estos centros urbanos, a la ineludible presión de la sociedad global cuyos esfuerzos se dirigen hacia su desculturación.

Durante estas dos últimas décadas, se acrecentaron las migraciones chaqueñas a Rosario y Buenos Aires. Entre las causas que pueden ser citadas figuran: la crisis de la industria algodonera, las inundaciones constantes y la consecuente devastación del campo. Las ciudades elegidas por los migrantes, sin embargo, no presentan reales posibilidades laborales, lo cual ocasiona un constante "ir y venir" de los miembros de esta etnia.

En nuestra ciudad, Rosario, se han formado nueve asentamientos en diferentes barrios periféricos. Los mayores son los de Villa Banana (37 familias) Cerrito (90 familias), Empalme Graneros (760 familias), y más recientemente, La Comunidad Toba (50 familias).



2. Los asentamientos

a) Empalme Graneros

Este asentamiento se halla delimitado por las calles Paso-Génova-Carrasco y vías del ferrocarril. En él pueden ser delineados tres sectores cuya distribución espacial es claramente definible ya que, como señalan los autores antes citados, "conforman tres núcleos sólidamente consolidados en los que opera un sistema de solidaridad y ayuda mutua inherente a cada uno de ellos".

- Un grupo de aproximadamente 8 años de asentamiento, integrado por migrantes del Chaco (Resistencia, Colonia Aborigen, Roque Sáenz Peña, Las Palmas).

- Un grupo constituido por migrantes rurales de zonas cercanas a Castelli y Miraflores (Chaco) al que se denomina "Las Moras".

- Un grupo de migrantes más recientes que provienen de zonas urbanas de Chaco.

Este asentamiento, ubicado, en gran parte sobre la canalización del Arroyo Ludueña, padece periódicas inundaciones.

La actitud de los vecinos es de rechazo hacia este grupo étnico puesto que, las constantes inundaciones y las malas condiciones de vida agudizan la aparición de enfermedades infectocontagiosas. Han llegado a organizarse movimientos vecinales en pro de la expulsión de los tobas.

b) Villa Banana

Se halla en la zona sudoeste de la ciudad de Rosario. Su nombre se debe a que ha sido constituido siguiendo la prolongada línea curva de las vías férreas del Ferrocarril General Belgrano.

Este asentamiento es más antiguo que Empalme Graneros (algunos de sus habitantes llevan 20 años en la ciudad). A diferencia del asentamiento de Empalme Graneros, Villa Banana se caracteriza por contar con trabajadores asalariados (generalmente se trata de obreros que trabajan en la recolección de basura), por lo cual la incidencia de migrantes golondrinas es mucho más baja.

La vivienda, en este asentamiento, es menos precaria que la de Empalme Graneros.



c) Comunidad Toba

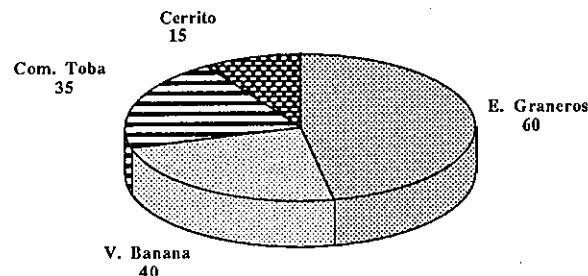
Durante el transcurso de 1991, se inauguró esta comunidad que se halla en terrenos adquiridos al Ferrocarril al sudoeste de la ciudad. Las 22 hectáreas con las que cuenta, se delimitan por la Av. Provincias Unidas y Circunvalación-Felipe Moré y calle 1917. El proyecto, impulsado por una entidad autárquica de la Municipalidad, el Servicio Público de la Vivienda, consta de dos etapas (de las cuales se cumplió la primera) en las que se preveía la construcción de unas primeras 52 viviendas para luego extender el número a 354. Estas viviendas, construídas, paradójicamente, sin la participación de los propios tobas (la gran mayoría de ellos trabajan en la construcción), son viviendas standard con una cocina comedor y dos dormitorios. Se ha tomado la precaución de dejar un sector de terreno libre en cada una de ellas a fin de que sus habitantes puedan realizar una mínima plantación. En la actualidad, este grupo, conjuntamente con algunos miembros de la Escuela de Antropología (Universidad Nacional de Rosario) se hallan redactando un peñitorio a las autoridades municipales que incluye la extensión del recorrido de las líneas de colectivos hasta el sector ocupado por La Comunidad, y la construcción de una escuela y un centro asistencial en el barrio.



II. Situación de las mujeres encuestadas

Hemos realizado nuestra labor de campo sobre un universo de 150 mujeres distribuídas del siguiente modo en los distintos asentamientos:

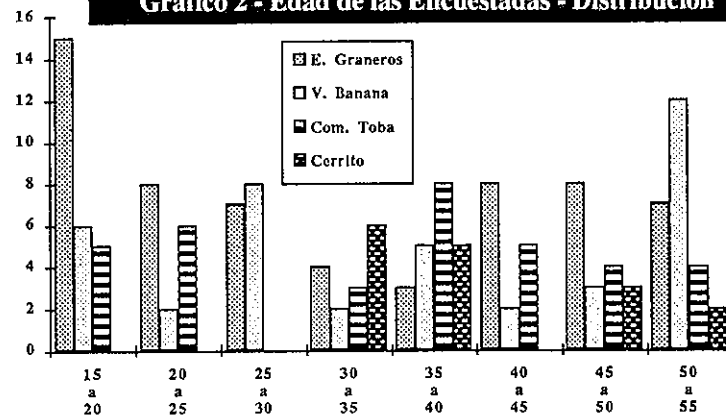
Gráfico 1 - Encuestadas - Distribución



Para la descripción de este universo, hemos considerado las variables de edad y ocupación.

En cuanto a la edad, circunscribimos grupos de 15 a 20 años, de 20 a 25 años, de 25 a 30 años, de 30 a 35 años, de 35 a 40 años, de 40 a 45 años, de 45 a 50 años y de 50 a 55 años. Efectuamos un gráfico que muestra la distribución por edades de las encuestadas en los diversos asentamientos:

Gráfico 2 - Edad de las Encuestadas - Distribución



En cuanto a la situación laboral, ha resultado sumamente interesante delinear al ámbito considerado como trabajo. Sobre un total de 150 encuestadas, 58 respondieron que no trabajaban (a pesar de realizar todas las tareas domésticas dentro del hogar). El servicio doméstico (48 casos) y la costura en talleres (3 casos), únicas labores realizadas "fuera de la casa", fueron consideradas como trabajo. La labor de lavado "para afuera" (28 casos), la realización de artesanías (8 casos) y el desempeño como informantes (4 casos), a pesar de realizarse en el marco del hogar, fueron percibidos como trabajo en tanto producían un ingreso de dinero al mismo. La noción de trabajo está directamente ligada con el producir ingresos económicos regulares para la familia. Quizás la prueba más elocuente sea la de las cuatro mujeres que se desempeñaron como informantes de referencia y que perciben, desde hace varios años y regularmente, una paga por su labor. Las demás mujeres, aunque también cumplieron con esta labor y recibieron una paga, no consideraron su accionar en términos de trabajo. Lo mismo ocurre con la producción de artesanía. No se trata de que sólo ocho mujeres sean artesanas, de hecho la mayoría realizan esta tarea aunque en forma ocasional, pero sólo las que habitualmente efectúan esta labor y ganan regularmente dinero por ello la consideran trabajo.

En líneas generales, podemos ver una delimitación del campo de trabajo al ámbito del hogar, sólo 51 mujeres de las 150 encuestadas realizan tareas que le exigen un desplazamiento de sus hogares.

1. Mujer y comunicación: la utilización del toba y del español en las relaciones inter e intraétnicas

Como punto de partida para nuestra investigación hemos considerado el lugar que ocupa el discurso de las mujeres tobas en ciertos aspectos de su vida de relación. El discurso, en tanto proceso que pone en funcionamiento a la lengua (a la que definimos como un sistema de signos cuyas funciones básicas son la de simbolizar lo que una etnia considera como real y comunica), involucra la problemática del uso de la lengua. En nuestra investigación, no debemos olvidar que se ha trabajado con individuos bilingües cuya lengua materna es el



toba. Por ello consideramos necesario hacer mención a un reciente informe acerca del bilingüismo, en general, que efectuaran los miembros del Centro de Estudios en Ciencias Etnolingüísticas y Antropología Sociocultural, que arroja los siguientes porcentajes (datos discriminados por sexo, correspondientes a Villa Banana y un sector de Empalme Graneros, Las Moras)

a) Villa Banana

- 81 % de varones bilingües
- 65 % de mujeres bilingües

b) Las Moras

- 79 % de varones bilingües
- 51 % de mujeres bilingües.

Como podrá observarse, el porcentaje general indica que son más los varones que manejan el español que las mujeres. Esto se debe a que son los varones tobas los que tienen un mayor grado de contacto con los segmentos de la sociedad regional, en tanto que las mujeres tienden a permanecer en sus hogares o, si trabajan fuera de ellos, lo hacen pocas horas y en tareas domésticas.

Otra cuestión a tener en cuenta es la residencia. En Villa Banana encontramos mayor porcentaje de bilingües (tanto mujeres como varones) puesto que se trata del más antiguo de los asentamientos. En Las Moras, el sector de Empalme Graneros que presenta migrantes más recientes y casi todos ellos golondrinas, es decir, se trata de individuos que utilizan más el toba que el español como medio de comunicación. Otro factor que debería anotarse es el hecho del lugar de origen. Villa Banana está constituido por migrantes originarios de zonas periurbanas o urbanas de Chaco, preferentemente, en tanto que los migrantes de Las Moras provienen de zonas rurales. La cercanía a un centro urbano determina un mejor manejo del español, cosa que no ocurre con los migrantes originarios de zonas rurales. No contamos con datos generales de los otros asentamientos.

Hemos podido notar que las mujeres con mejor manejo del español son aquellas más jóvenes, con mayor residencia en la ciudad y con más alto nivel de escolarización. Otro factor que pareció insidrar en este punto es su actuación social: presentan mejor manejo del español aquellas mu-



eres que asisten asiduamente al "culto" y realizan tareas relacionadas con su práctica religiosa, como así también aquéllas que trabajan fuera de su hogar.

Desde una perspectiva lingüística realista, nos resultó fundamental indagar las preferencias lingüísticas y sus causas. Este punto arroja, de algún modo, luz acerca de la utilización del código lingüístico no sólo como sistema simbólico, sino como medio de comunicación inter e intraétnico: el privilegiar uno u otro código pone en funcionamiento diversos anhelos y expectativas sociales. En el caso del español (total de 41 casos) podemos mencionar el deseo de una mejor interacción con el resto de la sociedad (17 casos), de aprender a leer (12 casos), de lograr un mejor nivel educativo (16 casos). Entre las causas de la preferencia por el toba hallamos, sobre un total de 67 casos: el deseo de no perder la propia historia (45 casos), de conocer y poder manejar los saberes impartidos por la abuela (19 casos entre las más jóvenes).

En cuanto a la utilización de las lenguas en las relaciones intraétnicas, un 58 % de las mujeres prefiere comunicarse con sus maridos y sus hijos en toba. Las de mayor edad prefieren hacerlo con sus compañeros e hijos; algunas de las más jóvenes prefieren hacerlo sólo con su pareja, pero no con los hijos.

Un 22 % de las mujeres estimó como preferible para la comunicación intraétnica el español. En estos casos hemos podido detectar que, a pesar de tratarse de individuos bilingües, existe un fuerte sentimiento de "vergüenza cultural"⁵ que conlleva a una percepción sobrevalorizada del español. Estas mujeres opinan que "mejor la castilla, así los chicos no sufre", "yo no hablo la idioma con mis hijos para que aprendan la castilla. La castilla, bueno, mejor en la escuela", "la castilla mejor, sabe más". Un 20% no se problematiza excesivamente acerca del rol que cumple la lengua (materna o no) como instrumento de comunicación. Hemos notado en ellas un constante ir y venir de un sistema referencial al otro: comienzan su enunciado en toba, por ejemplo y lo terminan en español, o utilizan conectores del español en el discurso en toba, o bien utilizan vocablos españoles en el discurso toba o viceversa.

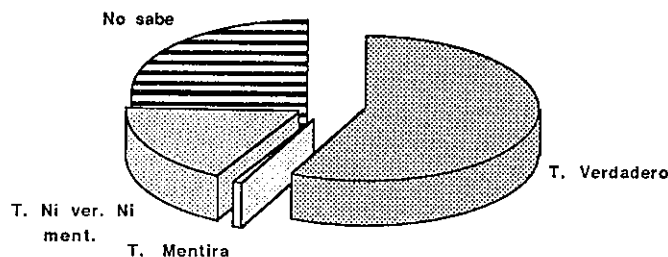


III. Las voces femeninas

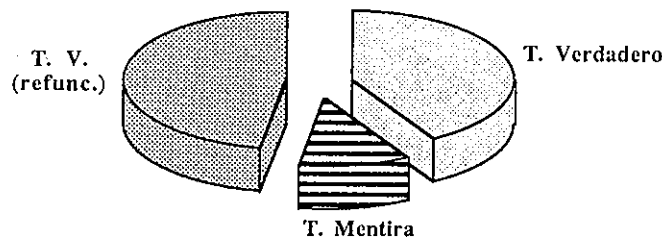
Para iniciar nuestro análisis del discurso de las mujeres tobas hemos tomado el concepto de "voces" desde la perspectiva de la polifonía baktiniana. El discurso, en tanto fenómeno, implica el entrecruzamiento de diversas voces, por lo cual un texto (entendemos por texto al producto del proceso discursivo⁶) se constituye como "trama", como un "tejido" en el que podemos, en tanto intérpretes, marcar diversos "senderos" de significación a los que Veyne⁷ designa como "sinapsis".

La producción de discurso, desde nuestra perspectiva, se liga con el generativismo lingüístico y cultural mientras el sujeto se comporta sobre una doble impronta: la de heredar y modificar su lengua y su cultura. Esta interacción herencia/modificación, se pone de manifiesto a través de diversos códigos entre los cuales, cabe destacar al de la lengua como "interpretante" de cualquier otro.⁸ El sujeto, en tanto ser-en-la-cultura, produce y recibe "mensajes" ligados con los contenidos de su cultura, su grupo social y su particular inscripción en un grupo familiar. Producción y recepción son dos fenómenos que otorgan "sentido" al mundo exterior, entendido como un "no yo".⁹ El concepto de discurso femenino involucra un peculiar y diferencial otorgamiento de sentido. Las voces femeninas, como señala Cordeu¹⁰ pueden caer en la hégida de la anticultura¹¹, lo cual nos condujo a conceptualizar el discurso femenino como un "discurso marginal".¹² Esta noción de "marginal" como opuesto a "standard" nos inspiró en la postulación de redes de verosimilitud, entendiendo por tales, a las significaciones que aparecen como "creíbles" a partir de una construcción discursiva x. Hemos podido obtener ciertos datos relevantes a partir de nuestras encuestas en relación con el grado de reconocimiento y de verosimilitud adjudicado a los tres textos trabajados.



Gráfico 3 - Verosimilitud

Rezo de recolección, traducción libre del informante
 “Se pide a la planta sacarle las raíces, las hojas para proteger al nieto”.



nosgoj, versión castellana

“Había una vez un señor que tenía una mujer y tenía dos hijos y se fueron al monte a mariscas y cuando fueron y el marido subió y bajaron, bajaron unas cuantas cotorritas y mientras las cotorritas lo bajaban, ellos los iban desplumando y a medida que los iban desplumando ella los iba comiendo y cuando se bajó el tipo y vio que la mujer se comió todos las cotorritas y lo único que encontró ahí, las plumas y el marido no sabía qué hacer y cuando se fue a la casa y le dijo a los hijos, los despertó de ahí y los mandó a la casa de la abuela no sabía qué hacer, entonces tuvo que recurrir a un piogonák. Y éste no. Yo no sé si lo habrá curado pero la mujer cada vez quería comer, quería comer más carne cruda. Y a medida que iba comiendo le iban creciendo las uñas. Eso es, no sé lo que había tenido, pero la cuestión es que es la enfermedad (la menstruación)”.



Mito toba sobre el origen de las mujeres, *Pigém lasé*

Este mito fue recogido por Fernández Güizzetti y Bigot, publicado en *Latin American Indian Literatures*, University of Pittsburg, 1983. El análisis de los lexemas nominales fue realizado por el Lic. Rodolfo Raúl, Hachén. “pigém lasé: las que proceden de cielo. Mito qóm, (toba) acerca del origen de las mujeres y la humanización de los machos. Análisis en busca de la relación lengua/cultura”.

Traducción libre del informante

“Las primeras mujeres vinieron de arriba, eran del cielo. Tenían una cuerda por la cual ellas descendían hasta llegar a tierra. Los machos eran cazadores y pescadores, ellos dejaban preparados sus sábalos asados encima de sus respectivos lugares. De pronto, al mediodía, las mujeres llegaban de arriba y comían los asados. Cuando después de un rato venían los machos, no encontraban los asados. Ignorando cómo habían desaparecido, decidieron designar al loro para que cuidara la comida. De nuevo, al mediodía, iban aproximándose las mujeres y cuando el loro intentó dar la alarma las mujeres le arrojaron tierra en la boca, de esta manera no pudo avisar. Así, cuando llegaron los otros machos, el loro les hizo saber, avergonzado, lo sucedido. Al día siguiente el cuervo fue designado guardián, y como tenía un cuchillo filoso dejó que las mujeres descendieran y comieran, cuando ya estaban por subir, entonces, cortó la soga. Sucedió entonces que muchas mujeres no sólo cayeron en tierra, sino que traspasaron la superficie para llegar al submundo. Cuando, luego, llegaron los machos, el cuervo informó acerca de lo sucedido y ellos escarbaron la tierra para buscar a las mujeres que estaban en el submundo. Entonces le sucedió al tatú bolita que, cuando encontraba una mujer, los otros se la quitaban una y otra vez. Siempre le sucedía lo mismo hasta llegar a la última mujer, a la cual el tatú bolita arañó en el ojo para dejarla tuerta. Y como ella quedó sin ojo de allí en más los otros machos no intentaron quitársela. Sucedió entonces, que al zorro se le despertó el celo y quería mantener relaciones sexuales con una mujer, pero ocurría que la vagina de esa mujer tenía dientes, con los cuales mordió el pene del zorro y se lo tragó. El zorro seguía sintiendo ansiedad por la mujer, pero por aquel entonces todas las vaginas de las mujeres tenían dientes, por ello, el zorro después que lo mordieron, y como quería tener relaciones sexuales con el pene que le habían comido a mordiscones, después, entonces, se hizo un pene de hueso.

“Ello fue así en el comienzo. Y sucedió que a una mujer que estaba abierta de piernas mostrando su vagina los machos le arrojaron piedras al pubis: así se le cayeron todos los dientes y simultáneamente los perdieron todas sus compañeras. De allí en más pudieron tener relaciones sexuales mujeres y machos. El tatú bolita se quedó con la tuerta, que por ello los otros machos la habían despreciado. Y, entonces, así fue el comienzo de la humanidad, y entonces, el género humano tuvo el don del habla”.



Estos porcentajes nos indican hasta que punto los contenidos de la cultura vernácula en el día de hoy, y en un contexto (otro, el urbano) continúan presentes. Por supuesto, el grado de conocimiento que las encuestadas tenían de los mismos varió en cada caso particular. Lo que hallamos como constante es que la referencia al conocimiento de los mismos operaba casi siempre con la intermediación del recurso de autoridad: el conocimiento no era referido como propio (yo conozco la historia) sino como proveniente de otro. Hemos ligado esto a la característica eminentemente oral de la cultura toba en la que oposición oralidad/escritura genera una percepción (otra) del referente y una valoración especial de los sujetos enunciadores. Así, en esta cultura se estima muy en especial a los ancianos y ancianas por su saber, pues ellos son los depositarios de los textos. Así surgió una oposición: los texto referidos al yo/texto y los referidos a otro-recurso de autoridad. En el primer grupo, en líneas generales, hallamos al rezo de recolección y en el segundo al *pigém lasé* y *nsogoj*.

El recurso de autoridad puede ser detectado lingüísticamente por la aparición de construcciones del tipo de “a mí me contaron”, “una vuelta una anciana me dijo”, “esa historia sabía mi agüela”. En todos los casos el enunciadore¹³ se hace explícito. Puede tratarse de la abuela, la madre, el abuelo, una anciana, un anciano. El sujeto agente del conocimiento, en estos casos, resulta el otro y, en muchos de ellos, las encuestadas se situaron como receptoras del mismo (“me contó”, “me dijo”).

En el rezo de recolección, sobre 41 casos, 15 fueron adjudicados a la madre; 8 a una anciana curandera; 12 a la abuela; 4 a una vecina y 2 sin especificar. En todos ellos podemos notar que el recurso de autoridad se relaciona con enunciadores más cercanos (madre, vecina, curandera) que, en definitiva serían aquéllos que transmiten un saber de tipo doméstico, saber que, por otra parte, sólo fue adjudicado a mujeres.

En el caso del *pigém lasé*, sobre 133 casos, hallamos que 57 adjudicaron la narración a “los antiguos”. Esta categoría implica un proto-enunciador que puede ser interpretado en término de “los enunciadores de nuestra cultura”. 21 casos hicieron referencia a “los abuelos”. Es interesante notar que el proto-enunciador arcaico, pasa a convertirse, en estos casos, en alguien más próximo (los abuelos) sin embargo, a diferencia de los textos como el rezo y el *nsogoj*, no aparece claramente discriminado el sexo del poseedor de este conocimiento. Sólo 9 mujeres adjudicaron la narración al abuelo y 5 a la abuela. 28, lo hicieron referido a una “ancia-



na”. Sólo 2 lo refirieron a la madre y en 48 casos no se discriminó el enunciador.

En cuanto al *nsogoj*, hallamos que sobre 128 casos, a diferencia del *pigém lasé*, sólo 17 adjudicaron la narración a los antiguos, 45 lo hicieron referido por la abuela; 31 por la madre; 22 por una anciana y 13 no especificaron enunciador. En este grupo, hallamos, en general, una alta insidencia de enunciadores femeninos y, como ya señaláramos, “los antiguos” no revisten rasgos particulares de sexo. Los 13 casos en que no se especificó enunciador han sido elaborados sobre la impronta del indefinido “se sabe que”, lo cual, de algún modo, presupone que el auditor conoce la historia y los tabúes que en ella se refieren. De algún modo, se “da por sentado” que eso sucede así.

1. Mujer y vida cotidiana: el rezo de recolección

Antes de iniciar nuestro análisis del rezo de recolección intentaremos situar a nuestros lectores en el contexto general de enunciación del mismo. Como ya señaláramos, todo texto es el producto de un proceso (el proceso discursivo) que presupone la configuración de “redes significativas”. En este enunciar, que implica una práctica concreta sobre el mundo, la mujer aparece como un nexo otorgante de significación. Aún hoy, en un contexto urbano, nuestras informantes han adjudicado a la mujer toba un rol ligado con la cultura originariamente recolectora-cazadora en la que las tareas femeninas prioritarias resultaban la recolección de frutos y la ulterior elaboración de los mismos con fines alimenticios, rituales o medicinales. Sin embargo, es de destacar el hecho de que el rezo sea pronunciado por las mujeres (no existe prohibición para que lo hagan los varones) ya que esta particularidad se relaciona no sólo con la recolección, sino también, y más profundamente, con la percepción que en la cultura toba se tiene de la relación mujer/niño. Durante los cuatro primeros años de vida, los niños tobas se hallan bajo el exclusivo cuidado de las mujeres. Esto, que permanece vigente en el contexto urbano de la ciudad de Rosario, ocasiona grandes dificultades a las mujeres para su interacción con los segmentos de la sociedad regional, sobre todo, en lo que se refiere a su inserción laboral. Las diversas entrevistas con nuestras informantes en Rosario, nos han



permitido detectar una suerte de "lástima" frente a la necesidad de las mujeres con hijos pequeños de trabajar, pues se considera que la desprotección acarrea graves problemas en los niños. Abundan, al respecto, narraciones trágicas de chicos quemados en un incendio en la casilla por ausencia de la madre, o de pérdida de niños y, aun más lejos, se le adjudica a este "abandono" de los niños, la causa de posteriores actitudes delictivas en los adolescentes y los jóvenes. Esta valoración negativa del trabajo femenino no sólo recae sobre las mujeres tobas, sino también sobre las criollas que habitan en la misma villa. Por lo general son ellas, "las otras", las que padecen estos problemas puesto que sus maridos presentan generalmente cuadros de alcoholismo que derivan en situaciones de abandono familiar. Por ello, estas mujeres se ven "obligadas" a trabajar y abandonar a su familia. En consecuencia, las mujeres tobas no participan en el mercado laboral sino a través de trabajos considerados como reproductivos. La labor que, preferentemente se escoge es la de "lavar para afuera", tarea que efectúan en sus propias casas, o realizar trabajos domésticos por hora. Resulta interesante notar que organizan una compleja estructura de horarios que permite la presencia de una mujer siempre en la casa a fin de cuidar de los niños.

Los niños se hallan al cuidado de la madre o la abuela. Por lo general, siempre que se halle presente la abuela, la madre ocupa un rol de escucha atenta respecto de los consejos de su madre. En la cultura toba, quizás como consecuencia de su carácter oral, siempre se privilegia la palabra de los mayores: la adultez y la ancianidad son valoradas positivamente pues indican no el deterioro (como en nuestra cultura) sino la sabiduría que da la experiencia.

En este contexto el rol fundamental de las mujeres se centra en la transmisión de saberes que implican una práctica concreta sobre el mundo por lo cual, la mujer toba devendría no sólo un agente enunciativo, sino también un agente capaz de operar sobre el mundo, capaz de apropiarse de los objetos de "la naturaleza" y trabajar con ellos.

El análisis de discursos relevantes que nos propusiéramos nos condujo a tomar la versión original del texto y la traducción ofrecida por nuestra informante de referencia. La traducción de un discurso de una lengua a otra no implica simplemente una traducción biunívoca término a término (puesto que las lenguas no son nomenclaturas) sino el pasaje de un sistema referencial, culturalmente pautado, a otro sistema referencial.



Cuando nuestra informante traduce intenta hacernos comprender a nosotros, representantes del "otro", su cosmovisión de tal manera que pueda resultar accesible para nuestra mentalidad. Se produce, en tal sentido, una interpretación del discurso original conforme a los patrones del receptor, en este caso, el investigador.¹⁴

Para llevar a cabo nuestra tarea de contrastar discursos hemos optado por centrarnos en cuestiones medulares que permiten atizar cómo se traducen globalmente los referentes psicoculturales de una lengua a otra, tarea que se impone como un comienzo para la ulterior indagación de las diversas interpretaciones otorgadas al texto. Las relaciones entabladas entre el texto original, la traducción y las interpretaciones nos permitieron pesquisar de qué modo un sujeto se posesiona frente al mundo.¹⁵ Desde esta perspectiva, la lingüística (concebida en un sentido amplio) incorporada al más vasto ámbito de la semiótica, se erigirá en un instrumento útil para indagar los aspectos encubiertos del pensar real y para interpretar los fenómenos extralingüísticos (sociales, psicológicos y culturales) implicados en toda conformación discursiva.

El estudio semiolingüístico propuesto para el análisis del discurso opera en un doble sentido: describiendo los aspectos del pensamiento descubierto de una etnia e indagando, a través del estudio de las estructuras lingüísticas y de su relación con el referente pautado según la cultura, los aspectos encubiertos del pensamiento. Expondremos, ahora, nuestro análisis de este rezo de recolección y su traducción al español.

a-La construcción de un ámbito dialogal

La versión qóm de este rezo se erige como un diálogo en el que aparece claramente un *locutor* y un *alocutorio*.¹⁶

El *locutor*, responsable del enunciado, se gramaticaliza a través de la flexión verbal en las proformas correspondientes al hablante singular.

Los verbos a los que aludimos son:

sakoná
ajim —> sowén
sagotaiké

hablante singular (sujeto gramatical optativizado)

Pro. hablante singular: sa-/so-



Su presencia se hace notoria, además, en el proponente: i- (prefijo proponente hablante singular) del lexema: iwál (nieta) y en la especificación de éste: jalé/jalék (proponente:i-).

En el mundo culturado de los qóm, la mayor parte de las raíces nominales co-ocurren con proponentes, de lo que inferimos que en el pensamiento qóm, a diferencia del pensamiento occidental, un objeto no es simplemente un objeto, sino un objeto para alguien¹⁷ y existe la noción de la existencia de objetos no poseídos por el ser humano, se trata de aquéllos cuyos dueños están más allá del poder del hombre. Esto nos llevará a postular un esquema en que:

- un *locutor* se dirige a un *alocutorio* a fin de obtener algo para alguien relacionado en un carácter de posesión con el locutor (en este caso, el nieta). Cabe destacar, que, si bien el alocutorio es la planta, el verdadero *destinatario* de este rezo o súplica, es su dueño, nowét¹⁸ quien, teniendo en su mano la posibilidad del castigo, permitirá la práctica de sacar las hojas de la planta atendiendo a su uso específico. Podemos vislumbrar esto en la organización de la C13 cuyos funcionemas son:

Suj (optativizado): ajim

Pred: sagotaike

Obj1: lqoláq

Obj2: ñi iwál (jalé/jalék)

No obstante, retomando el pensamiento de Bigot y Vázquez, debemos considerar que en pensar toba, en una primera etapa, antes de operarse el sincretismo con la cultura cristiana, el mundo culturado es percibido como un *ecosistema* en el cual no existe diferenciación entre lo sagrado y lo profano, dicotomía instaurada a partir de la relectura de la propia cultura realizada desde el cristianismo.

En la versión española, el objeto "nieta" no aparece como poseído, ni siquiera a través de una construcción de frase nominal, adjetivo posesivo + sustantivo, simplemente se alude "al nieta", tampoco especificado como varón o mujer, como ocurre en la versión qóm. De aquí podemos deducir que cuando la informante traduce al español no pertiniza como relevantes en este universo psicocultural la posesión, ni el sexo del objeto, cuestiones fundamentales en su cosmovisión. De alguna manera, la informante capta esa capacidad neutralizadora de la oposición de género en español a través del uso de las formas masculinas.

Resulta interesante notar las diferencias entre las traducciones inter-



lineales y la traducción final del informante. En las primeras, nuestra informante traduce iwál como mi nieta. Debemos considerar que se trata de una informante altamente calificada y con años de trabajo en la labor de relevamiento. Enfrentada ante una "palabra suelta" nos hace patente la posesión del objeto, sin embargo, cuando se trata de traducir ese objeto en un contexto de mayor complejidad, como es el texto, actúa neutralizando el carácter de "posesión" del objeto. Esto nos conduce a reafirmar la opinión de Benveniste para quien lo que se traduce de una lengua a otra no son los semiotismos sino los semantismos puesto que, más allá del nivel de la frase (último nivel lingüístico para este autor) la lengua se define no sólo como sistema de signos, sino como instrumento de comunicación. De este modo, la informante, al traducir el texto, y en un contexto discursivo marcado por la comunicación interétnica, nos comunica aquello que, inconcientemente, concibe como pertinente para nuestra cosmovisión, aunque, de hecho, en la suya podamos hallar rasgos de mayor complejidad y riqueza.

Estas cuestiones deben orientarnos en la rigurosidad que exige el relevamiento y análisis de textos pertenecientes a otras culturas. De aquí que la semiolingüística se erija en una ciencia instrumental capaz de incarnos cómo observar, a partir del estudio de los elementos concientes, aquellos contenidos inconcientes subyacentes en las estructuras lingüísticas.

En cuanto a la presencia explícita del *locutor*, hallamos en la traducción española la ausencia de un yo enunciativo en pro de la aparición de una forma pasiva: "Se pide a la planta ..."

La presencia de un rasgo "pasivo" en la frase verbal "se pide" nos puede conducir a inferir que el carácter netamente *activo* del texto original qóm en el que el decir está acompañado por el actuar sobre un objeto del mundo (en este caso, la planta a la que se alude a través del lexema personal correspondiente al oyente singular -am-), se troca, en la traducción al español, de tal manera que la informante parece querer comunicarnos, implícitamente, una imposibilidad de diálogo con los objetos del mundo natural. La planta, en el texto qóm, es un interlocutor, lo que en nuestra lengua se especificaría por un vocativo. Sin embargo, en la traducción, hallamos la presencia de este interlocutor convertido en un objeto, "se pide a la *planta*" (OB). La traducción de una lengua a la otra (y de una cosmovisión a otra) presupone la licuefacción de un ámbito dialo-



gal en el que un interlocutor (la planta-versión española; am-versión qóm) se desujativiza para convertirse en un él (la no-persona gramatical para Benveniste).

Esto implica un conocimiento, por parte de la informante, de los valores adjudicados a tales objetos por el pensar occidental. Nuevamente, encontramos que la informante traduce conforme al contexto comunicativo de relación interétnica en que se ve actuando.

Otro elemento a tener en cuenta es el carácter oral de la cultura toba. Esto podría resultar relevante cuando contrastamos el texto qóm y su traducción. En el primero, la lógica hilativa es propia de la oralidad (yuxtaposición asindética, iteración), mientras que en el segundo, se trata de una versión más atendida a la lógica de la escritura. Aunque nos halláramos con nuestra informante en un contexto de comunicación oral, tal vez en ella haya jugado la valoración altamente positiva que en nuestra cultura se da a la escritura para la transmisión de contenidos. Evidentemente, el rezo aquí analizado constituye un texto sumamente importante para la cultura qóm, pues se relaciona íntimamente con lo sagrado. Podríamos arriesgar, al respecto, que este carácter relevante se traduce en una lógica que, en la cultura del auditor ocasional (el investigador, en este caso) también revista este carácter y por ello se escoja una organización textual próxima a la de la escritura.

b-La deixis

En el mundo culturado de los qóm, la deixis adquiere una vital importancia e implica la referencialización de los objetos y de los procesos en el espacio.

En el caso particular de este rezo, tomaremos como elemento a estudiar al déctico ñi.¹⁹

Como hemos visto en el análisis de los funcionemas de cláusula, dicho déctico se encuentra en una frase nominal: ñi iwál jalé/jalék

En tanto modificador de los núcleos de la frase (iwál, jalé/jalék), transfiere sus semas propios a dicho lexemas.

Es interesante demostrar cómo funciona esta transferencia de rasgos. Como nuestra unidad de análisis, en este punto, es el texto, sugerimos a nuestra informante una permuta lexical: trocar el déctico ñi por el déctico qa (invisible). La informante nos comunicó que si utilizáramos tal déctico, el rezo carecía de eficacia, pues no se hacía presente en él al



nieto. Es decir, el nieto (varón o mujer) se volvía invisible para el enunciador y no sólo para él, sino también para el alocutario y el destinatario (nowét).

Al ámbito dialogal al que nos referíamos este nieto “es traído” a través de un elemento gramatical: la deixis.

En la versión española, el nieto se gramaticaliza en una estructura recursiva: “Se pide a la planta sacarle. . . para <proteger al nieto>” (OB).

El nieto, en dicha estructura, es un objeto. Resulta interesante cómo el carácter de “presencia” (transferido a iwál por el déctico ñi) que permitía (como hemos visto en la oposición ñi/qa) la eficacia protectora del rezo, de alguna manera se traduce a través de un elemento lexical (“proteger”).

Las entrevistas semiestructuradas que mantuviéramos con las mujeres tobas nos permitieron detectar el máximo grado de conocimiento de este texto. Como ya señaláramos, la utilización de plantas con fines medicinales, curativo o mágicos presenta una alta incidencia. Las mujeres reconcen poner en práctica la confección del amuleto protector y cumplir con el rezo en un 100 %. Por lo general, en las más jóvenes, el valor adjudicado al amuleto es el de “vacuna”²⁰, lo que constituye una reelaboración desde la lógica de la medicina doksé del carácter protector del amuleto.

En cuanto a la utilización de la lengua materna para la formulación del rezo, hallamos que en un 87% el rezo era pronunciado en toba y del resto las opiniones fueron diversas: algunas mujeres pensaban que podía ser hecho en castellano y otras, que era indistinto efectuarlo en una u otra lengua.

Indagando el por qué catalogar de “rezo” a este tipo de texto, la respuesta general respondió, desde nuestra perspectiva interpretativa, a un fenómeno de sincretismo cultural con el cristianismo. Es notable el hecho de haber podido recabar en ningún caso, una designación toba para este tipo de texto. Las mujeres tobas se reconocen como “de cultura toba y de religión cristiana” en un muy alto porcentaje.



2. Concepción mítica de la mujer: su referencialización espacio temporal

En el mito *pigém lasé* el referente “mujer” se halla directamente asociado con la deixis espacial. Esta coordenada resulta una forma básica de pensar a través de la cual la mujer toba comprenderá y hará comprensible el mundo, a la vez que actúa como punto de referencia para situar al actante discursivo “mujer”.

En el texto toba, los deícticos se organizan en tres series básicas:

a-Los deícticos y su referencia a las mujeres (o a elementos que, a modo de metonimia, las simbolizan).

b-Los deícticos y su referencia a los machos (o a elementos que, metonímicamente, los referencian).

c-Los deícticos y su relación con un otro.

a. Los deícticos y su referencia a las mujeres (o a elementos que metonímicamente las simbolizan)

En este caso, los deícticos aparecen generando relaciones de lejanía, enfrentamiento, cercanía, o cercanía/lejanía en las diversas secuencias.

- Deícticos que marcan la lejanía del referente “mujer”

Secuencia 1: som waw? cigiñí alpí.

Cabe destacar que sólo en esta primera secuencia, las mujeres (alpí) son referenciadas como primeras (waw?cigiñí), lo que las ubica en un tiempo *mítico*.

Secuencia 2: sóm alpí

Secuencia 3:

En esta secuencia hallamos un juego entre dos deícticos: nam/qa que no aparecen referidos directamente a las mujeres sino que especifican el tipo de proceso ejecutado por las mismas: el ir y venir, el subir y bajar, aparecer y desaparecer. En tal sentido, “nam” indica un proceso que se acerca al yo enunciador, en tanto que “qa” es utilizado para referenciar la desaparición de este proceso, desaparición que conlleva a la pérdida de la visualización de las mujeres.

Secuencia 4: asóm alpí



Secuencia 13:

En esta secuencia aparece un elemento que simboliza el alejarse de los machos y marca la noción de *último*. Se trata de la “última mujer” que se aleja: “asóm páatik alpí”.

- Deícticos que sirven para indicar un enfrentamiento.

Secuencia 7:

En esta secuencia aparecen enfrentadas las mujeres con los machos. Las primeras son referenciadas como alejándose del yo enunciador: “som alpí”, en tanto que los machos presentan una actitud de enfrentamiento ante las mujeres gramaticalizada a través del deíctico *da*.

Secuencia 11:

En esta secuencia se produce una primera referencialización de las mujeres (hasta el momento simbolizadas como un conjunto en el que no se discriminan individuos particulares, como, en cambio, ocurre en el recorte del universo de los machos) en la cercanía: “nam alpí”.

- Deícticos que marcan la cercanía del referente “mujer”

Secuencia 17:

Reproducimos, a fin de facilitar la lectura, esta secuencia:

17. qá	qá	anám	nacé
eso (invisible)	ésa	(acercándose)	y entonces

anám	logoqté	anám	aló
eso (acercándose)	vaginas	ésas (acercándose)	mujer

anám	logoqté	anám	aló
eso (acercándose)	vaginas	ésas (acercándose)	mujer

wó?ói	ná	l?wé nací	inaigí
tienen	eso (acercándose)	dientes	entonces
(lo) mordieron			

nací	iarbó	sóm	logo?set
entonces	quería	eso (alejándose)	pene



qanálík	qainaigí
(que) le comieron	(le) mordieron

La secuencia se inicia con un deíctico que marca invisibilidad: qa. Seguidamente encontramos un deíctico de cercanía (aná) que nos trae al discurso al referente "aló" que, aunque no explícitamente enunciado, resulta fácilmente reponible en el deíctico marcado por sexo femenino, deíctico que se refiere a la secuencia anterior en la hilación discursiva. Luego podemos leer una especificación del qa, una vez que se hace presente el elemento que, metonímicamente, simbolizará a las mujeres: "aná logoqté" ("esas vaginas"). Lo desconocido (qa) no visible, se hace por fin presente como especificación de las mujeres. A partir de entonces, este elemento metonímico exigirá la presencia de otra metonimia que simbolice a los machos. Es así que surge el elemento "logó?set" (pene)

La relación entre ambos elementos (logoqté y logó?set) se ve obstaculizada por el elemento !?wé (dientes) que aparecen referenciados en una relación de cercanía: na !? wwé. Como vemos, en este mito se ve reflejada la arcaica creencia en la existencia de "vaginas dentadas" que, tanto psicólogos como antropólogos reconocen propia de muy diversas culturas.

Dicho elemento opera el alejamiento de los machos, simboliza dos por el elemento metonímico: "som logó?set".

Lo que se aleja es el "pene", no el macho. En cambio, podríamos observar que en esta secuencia, inmediatamente seguida a la aparición de la metonimia de las "vaginas" aparece enunciada la cercanía de la mujer: "aná aló".

Secuencia 20:

20. qá	nacé	asóm	aló
eso (invisible)	y entonces	ésa (alejándose)	mujer
iawát?tagí	na	!?kásák	
(que) estaba abierta (en) eso	(acercándose)	vagina	
qá	nacé	qaiasagaigí	na
eso (invisible) y entonces	le tiraron	eso (acercándose)	



!?kásák s	óm	qomá?	qa
vagina	eso (alejándose)	pedras	eso (invisible)
nacém	nmañí	aná	!?wwé
entonces	se cayeron	eso (acercándose)	dientes

En esta secuencia nos encontramos, como en la secuencia 17 con el mismo fenómeno discursivo de invisibilidad, primero (qa) y de visualización y especificación de las mujeres por un proceso metonímico ("na !?kásák). Esta secuencia representa la solución al problema de la imposibilidad de mantener relaciones sexuales. Resulta interesante que, en tanto el elemento metonímico se acerca, el referente mujer se aleja (asóm aló). Podríamos interpretar este alejarse, como índice de una referencialización de la mujer en el ámbito de lo mítico (lo alejado en espacio como alejado en el tiempo). Las nuevas mujeres que surgirán (humanizadas, no míticas) se relacionan tal vez con el proceso metonímico que las definirá como humanas (la pérdida de los dientes en la vagina).

Secuencia 21:

21. qa	nacé	ibi?kenagé e	nawák
eso (invisible)	entonces	simultáneamente	todas
sóm	laiipí	alpí	qa
eso (alejándose)	compañeras	mujeres eso(invisible)	entonces
isét	da	qa	
se pudo	eso (parado, enfrentado)	eso (invisible)	
na	yewgét	nam	
eso (acercándose)	tener relaciones sexuales	eso (acercándose)	
alpí	nám	ialerpí	qák
mujeres	eso (acercándose)	hombres	eso (invisible)
sóm	moq?sagám	n?o?oná?sóp	
eso (alejándose)	tatú bolita	se quedó con alguien	



asóm	tagogoi	qá	nacé
ésa (alejándose)	la tuerta	eso (invisible)	entonces

qa	iotaaták	qa
eso (invisible)	desconformes	eso (invisible)

nacé	n?o?ona?sóp	asóm	tagogoi
entonces se quedó con alguien	ésa (alejándose)	la tuerta	

nacé	saisét	da	qa
entonces	no pueden	eso (enfrentado)	eso (invisible)

n?wá?	cayé	qa	io?taaták
quitarle	como	eso (invisible) l	la desprecian

asóm	tagogoi
ésa (alejándose)	la tuerta

Nos detendremos a analizar los movimientos de los actantes discursivos y su relación con la deixis.

En primer término hallamos una referencia a las mujeres no sólo como conjunto indiscriminado, sino como conjunto de individuos solidarios: "sóm laipí alpí". Ya no se trata de "las mujeres", sino de las "mujeres compañeras", quizás como representadas solidariamente por la común posesión del elemento metonímico ("vaginas"). Estas mujeres son referenciadas como "alejándose"

El juego de los deicticos qa/da nos permite visualizar el proceso de "tener relaciones sexuales" como articulado doblemente: por una parte se erige en aquéllo "invisible", pero, por otra, se hace presente en el uso del deictico da. Finalmente, se opera una cercanía entre los sujetos actores de este proceso, cercanía marcada, también, por las deixis: "nam alpí", "nam ialerpí".

Por otra parte, cabe destacar que ésta es la única secuencia en que podemos visualizar plenamente a uno de los integrantes del universo de las mujeres: "asóm tagogoi" (la tuerta). Pero dicho individuo advendría tal, a partir del accionar de los machos pues son éstos quienes le causan una herida en el ojo y transforman a una de las mujeres en tuerta. Esta



pérdida nos indica el advenimiento de un individuo, en tanto que la pérdida de los dientes de la vagina no constituye tal advenimiento pues se opera sobre todos los individuos de la clase.

• Deicticos que marcan relaciones de cercanía/lejanía del referente "mujer"

Secuencia 14:

En ella, los deicticos referidos a las mujeres operan, primero en un sentido de acercamiento: "ana aló" y luego de alejamiento "asóm aló". Cabe destacar que es el primer momento en que se efectúa un recorte del universo de "las mujeres" para efectuar una particularización. Se trata, como nos lo indica el lexema nominal (aló-numeral unitario, opuesto a alpí-numeral no unitario plural incontable).

Secuencia 15:

En ella vuelve a aparecer la referencia a la mujer que se ha alejado en la secuencia 14: "asóm aló" para luego atraerla hasta el enunciador a través de la utilización del deictico "ana" ("aná aló"). Tal acercamiento se produce en ocasión de la generación del deseo de mantener relaciones sexuales.

b. Los deicticos y su referencia a los machos (o a elementos que, metonímicamente, los referencien)

Al analizar la deixis referida a los machos, sólo en dos casos nos encontramos con una designación genérica de este universo: som ialerpí (secuencia 6), qam ialerpí (secuencia 10), nam ialerpí (secuencia 10).

En cambio, la generalidad indica que los machos son señalizados en el espacio, como las mujeres, pero que, además se hallan recortados como individuos que reciben designaciones diferenciales: sóm isiagwapí (secuencia 2), sóm elé (secuencia 4, 5), sóm ñagayí (secuencia 7), sóm moq?sagan (secuencia 12, 21), sóm wagaiagá (secuencia 14, 18).

Como en el caso de las mujeres, también hallamos un elemento metonímico que simboliza a los machos:

sóm logo?set: el pene (secuencia 17).

Este elemento no sólo aparece a nivel de frase, sino en los lexemas conjugacionales, por las particularidades que ya hemos marcado de los



misimos: qanalik (le comieron), qainnaigí (le mordieron), “qa” (deíctico de invisibilidad), referencia un sujeto indeterminado que luego se trastoca en “sóm nkobé lpinék” (el pene de hueso) en la secuencia 18.

c. Los deícticos y su relación con un otro

El deíctico que siempre anuncia la aparición de un otro, hasta el momento no presente, es “qa”: qa (secuencia 5), qam (secuencia 7), qa elé (secuencia 8).

Por otra parte, cabe mencionar que este deíctico, en su función de encabezador de las secuencias produce una suerte de “resumen” de lo antes narrado. Así, hasta llegar al “qa” de la secuencia final, número 22, que puede ser interpretado como un elemento sintetizador de todo el mito. De este modo, podríamos interpretar un relevo de la narración mítica a lo invisible, a aquéllo subyacente que puede en cualquier momento hacerse presente.

3. Hacia una contrastación entre la versión qóm y su traducción

En la versión toba, la elaboración mítica del “in illo tem pore” se produce a través de la deíxis. En la traducción al español (es necesario aclarar que corresponde a la versión ofrecida por una informante altamente calificada) esta elaboración se produce a través del uso del pasado.

No obstante es interesante discriminar los procesos conforme a la categoría aspectual que se les adjudican.

a. Procesos expresados en proceso durativo

Marcan, al ser predicados de los machos y de las mujeres, sus características arcaicas e inherentes:

Mujeres: “eran del cielo” (tenían) “vaginas dentadas”.

En este caso, lo durativo se halla puntuado en un momento a través de la asociación con el adverbio “entonces”.



Machos: “eran recolectores y cazadores”.

O bien indican sus accionares habituales:

Mujeres: “descendían” “llegaban y comían”.

Machos: “dejaban preparados” (los sábalos) “no encontraban” (los sábalos) “querían mantener relaciones sexuales” “seguía sintiendo ansiedad” (el zorro).

b. Procesos expresados en aspecto puntual

Este grupo de verbos, marca los hitos narrativos que originan las secuencias y producen una hilación del relato:

- vinieron (las mujeres)
- intentó (el loro)
- arrojaron (las mujeres)
- llegaron (los machos)
- hizo saber (el loro)
- fue designado (el cuervo)
- dejó que comieran (el cuervo)
- cortó la sogá (el cuervo)

Cambio de la situación

* Sucedió (eso: lo anteriormente narrado)

- cayeron (las mujeres)
- traspasaron (las mujeres)
- llegaron (los machos)
- informó (el cuervo)
- escarbaron (los machos)

Cambio de situación

** Inicio del deseo de mantener relaciones sexuales

- arañó (el tatú)
- quedó sin un ojo (la tuerta)
- se despertó el celo (al zorro)
- se hizo un pene de hueso (el zorro)



Cambio de situación

*** Se soluciona el conflicto antes sucitado

- arrojaron piedras al pubis (los machos)
- pudieron tener relaciones sexuales (machos y mujeres)
- se quedó con la tuerta (el tatú)

Cambio de situación

**** Inicio de un nuevo tiempo

- fue (el comienzo)
- tuvo el don del habla (la humanidad)

En cuanto a los actantes textuales, tenemos que:

- Las *mujeres*: Son entes uránicos, burlones y castradores.
- Los *machos*: Son entes terrestres que se identifican con animales de la fauna chaqueña. El loro sirve como vínculo de enlace entre el plano uránico y el terrestre pues el vuelo así se lo permite.

El tatú bolita tiene por función dar el primer paso hacia la humanización al destruir la perfección uránica. La consecuente imperfección (falta de dientes en la vagina) resulta devenir una característica de lo humano.

El zorro marca el segundo paso hacia la humanización con la instauración del deseo a través de su sexualidad. Los planos que estableciera Cordeu²¹ como propios de la cosmovisión toba, tiene sus representantes en estos actantes textuales:

Plano uránico-----	mujeres
Plano terrestre-----	> loro
Plano terrestre-----	> machos (tatú, zorro)
Plano subterráneo-----	> sábalos

Estos tres planos se hallan ligados entre sí por un "axis mundi" representado en la figura de la sogá.



A partir del análisis de este mito, podemos vislumbrar dos campos semánticos que se oponen:

Cielo -----	Tierra
Mujeres -----	Machos
Perfección -----	Imperfección
Animalidad -----	Humanidad
Tiempo mítico -----	Tiempo profano

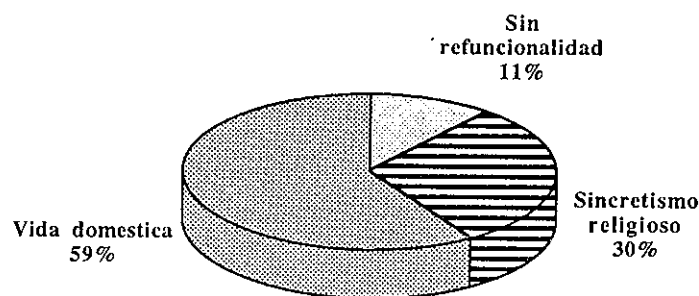
En cuanto a la oposición mujeres/machos, hemos percibido su actual reelaboración en términos de mujer/hombre. La distinción entre ambos universos se produce, sobre todo, en la percepción de la división sexual del trabajo. Consideramos que esta particularidad no es ni original ni peculiar en el mundo toba, sino fruto de una interacción con la sociedad regional.

Por último queremos señalar que, este mito se relacionaría con la estructura netamente patriarcal de la sociedad qóm y su núcleo semántico pasa por el fin del tiempo mítico y la humanización de los machos a través de la destrucción de los símbolos específicos uránicos de las mujeres, el abandono del autoerotismo y el surgimiento de la palabra como característica definitoria de la humanidad.

4. Mujer y regulación de las relaciones sociales: el mito de nsogoj y la reelaboración de los tabúes menstruales

Consideramos muy especialmente el mito de *nsogoj*²² puesto que se trata de un relato cuyo grado de vigencia y credibilidad actual es muy alto, a la vez que hemos podido detectar un significativo sincretismo en sus reinterpretaciones. En el cuadro que ahora ofrecemos, podrá notarse la baja insidencia de tabúes no refuncionalizados, una mayor insidencia de tabúes refuncionalizados y una mayor insidencia de tabúes que cumplen con ambas características y que, de algún modo, denotan el sincretismo que ya mencionáramos:



Gráfico 4 - Tabúes menstruales

Desearíamos hacer notar que en este texto, la elaboración de lo mítico está relacionada directamente con las marcas deficitarias de lejanía: la lejanía en el espacio será retraducida como una lejanía en el tiempo en la versión española. Así tenemos que: *sóm nsogoj* (la mujer caníbal) aparece como perteneciendo a una clase, la de la humanidad, las “personas” (*siagaBá*) y no al universo de las mujeres (como pudimos observar en la relación entre la “tuerta” y las “mujeres” en el *pigém lasé*). Esta especificación de clase también se predica respecto de los hijos de la *nsogoj*: “*sóm lalqá som siagaBá*”. *nsogoj* y sus hijos, *lalqá*, comparten una misma condición: *siagaBá*:

nsogoj

siagaBá

lalqá

Lo cual nos permitiría leer una oposición incipiente entre el universo de “las personas” y el de las “no personas”. *nsogoj*, a pesar de ser actante de un texto mítico, pertenece al ámbito de lo humano (significado con un poder especial). Esto podría ser interpretado como una suerte de “acercamiento” de ese universo fundante al hoy, a la vida cotidiana. Dicho “acercamiento” se relaciona con la vigencia actual que las mujeres *tobas* adjudican a los tabúes menstruales y del puerperio, aunque, dado que la cultura es un sistema dinámico en el que no podemos soslayar el fenómeno de comunicación interétnica, dichos tabúes sean reinterpretados.



Nos parece interesante, en este punto, consignar una de las opiniones que la *nsogoj* suscitó en una de nuestras informantes:

“*nsogoj* quiere decir que la mujer empieza a comer carne de personas porque no se cuida cuando está enferma (menstruación). No puede comer azúcar, ni carne, no puede enojarse, no puede ir al monte porque le puede suceder algo. Una vez, una chica menstruando, se le apareció el arco iris y la dejó patas para arriba. El marido tampoco pudo ir a cazar, pudo trabajar, o cosechar. Si tiran miel y la mujer enferma la pisa, le trae mala suerte al hombre cuando sale a mariscar. Si hay un sapo muy cerca, el olor de la menstruación le trae dolor de cabeza y puede llover hasta hundir la casa. Si cuando está enferma la mujer va al baile se ‘pierde’ y empieza a fumar y tomar y nunca se le pasa. Cuando besa a un bebé en la boca después no va a poder hablar.”

Podríamos considerar a este texto de nuestra informante bajo la óptica del sincretismo cultural. Por una parte, hallamos la vigencia de los tabúes menstruales, propios de esta cultura recolectora cazadora; pero, por otra, hallamos una reinterpretación de los mismo en términos occidentales: la “enfermedad”. Este sincretismo, también podría ser señalado en los “ejemplos” que ofrece nuestra informante:

- La mujer menstruando a la que se le aparece el arco iris (aquí se eluden los motivos por los cuales se le aparece, pero, en tanto “ejemplo”, evidentemente la referencia tiende hacia el haber transgredido alguna de las prohibiciones antes citadas).

- La mujer que va al “baile” y se “pierde”. Aquí nos encontramos con una extensión de los contenidos propios de la cultura al ámbito del mundo criollo significado en el baile, el fumar, el beber. La noción de “perdersé” surge como una reinterpretación, efectuada desde el cristianismo, de los contenidos de la cultura vernácula.

En el texto mítico hallamos, por otra parte, una especificación de la mujer en su carácter de “esposa” (*asóm lwá*) también marcada por la lejanía. Otro de los actantes discursivos al que se adjudica este carácter lejano es el shamán (*so piogonáq*) y el hijo (*sóm jalé*). Podríamos discriminar dos series de asociaciones:

Las de las relaciones parentales:

Iwá (esposa)
jalé (hijo)
lqoté (abuela)

El de los poderes:

piogonáq (shamán)
nsogoj (mujer caníbal)



Es interesante notar que todos estos actantes, excepto la abuela (“na lqoté”) son referenciados en la lejanía. La abuela, por otra parte, surge como un elemento crucial que ofrece la “solución” para el problema suscitado. Esta mujer abuela aparece referida en una relación de proximidad frente al enunciador, su saber, podríamos pensar, “se acerca”, sin embargo, la solución final se encuentra más allá de su poder, en la lejanía del piogonáq, lejanía de su poder. La abuela podría ser asociada a lo “doméstico”, lo palpable en la cotidianeidad, pues comparte el carácter cercano con otros elementos de la narración:

- na laBé (las plumas)
- na lapát (la carne)
- na nnaa?eé (las uñas)

Estas últimas se nos ofrecerían como metonimia que simboliza a la nsogoj, metonimia a través de la cual el poder de nsogoj es aproximado al yo enunciador y al receptor por la expresión de la deixis.

Al contrastar las dos versiones, hallamos, en la toba, conectores propios de la lengua española. Hemos elegido esta versión, precisamente porque esta inclusión de conectores españoles indica un estado de “infiltración” del pensar occidental en las estructuras propias del toba, infiltración que organiza una forma discursiva conforme a ciertos parámetros de pensamiento propios de nuestra lengua. Nos referimos a:

- *Pero*: implica la introducción de un carácter adversativo en el pensar fundamentalmente yuxtapositivo del toba.
- *O*: implica la inclusión de un semantismo disyuntivo.

Sin embargo, cuando se quiere expresar lo hilativo yuxtapositivo, se mantiene el conector propio del toba: “nacé”.

Paradójicamente, en la versión española, salvo en dos casos en que se utiliza “pero” (último párrafo) el tipo de coordinación responde a una polisíndeton copulativa (repetición del conector “y”) que, como hemos visto, está muy próxima al tipo de hilación discursiva toba. Así como en el pensar toba se infiltró el pensar español (por la inclusión de conectores de esta lengua) también se da el proceso contrario: la infiltración del pensar toba en el español (en la elección de un tipo de conector próximo al del pensar toba).

En cuanto a las designaciones para la mujer, hallamos que el texto en español sólo refiere una: “mujer” que no se especifica ni como mujer canibal, ni como esposa (como ocurre en el texto toba).



Resulta interesante el declarado “no saber” del narrador cuando efectúa su versión en castellano:

- Declara no saber si el piogonáq pudo curar a la mujer (cuando en el texto toba, claramente se adjudica el proceso de curar al piogonáq).
- Vacila en la causa del canibalismo, aunque, finalmente, declara a través de una estructura con conector (“es”) en modo indicativo (señalización de lo fáctico) y en presente (señalización de tiempo cierto) que: “... es la enfermedad”. En la versión qóm, se sabe desde el principio que la mujer está “enferma”, aunque, es necesario notar que no se utiliza el término toba que expresa la menstruación, sino el vocablo: san?ón (enferma). Deberíamos notar que esta vacilación se produce, por otra parte, cuando el yo enunciador asume la responsabilidad del discurso (“Yo no sé...”). Podría arriesgar que el informante, en presencia del otro occidental (el investigador) pone en tela de juicio lo narrado, tal vez por desconocer si el contenido de su discurso es *verosímil* en el pensamiento del otro. Se trataría, tal vez, de una suerte de “concesión”. Esto nos conduciría a pensar que los textos de la cultura vernácula no permanecen como bloque monolítico y monológico, sino que sufren modificaciones sujetas al intercambio dialogal en el contexto de las relaciones interétnicas.

Las entrevistas con mujeres tobas nos han permitido detectar con regularidad la vigencia de los tabúes menstruales y del puerperio. Ante ellos se nos ofrecieron siempre tres tipos de ejemplos aleccionadores:

a. Los relacionados con una reinterpretación de los tabúes desde el sincretismo religioso

En tal sentido, el tabú culmina en diversos tipos de situaciones:

- la mujer se convierte en bebedora,
- la mujer abandona al marido y a los hijos en pro de iniciar una vida de “cualquiera” (promiscua),
- la mujer se convierte en fumadora,
- la mujer deja de asistir al “templo”.

Este tipo de interpretación fue más frecuente en mujeres jóvenes con muchos años de asentamiento en la ciudad.



b. Los relacionados directamente con los contenidos de la cultura vernácula

Por lo general ésta fue la interpretación de las mujeres maduras. Cabe mencionar que, en entrevistas en las que han estado presentes madres e hijas, las madres insisten y vuelven sobre los tabúes menstruales y del puerperio con un sentimiento auténticamente aleccionador y hasta amenazante (en una oportunidad, una madre "sugirió" a su hija que el marido la había dejado porque "tal vez" ella había olvidado "cuidarse cuando estaba enferma"). Las madres adultas siempre retornar al ejemplo clave en la cultura de la *nsogoj*, aunque, evidentemente luego deban "bajar" las consecuencias de la infracción del tabú a la situación concreta. En Rosario se hace, en tal sentido, poco verosímil la aparición de Arco Iris (pues esto se produce en un contexto rural). Sí, en cambio aparecen como viables las explicaciones relacionadas con la interpretación desde la cultura evangélica. Además, se generan otro tipo de ejemplo aleccionadores:

c. Los relacionados con la vida doméstica

En tal sentido hallamos muchas consecuencias posibles. Las más generales son:

- el marido pierde su trabajo,
- el marido enferma y se debilita hasta morir,
- los hijos comienzan a tener conductas extrañas y nefastas,
- se pierde la casa,
- se generan conflictos con miembros de la familia,
- se tiene "mala suerte",
- muere algún hijo (especialmente el bebé si la transgresión se dió en época del puerperio).

Podemos notar el carácter altamente destructivo de la infracción, carácter que, por otra parte, no se vuelve sobre la mujer, sino sobre los miembros de su familia, generando, en la reinterpretación criolla, un sentimiento de culpa. Es por ello que, ante dicha infracción, la "abuela" surja como refugio seguro. Su saber protege a los hijos de quien ha cometido la infracción (esto se ve tanto en el texto toba como en su traducción española)

Podríamos arriesgar que tanto el ejemplo a, como el c, resultan una



excelente forma de mantener vigentes ciertos valores propios de la cultura original.

IV. Conclusiones

En esta conclusión, esbozaremos algunas respuestas posibles para los interrogantes presentados en la introducción. En cuanto a cuáles son los saberes propios de las mujeres, nuestra investigación nos permitió vislumbrar dos en especial: los referidos a la etnomedicina y aquellos relacionados con los tabúes menstruales. El mito del *pigém lasé*, como ya señaláramos, no es percibido por las mujeres como un saber propiamente femenino. Se trataría de una narración sesgada por el recurso de autoridad que, preferentemente, es remitida a protoenunciadores ("los antiguos") o a los ancianos. No obstante, el recurso de autoridad ligado a figuras masculinas (padre, abuelo) tiene una insidencia mucho menor (Cf. III). La apelación al recurso de autoridad no implica, para nosotros, que las mujeres se sitúen como seres pasivos frente a la transmisión de los contenidos propios de su cultura, sino que se trata de un peculiaridad del carácter eminentemente oral de la cultura toba. Al analizar las preferencias lingüísticas de nuestras encuestadas (Cf. II. 1) hemos notado que la lengua toba se privilegia en función de dos cuestiones: no perder la propia historia, conocer y manejar los saberes de la abuela. En la comunicación intraétnica, en líneas generales, las mujeres prefieren el toba (58 %) al español (22 %). Esta preferencia se liga a la función de la mujer toba en la endoculturación en tanto enunciativa de la identidad. Consideramos a la identidad como un proceso histórico que, a los fines metodológicos, puede ser acotado, circunscripto a un momento determinado de su desarrollo, momento al que se designa, desde la perspectiva de Bigot como "estado étnico". En este sentido, los textos trabajados y las entrevistas semiestructuradas que realizáramos han servido como material de investigación, precisamente, de este "estado". Como ya señaláramos en III, los textos, en tanto productos del proceso discursivo, nos permiten la indagación de los referentes psicoculturales (en un sentido amplio) y los socioculturales (en un sentido más restringido). En ellos, hemos hallado constantes que nos permiten pensar en sentidos en común



que hacen a la definición de la etnicidad. Son estos sentidos en común los que nos permiten definir al conjunto de las mujeres tobas como un subgrupo cultural específico que construye el mundo de una manera peculiar. En el seno de las relaciones intraétnicas, a las mujeres encargadas del proceso de endoculturación, se les plantean diversas situaciones conflictivas cuando los hijos comienzan una interacción más fluida con la sociedad regional. Por lo general, las mujeres qóm enseñan a hablar a sus hijos en esta lengua, ya que, su manejo del español (la castilla) no es tan fluido como el de los varones. Esto es debido a que su ámbito de acción se reduce a las tareas de su casa, ya que pocas mujeres trabajan fuera de ella y, si lo hacen cumplen con tareas de tipo doméstico. En una encuesta que realizáramos a 150 mujeres tobas, hallamos que 76 comenzaban a hablar a sus hijos en toba, 33 lo hacían en toba y en español y 41 sólo en español. Estas últimas, aunque tenían como lengua materna al toba, enseñaban a sus hijos español. Sus motivos eran variados y todos ellos nos resultaron sesgados por el fenómeno que Fernández Güizzetti²³ designa como "vergüenza cultural".

Como resultado de esta situación, observamos que el papel que juega la mujer en el proceso de endoculturación se vuelve conflictivo: por un lado se asume con orgullo la pertenencia a una etnia; por otro, se manifiesta una negación de la misma, negación cuya manifestación más clara es el no enseñar la propia lengua a los hijos. Quienes inician el proceso de endoculturación en lengua toba pronto ven seriamente obstaculizada la comunicación con sus hijos. Su situación es sumamente problemática: por un lado, se insertan en el entramado de las relaciones endocomunitarias como las encargadas, prioritariamente, de transmitir los patrones culturales (inevitablemente relacionados con la lengua) y, por otro, su labor como educadora se ve asediada por las exigencias derivadas de la estrategia asimilacionista de supervivencia que implementan los varones adultos. De este modo, la ambivalencia antes mencionada produce, como consecuencia, una doble marginación de la mujer: por una parte, su labor es vivida como fuente generadora de rechazo por los miembros de la etnia en cuanto intentan interactuar con los segmentos de la sociedad regional; por otra, ellas mismas, en tanto elementos fundamentales para la transmisión y preservación de la cultura debido al rol desempeñado durante la endoculturación, resultan segregadas en los intentos de interactuar con el resto de la sociedad.



Creemos que esta marginación puede ser rastreada por ejemplo, en el lugar que asume la mujer toba frente a la enunciación: en todas las entrevistas que efectuáramos a las mujeres, el silencio inicial sólo fue roto bajo una condición: que no hubiera varones adultos presentes en el momento de la entrevista. Por otra parte, y como ya señaláramos, siempre se privilegia la voz de la mujer más anciana.

En cuanto a la refuncionalización de los saberes, como hemos visto en III, no podemos hablar de contenidos de la cultura vernácula que se hallen químicamente puros o en "estado original". Postular tal cuestión sería negar una situación real: el contacto con otros segmentos de la sociedad regional que produce resignificaciones de los contenidos de la cultura vernácula. Esto, sin embargo, no debe conducirnos a pensar en un "borrado" o negación de esta cultura, sino, simplemente, nos exigirá estar atentos a los fenómenos de cambio e intercambio por los que atraviesa la comunidad qóm y, en especial, las mujeres qóm. Quizás la labor de contrastación discursiva que abordamos en este trabajo, de algún modo, haya dado inicio a una posible brecha de análisis para la indagación de estas resignificaciones. En el manejo de la lengua materna (el toba) de estas mujeres, se hallan los referentes psicoculturales propios de su cultura (puesto que las categorías gramaticales presentan un correlato más o menos exacto con las categorías mentales), sin embargo cuando las mujeres traducen e interpretan los textos originalmente producidos en qóm, utilizando otro sistema referencial (el español), replantean las significaciones propias para hacerlas interactuar en un contexto cultural (otro). La mismidad y la alteridad connotada en el discurso quizás pudiera exigirnos una nueva definición de lo que consideramos cultura.



Bibliografía

- Arriaga y Noordam, "Las mujeres rurales latinoamericanas y la división del trabajo", en León, Magdalena, compiladora.
- Azuaga, "Identidad, eficia simbólica y creencias sobre el proceso salud enfermedad en un grupo de familias tobas, asentadas en Villa Banana (Rosario)" en *Cuadernos de Antropología*, Universidad de Luján, EUDEBA, Buenos Aires, 1988.
- Banco Internacional de Desarrollo, "La mujer trabajadora en América Latina", (informe), Washington, 1990.
- Bartolomé, "Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933", en *Suplemento Antropológico*, vol 7, n° 1, 2, UCP, Asunción, 1973.
- Benveniste, *Problemas de linguistique générale I y II*, Gallimard, París, 1974.
- Bravo, Principio femenino: base de las sociedades perdurables en *Acción ecológica*.
- Bruner, *Realidad mental y mundos posibles*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- Censabella; Fernandez y Hachen, "Lexico etnobotánico toba" (inedito), 1987.
- Cordeu, "Aproximación al horizonte mítico de los tobas" en *Runa* 12, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1971.
- Cordeu, "Notas sobre la dinámica socio-religiosa toba pilagá" en *Suplemento Antropológico* vol 19, 1, UCP, Asunción, 1984.
- Cordeu, "Los nexos cosmovisionales de la demencia" en *Suplemento Antropológico*, vol 18, 2, UCP, Asunción, 1983.
- Cordeu y Ríos, "Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores recolectores del Gran Chaco" en *Suplemento Antropológico*, vol 17, 1, UPC, Asunción, 1982.
- Ducrot, *El decir y lo dicho*, Ed. Hachette, París, 1982.
- Feijoo, (Compiladora), *Mujer y sociedad en América Latina*, Ed. CLACSO, Buenos Aires, 1991.
- Fernández Guizzetti, "Crisis, bilingüismo y educación: el caso toba", (inedito), 1982.
- Fernandez, M. R., *Lecturas: una aproximación al análisis del discurso*, Ed. del Centro Cultural Bernardino Rivadavia, Rosario, 1991.



- Fernandez y Hachen, "Entre la cultura y la anticultura: aproximaciones al análisis semiolingüístico del binomio discurso standard/discurso marginal (en prensa), 1991.
- Harris, "La unidad doméstica como unidad natural" en *Nueva Antropología*, vol VIII, 30, México, 1986.
- Jelin, La mujer y el mercado de trabajo urbano, Estudios CEDES, vol. 1 n° 6, Buenos Aires. 1976.
- López y Pollack, "La incorporación de la mujer en las políticas de desarrollo" en *Revista de la CEPAL*, n° 39, Santiago de Chile, 1989.
- Lotman, *Semiótica y cultura*, Cátedra, Madrid, 1979.
- Metraux, "Ensayos de mitología comparada sudamericana" en *América indígena*, vol 13, México, 1948.
- Metraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*, Gallimard, París, 1967.
- Metraux, "Myths of the toba and pilaga indians", Boston, 1946.
- Metraux, "Ethnography of de Chaco" en *Handbook of South American's indians*, vol 1, Washington, 1946.
- Miller, *Los tobas argentinos. Armonía y disonancias en una sociedad*, Siglo XXI, México, 1979.
- Miller, "Simbolismos, conceptos del poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino" en Hermitte y Bartolomé (compiladores), 1977.
- OEA, "Diagnostico de situacion Mujer criolla y aborígen", informe de 1987.
- Orlandi, "Mito e discurso: obseváoes ao pe da pagina" en *Revista de antropología*, Universidad de San Pablo, vol 27-28, 1985.
- Perez, Angel, "Situación de la mujer en una comunidad mestiza," Primer Simposio México-centroamericano de la mujer, Universidad Autónoma de México, 1977.
- Presenti, *La teoría antropológica y la perspectiva de género*, CAAS; Buenos Aires.
- Podetti, Ques y Sigol, *La palabra acorralada*, FUCADE, Buenos Aires, 1988.
- Raczynski y Serrano, "Mujer y políticas sociales a nivel local: síntesis de un debate", Apuntes del CIEPLAN, n° 82, Santiago de Chile, 1989.
- Regrh, "Movimientos mesiánicos entre los grupos étnicos del Gran



Chaco Paraguayo”, en *Suplemento Antropológico*, vol 16, 2, UPC, Asunción, 1982.

Rodríguez, “Identidad y autoconciencia en una situación de contacto interétnico”, en *Cuadernos de Antropología*, n° 2, Universidad de Luján, EUDEBA, Buenos Aires, 1988.

Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” en *Nueva Antropología*, Vol VIII, n° 30, México, 1986.

Samain, “Reflexaos críticas sobre o tratamiento dos mitos” en *Revista de antropología*, Universidad de San Pablo, vol 27- 28, 1985.

Vazquez y Bigot, “Lengua, sociedad, cultura y percepción desde una perspectiva histórico-crítica: el caso toba de Villa Banana” en *Cuadernos de Historia Regional*, n° 10, Universidad de Luján, EUDEBA, Buenos Aires, 1987.

Vazquez, Bigot y Rodríguez, “Los asentamientos tobas en la ciudad de Rosario” en *La problemática indígena*, Centro Editor de América Latina, México, 1992.

Veyne, *¿Cómo se escribe la historia?: Ensayos de epistemología*, Cincel, Madrid, 1982.

Notas

- 1 Fernández, M. R., *Lecturas: una aproximación al análisis del discurso*, Ed. del Centro Cultural Bernardino Rivadavia, Rosario, 1991.
- 2 OEA, “Diagnóstico de situación. Mujer criolla y aborígen”, informe de 1987.
- 3 Ducrot, *El decir y lo dicho*, Ed. Hachette, París, 1982.
- 4 Vazquez, Bigot y Rodríguez, “Los asentamientos tobas en la ciudad de Rosario” en *La problemática indígena*, Centro Editor de América Latina, México, 1992.
- 5 Fernández Guizzetti, “Crisis, bilingüismo y educación: el caso toba”, (inédito), 1982.
- 6 Fernández, M. R., *Lecturas: una aproximación al análisis del discurso*, Ed. del Centro Cultural Bernardino Rivadavia, Rosario, 1991.
- 7 Veyne, *¿Cómo se escribe la historia?: Ensayos de epistemología*, Cincel, Madrid, 1982.
- 8 Benveniste, *Problemes de linguistique générale I y II*, Gallimard,



París, 1974.

- 9 Fernández Guizzetti, “Crisis, bilingüismo y educación: el caso toba”, (inédito), 1982.
Retomando esta cuestiones, Todorov opina que: “El sentido (la comunicación) implica la comunidad. Concretamente, nos dirigimos siempre a alguien y este alguien no asume un rol pasivo (como el término receptor podría hacer creer): el interlocutor participa en la formación de sentido del enunciado, como lo hacen todos los demás elementos, igualmente sociales del contexto, de la comunicación”
- 10 Cordeu, “Los nexos cosmovisionales de la demencia” en *Suplemento Antropológico*, vol 18, 2, UCP, Asunción, 1983.
- 11 Lotman, *Semiótica y cultura*, Cátedra, Madrid, 1979.
- 12 En una ponencia presentada a las Jornadas “Pensar el Discurso” (Rosario, 1991) sostuvimos con el Lic. Rodolfo Hachén que: “Todo discurso social, cultural, es el resultado del entrecruzamiento de un conjunto de voces diferentes que responden a la manera de referencializar y pertinizar las relaciones inter e intra sociales de cada subgrupo. Estos grupos luchan permanentemente por la hegemonía discursiva, por insertar su voz en el marco de la voz hegemónica, por convertirse en el parámetro de standardización que rija la vida psico-socio-lingüística de la comunidad. La lengua standard es la lengua del poder, la que señala los límites de la “normalidad”, de la “verdad” y, en definitiva, de lo “real”. Todo aquel discurso que se aleje de estas normas, de este criterio de “verdad” o de estas formas de referencialización, ingresa en el plano de lo marginal, desempeñando el rol de *articular*.”
- 13 Ducrot, *El decir y lo dicho*, Ed. Hachette, París, 1982.
- 14 Dicha reorganización del discurso podría introducirnos en el complejo y fascinante universo de las relaciones dialogales investigador /informante y de las presuposiciones a través de las cuales el informante reconstruye y conforma un discurso. Pero, como es de suponer, un análisis de este tipo excede nuestros objetivos y resulta metodológicamente complicado pues requiere de arduos estudios sobre lógica dialogal en contextos de comunicaciones interétnicas. No obstante, es nuestro deseo señalar esta posible brecha de análisis.
- 15 Nos adherimos, en este punto, a la opinión de Charaudeau para



quien el acto de lenguaje (generador de discursos) se concibe como un conjunto de actos significativos que hablan al mundo a través de la instancia misma de su transmisión. Para este autor, el mundo no es dado desde el comienzo, sino a través de la estrategia humana de la significación.

- 16 Ducrot, *El decir y lo dicho*, Ed. Hachette, París, 1982.
- 17 Estos lexemas nominales tobas se diferencian de sus traducciones, a-La presencia forzosa de un proponente en los lexemas. b-Contrariamente, en español no es obligatorio expresar la posesión del objeto. De hacerse, se utiliza un tipo de unidad lingüística más compleja: la frase (Ej. "mi nieto", "mi hija"). c-El sexo aparece tanto en toba como en español. d-En tanto que el español sólo distingue entre nombres singulares o nombres plurales, el toba realiza una especificación del tipo de pluralidad. Esto demuestra la asimetría que existe entre la estructuración del enunciado toba y el enunciado en español, asimetría que no sólo compromete a las estructuras gramaticales, sino que también involucra la cuestión semántica.
- 18 En el mundo culturado de los qóm, como señala Cordeu ("Aproximación al horizonte mítico de los tobas" en *Runa* 12, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1971), el universo es percibido como una gran armadura de tres planos superpuestos, ligados entre sí por un largo eje central. Cada uno de estos tres planos: mundo subterráneo, superficie terrestre y plano celeste, está sometido a un señor o una pareja principal que gobierna a los dueños, reyes o padres de los animales que los habitan. El devenir del cosmos y del hombre, la ordenación y potencia de los planos del universo y los apocalipsis escatológicos son características recurrentes en la concepción del mundo toba. El universo es percibido como un discurrir cíclico. La estructura del cosmos se corresponde con los principios básicos de clasificación de los animales. Los tobas agrupan los animales en grandes categorías de acuerdo con la región que habitan o con la que preferentemente están relacionados. Para esta clasificación se tienen también en cuenta las relaciones míticas de parentesco establecidas entre sus respectivos dueños o padres. La semejanza de cualidades entre las tres clases de "señores de las especies" no parece correr pareja con la importancia de cada uno en el cuadro de la religiosidad.



Esto parece asociarse a los intereses de los propios aborígenes ya que por corresponder a una cultura recolectora-cazadora adquiere para ellos gran importancia la captura de animales terrestres y acuáticos y bastante menos, la de las aves. Es por esto que *nowet* quien encabeza a los dueños de los animales terrestres es percibido como la deidad que sirve de paradigma a las restantes figuraciones de caza, a la vez que subordina y articula la totalidad del universo mítico y religioso toba. El plano terrestre depende de *nowet*, quien existe desde los orígenes del mundo aunque no tenga nada que ver con su creación. Esta deidad es el supremo responsable de las especies terrestres (animales, vegetales y hombre) y es, al mismo tiempo, un verdadero demonio. Su morada cambia constantemente aunque generalmente se lo sitúa en la profundidad del monte desde donde supervisa a sus peones: los *dueños* o *padres* de las especies individuales. *nowet* protege a las especies animales y vegetales y castiga su degradación. Es por esto que los tobas, pese a ser recolectores-cazadores, respetan a las especies de la naturaleza y cazan y recogen sólo lo necesario para la vida. Cuando deben hacer uso de una planta con fines alimenticios o medicinales elevan ciertos rezos que sirven para justificar su actitud frente a la planta, a su dueño y a *nowet*, evitando, así, el castigo. Esta resulta una simple práctica taxonómica, ya que significado y significación resultan procesos interactuantes y siempre vigentes.

- 19 En la lengua toba encontramos morfemas deícticos que pueden adosarse a una raíz (los diversos núcleos personales) o bien funcionar libremente, como ocurre en este rezo. Los deícticos son los siguientes:
- /qa/: no visible
 - /da/: visible, quieto, erecto en el aire, frente al yo
 - /yi/: visible, quieto, apoyado en una superficie (acostado)
 - /ñi/: visible, quieto, semi erecto, semi apoyado (sentado)
 - /so/: visible, en movimiento, alejándose del yo
 - /na/: visible, en movimiento, acercándose al yo

Fernández Guizzetti y Bigot proponen el siguiente cuadro de oposiciones semánticas para explicar la deíxis toba:

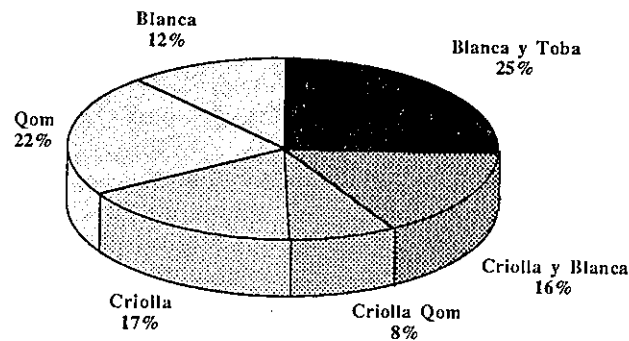


/na/	/qa/	/da/	/yi/	/ñi/	/so/
Visible (7)	-	+	+	+	+
+					
Quieto (8)	0	+	+	+	-
-					
Erecto (9)	0	+	-	+/-	0
0					
En movimiento hacia el yo (-8')	0	0	0	0	+

ñi: morfema déictico. En el caso particular de este rezo, de los semas adjudicados a este déictico se rescata fundamentalmente el de "visible" (interpretado como "presente"). Podemos decir, en base a lo comunicado en la labor de campo, que presenta otro rasgo semántico: "adentro" lo que lo asociaría con la presencia de este morfema déictico en ciertos lexemas conjugacionales.

- 20 Hoy en día, a las mujeres tobas se les plantea una puja en la creencia de la eficacia de la medicina doksé (blanca) y la toba. Una creencia intermedia entre ambas parece ser la medicina criolla o el curanderismo, producto, sin duda, de la interacción con miembros no tobas en las villas. Hemos detectado los siguientes porcentajes de preferencias:

Gráfico 5 - Medicina - Preferencias



- 21 Cordeu, "Aproximación al horizonte mítico de los tobas" en *Runa* 12, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1971.
- 22 "...nsogój es la mujer antropófaga. Esta práctica es causada por transgredir las prohibiciones relativas al puerperio y menstruación (relacionadas con las reglas de cacería). Las mujeres que durante este período comen carne cruda o poco cocida, con el tiempo comerán carne humana. La gula es una señal de esta transformación; al mismo tiempo se desarrollan desmesuradamente las uñas con las cuales atraparé a sus presas. La 'potencia' de estas mujeres se localiza en sus uñas, por allí, dicen los qóm, está el corazón. Aunque el cuerpo sea despedazado, no se vuelve a unir. El medio para eliminarlas es cortarles las uñas, único punto vulnerable. Esta enfermedad es un castigo. El dueño del animal cuya carne fue comida le da este castigo. También puede pasar que cuando la mujer está menstruando o en puerperio y va a los arroyos o sale, el olor moleste a los dueños de los animales o al Arco Iris quienes, entoces, castigan"
- 23 Fernández Guizzetti, "Crisis, bilingüismo y educación: el caso toba", (inédito), 1982.



Mujeres campesino-indígenas: socialización, cambios y conflictos

Rocío Vaca Buchelli

1. Introducción

Un estudio de género tiene que ser integrado en una aproximación global a las diferenciaciones sociales y étnicas, la desigualdad racial, la de clase y la de género son parte de un sistema único, específico e históricamente creado.¹ Muchas veces la categoría "mujer" ha sido esencializada y no se ha tomado en cuenta que su significado concreto está cargado de valoraciones culturales sobre género, sexo y poder:² hay muchas problemáticas de la mujer frente a la sociedad, la de la mujer campesino-indígena es quizás una de las menos conocidas.

En la articulación de las formas campesinas de producción al capitalismo se va a generar una situación socioeconómica concreta donde la mujer asumirá un rol específico –como campesina, como indígena, como mujer en sí–, rol que no sólo incidirá en sus condiciones de trabajo sino en su misma valoración y en sus perspectivas de cambio, y rol que sólo es posible en tanto y en cuanto media la tierra, factor fundamental para entender su situación estructural. A partir de la tierra, de la naturaleza, se construye la cultura, en contacto con ella los campesinos forjan su vida cotidiana; la cultura es el contexto en el cual las mujeres interpretan y entienden su mundo; pero la cultura no se puede entender como algo definitivo, cerrado, inmutable: como la misma etnicidad³, es un proceso de producción y reproducción en constante creación, transformada y a la vez mantenida por mujeres y hombres de generación en generación.

Este artículo trata de dar cuenta de los cambios ocurridos en los roles, las identidades y las relaciones de género de las mujeres campesinas quichuas de la sierra ecuatoriana tomando como caso de estudio a la comunidad de Casco Valenzuela, ubicada en la provincia de Imbabura, al



norte del Ecuador. Esta comunidad es representativa de una serie de procesos estructurales comunes a la sierra —que describiremos a continuación— entre los que destacan la migración temporal de los hombres solteros y casados y la migración hacia el empleo doméstico en las ciudades de las mujeres solteras.

Para adentrarnos en la problemática, empezaremos por ofrecer un marco general de referencia, luego describiremos la comunidad como contexto de explicación y finalmente nos centraremos en la situación de las mujeres.

2. Aspectos generales

En el contexto latinoamericano, el Ecuador es un país donde la población rural tiene aún un gran peso dentro de la sociedad. Al contrario de otros países donde predomina una formación urbana macrocefálica en el espacio nacional, el Ecuador presenta un cierto equilibrio entre sus dos regiones naturales principales —la costa y la sierra— a través de dos ciudades primadas, Quito y Guayaquil, y un conjunto de ciudades intermedias y pueblos alrededor de los cuales se distribuye la población rural. Con todo, el país presenta la mayor densidad poblacional del subcontinente (35 habitantes por km²) y la problemática referida a los sectores rurales alcanza puntos dramáticos en cuanto a niveles de extrema pobreza, mortalidad infantil, servicios de educación y salud, etc.

El campesinado juega un papel de primer orden tanto en las posibilidades de la producción agraria cuanto en el crecimiento urbano e industrial. De hecho, las posibilidades futuras de desarrollo capitalista para el país se fundan en la exportación de productos agrícolas tanto de la costa como de la sierra.⁴ Por otra parte, la oferta permanente de mano de obra poco calificada y barata que representan los campesinos ha permitido la expansión de sectores como el de la construcción.

El contexto ecuatoriano es especialmente rico en diversificación, no sólo las diferencias propias de sus regiones naturales o entre quienes viven en las grandes urbes y aquellos que habitan el campo avalan esta afirmación sino el mosaico de etnias, lenguas y formas de vida. En una sociedad pluriétnica, las diferencias entre la mujer de la ciudad y la del



campo son aun más profundas. En cuanto portadoras de una cultura ancestral, las comunidades rurales viven otra cosmovisión y otros valores que se ven acentuados mientras mayor es el aislamiento, la ausencia de una educación formal y la falta de acceso a los medios masivos de comunicación. En el caso de los indígenas quichuas de la sierra ecuatoriana, ello ha sido una realidad en tanto, hasta hace unas pocas décadas, se habían mantenido inmersos en la dinámica de la sociedad rural, de los poderes rurales agrarios, de sus comunidades de origen, de los pequeños pueblos y, sobre todo, de las haciendas a las que se han visto, históricamente, sujetos como mano de obra.

La modernización del agro, la apertura de mercados, la misma Reforma Agraria y otros tantos factores de índole primordialmente socioeconómica, han incidido fuertemente sobre la estructura interna de estas organizaciones comunitarias, tanto de las que se inscribieron en la lógica y el territorio de las haciendas como de las que mantuvieron una relativa autonomía. A partir de mediados de los sesenta, las comunidades, libradas al potencial de sus límites y sus recursos, tuvieron que diversificar sus estrategias de reproducción y se abrieron hacia el exterior. Por otra parte, y paralelamente a ello, la expansión del capital —vía explotación petrolera fundamentalmente— generó actividades que demandaban mano de obra barata y poco calificada.

Bajo esta doble condicionalidad, los campesinos empiezan a migrar masivamente a la ciudad, ya sea en forma definitiva, estacional o temporal. La migración temporal, que supone un desplazamiento al lugar de trabajo que permite un retorno al hogar en lapsos más o menos cortos (semanales, quincenales, etc.), es la que mejor va a adaptarse al campesino de la provincia de Imbabura, dada la corta distancia y la facilidad de transporte hacia y desde los lugares de destino laboral (Quito, Ibarra, Oriente), y se va a constituir en un fenómeno estructural, funcional a la vez a la acumulación de capital y a la reproducción sociocultural de los grupos involucrados.⁵ Fenómeno y funcionalidad que van a incidir directa y fuertemente sobre el trabajo de la mujer en la parcela agrícola, sobre su estatus y sobre la visión que ella va a adquirir de sí misma, sobre todo si tomamos en cuenta que la migración temporal viene a ser un hecho de larga duración en la vida de los hombres.

La década de los setentas —que entonces se constituye en un punto de inflexión y de ruptura fundamental— ampliará la inserción laboral de la



mujer urbana e incrementará la demanda por trabajadoras domésticas. Esto acarreará el traslado permanente a las ciudades de jóvenes campesinas solteras entre los 13 y los 18 años, básicamente, quienes al insertarse en una nueva realidad social, económica y cultural durante un período clave de formación de su personalidad, a la larga irán modificando sus normas de comportamiento.

Los dos tipos migratorios descritos –el del hombre y el de la mujer– conforman un solo hecho de transformación que, sin embargo, está mediatizado por la valoración social del trabajo desarrollado por unos y otras y por el lapso en el cual se produce la inserción laboral, potencial y realmente mucho mayor en el hombre. La división sexual del trabajo en la sociedad le permite al hombre participar de manera bastante homogénea en la fuerza de trabajo a lo largo de toda su vida laboral, en marcado contraste, la vinculación de la mujer es discontinua y fragmentada, pues ella entra y sale de la fuerza de trabajo en muchas ocasiones durante su ciclo vital, su patrón de participación está asociado con los cambios que se produzcan en éste, su estado civil, el número de hijos que tenga y críe, etc. 6

La interacción de la comunidad campesina con el sistema dominante, produce un cambio en lo económico que es bastante evidente y directo: se depende de un salario aportado por un miembro de la comunidad doméstica quien, al salir, disminuye notablemente su aporte al trabajo parcelario, agrícola y pecuario, que, entonces, debe ser asumido casi en su totalidad por otro miembro. Dadas las condiciones de inserción laboral que hemos visto, quien migra con regularidad en un par conyugal es el hombre, mientras quien permanece en la parcela y asume el trabajo agrícola, sumándolo al doméstico, es la mujer; se produce así la reproducción social a partir de la sobreexplotación del trabajo femenino. 7

Sin embargo, y en principio, el hecho de asumir tareas y situaciones que antes no le correspondían dentro del ordenamiento cultural, no le otorga a la mujer, mecánicamente, una mayor consideración, estima ni estatus, pues ideológicamente sigue considerándose una "ayuda" del hombre, visto como el único y verdadero "productor", sea en la agricultura, sea en el trabajo social.

La mujer campesina por tanto, en las diversas etapas de su ciclo vital está viviendo importantes cambios en su vinculación con la sociedad, al ingresar en el mercado de trabajo urbano o al ver que su par con-



yugal se ha desplazado a la ciudad pero ¿está esta mujer culturalmente preparada para entrar en esa dinámica?, ¿le permite su socialización anterior asumir todo el proceso sin que se produzca un quiebre emocional individual que derive en un conflicto cultural nacido en el grupo doméstico en la pareja?, ¿qué contradicciones va suscitando esta nueva inserción social de la mujer campesina?, ¿puede ella constituirse en un agente de cambio en su grupo o, al contrario, es ella un agente de preservación de la tradicionalidad?

Estas y otras preguntas se enmarcan en una perspectiva diacrónica (lo tradicional, la norma) junto con una sincrónica (la modernidad, el hecho) que aluden a la división del trabajo por género, a la ideología que ello sustenta en un ordenamiento diferente al de la sociedad dominante –y por oposición propio de ésta–; al modo de socialización o, más precisamente, de la construcción social del género; al estatus de la mujer en relación al hombre; a la construcción de una "imagen ideal" dentro del propio género y de parte del género opuesto; a la pertinencia de valores establecidos o nuevos frente a la relación de pareja, a la relación con la comunidad, a la relación con la sociedad; a las expectativas que las mujeres se crean para sí mismas y para sus hijas y a las reacciones que aquellas producen en el género masculino; en fin, a los efectos que todo ello acarrea en el grupo sociocultural, en sus posibilidades de reforzamiento étnico-vitalidad cultural o de una integración a la sociedad nacional por la pérdida de parámetros culturales propios.

3. La comunidad de Casco Valenzuela: descripción del espacio de análisis

Casco Valenzuela es una comunidad rural indígena quichua ubicada en la parroquia San Pablo del Lago, provincia de Imbabura. Se caracteriza como "libre" en tanto no estuvo directamente vinculada a la hacienda sino sólo a través de fuerza de trabajo "suelta" u "ocasional". Sus miembros controlan tierras de propiedad comunal ubicadas sobre los 3.000 msnm que se destinan a pastoreo y bosques, y parcelas de propiedad familiar (entre los 2.750 y 3.000 msnm) que han sufrido un fuerte proceso de minifundización, por lo cual en promedio controlan



alrededor de 1.5 hás por familia, salvo en un sector que adquirió tierras recientemente y posee aproximadamente 4 hás por familia. La comunidad está constituida por alrededor de 120 familias, con un promedio de 5.7 personas por hogar, respecto a la composición de parentesco de los hogares la díada conyugal representa un 35%, los hijos y huiñachishcas un 54.3% (42.1 +12.2) y otros parientes (yernos, nueras, nietas, padre, madre, suegra, hermanos, cuñada, otros) un 10.7%.

Casco Valenzuela hace parte de un conjunto cultural que integran las comunidades de Topo, Ugsha, Cubilche, Angla, Gualaví con las cuales mantiene lazos de parentesco y de intercambios múltiples; todas juntas pertenecen al grupo étnico mayor de los denominados "mochos".

La población es relativamente joven en Casco Valenzuela, el promedio de edad es de 23.94 años (con una mediana de 16 años). Hay que anotar que un 7% de la población tiene un año o menos de un año; un 22% corresponde al estrato de 5 años o menos; 54.3% a la población de 18 años o menos y un 60.2% a los 24 años o menos. Hay una clara predominancia de los grupos de población joven.

Cuadro nº 1

Pirámide de edad (general)

Edad	frecuencia	%	% acumulado
0-4	34	18.3	18.3
5-9	28	15.1	33.3
10-14	22	11.8	45.2
15-19	21	11.3	56.5
20-24	7	3.8	60.2
25-29	17	9.1	69.4
30-34	3	1.6	71.0
35-39	9	4.8	75.8
40-44	9	4.8	80.6
45-49	8	4.3	84.9
50-5	42	1.1	86.0
55-5	8	4.3	90.3
60-64	7	3.8	94.1
65-69	3	1.6	95.7
70-74	2	1.1	96.8
75 y +	6	3.2	100.0
SEXO: Masculino	79	42.5%	
Femenino	107	57.5%	

Fuente: Encuesta a unidades domésticas, proyecto Migración y Fecundidad, IEE, 1988-1990.

Un 42.5% de la población encuestada corresponde a hombres y un 57.5% a mujeres. La predominancia numérica del sexo femenino es más marcada en los estratos más bajos de edad, esto es entre 0-4; 5-9; 10-14; 15-19. Un 90.3% de esa población ha nacido en la misma comunidad, lo cual es un indicador de 2 hechos:

1. La endogamia
2. La práctica de los partos en la propia casa.



3. 1. La migración

Este empieza a ser un fenómeno determinante a partir de los 15 años, la población mayor de esta edad y hasta los 44 años ha migrado en un 76.1% del total. Hay que resaltar, sin embargo, que la población más joven presenta índices de migración bastante más altos que los de los grupos de mayor edad (como tendencia general). Observemos estos porcentajes:

Cuadro n° 2

Migraciones por grupos de edad

Grupos de edad	migró	no migró
10-14	4.5%	95.5%
15-19	85.7%	14.3%
20-24	71.4%	28.6%
25-29	76.5%	23.5%
30-34	66.7%	33.3%
35-39	55.6%	44.4%
40-44	77.8%	22.2%
45-49	25.0%	75.0%
50-54	0.0%	100.0%
55-59	37.5%	62.5%
60 y más	44.4%	55.6%
Porcentajes generales	52.0	48.0

Fuente: EUD/IEE

La población con alguna experiencia migratoria supera a aquella que no la tiene aun tomando en cuenta el grupo 10-14 años, donde se encuentra mucha población que asiste a la escuela.

Con respecto al género, también hay una diferenciación de los comportamientos migratorios que se trasluce en una mayor migración de los varones.



Cuadro n° 3

Migración por sexo

	migró	no migró	total	
Sexo				
femenino 24		83	107	
	22.4	77.6		100,0
	37.5	68.0		
			57.5	
masculino 40		39	79	
	50.6	49.4		100,0
	62.5	32.0		
			42.5	
total 64		122	186	
columna	34.4	65.6	100,0	100,0

Fuente: EUD/IEE

3. .2. El comportamiento genérico con respecto al matrimonio

En cuanto a la edad a la unión encontramos un promedio de 23.25 años para la población en general con una edad modal de 18 años y una mediana de 21 años, con un mínimo de 14 años y un máximo de 49 años. Si hasta los 15 años un 5.5% de la población se ha unido, hasta los 18 años el porcentaje sube a 30.1% y hasta los 21 a 52.1%.

Entre casados, unidos y viudos encontramos que predominan los primeros con un 71%, los unidos representan un 15.8% de los casos y los viudos un 13.2%. Con respecto al estado civil podemos señalar que la población de la comunidad tiende a casarse-unirse a partir de los 15 años y que los casos de soltería son raros a partir de los 25 años. Desde los 35 empiezan a aparecer viudas (os).

Podemos ver una clara tendencia a realizar el matrimonio-unión a edades más tempranas; para los comprendidos entre los 55 y los 75 y más años no se encuentran casos de matrimonios antes de los 18 años; en los



grupos entre 40 y 54 no aparecen casos de matrimonio antes de los 15 años y sólo un 13.6% del total de uniones aparece entre los 16 y los 17 años. En los estratos 30-34 y 35-39, casi un 17% de las uniones se han realizado hasta los 17 años.

Cuadro nº 4

Edad a la unión en grupos
estrato, porcentaje, porcentaje acumulado

Hasta	15 años	5.5%	5.5
	16-17	13.7	19.2
	18-21	32.9	52.1
	22-24	17.8	69.9
	25-29	13.7	83.6
	30 y +	16.4	100.0

Fuente: EUD/IEE

Hemos observado que la tendencia general en la comunidad es a realizar matrimonios en los que el varón tenga más edad que la mujer. Si tomamos en cuenta a toda la población, observamos que la edad predilecta para el matrimonio está comprendida entre los 18 y los 21 años. Sin embargo, un 29% de las mujeres se han unido hasta los 17 años mientras que sólo un 7.9% de los varones lo han hecho hasta esa misma edad. Hasta los 24 años un 71.1% de mujeres y un 63.2% de varones se han casado. Los porcentajes son equitativos para ambos sexos entre los 25 y 29 pero entre los 30 y más años el porcentaje de varones que se han casado casi duplica al de mujeres.

3.3. Comportamientos relativos a la fecundidad

Las mujeres unidas alguna vez presentan un promedio de edad de 39.1 años y un promedio de edad a la primera unión de 20.2 años. Un 24.3% de mujeres unidas alguna vez han dado término a su primera unión, sea por muerte o por separación del esposo; esta ruptura presenta un promedio de edad de 28.1 años con edades que van desde los 16 hasta



los 47 años. Un 16.2% de estas mujeres tienen una segunda unión, esto significa que un 66.6% de las mujeres que han terminado su primera unión ha vuelto a unirse.

El inicio de la vida sexual de las mujeres de Casco Valenzuela se da, por lo regular, al calor de una fiesta comunitaria o en medio del páramo, mientras pastorean los animales. La edad promedio para que una mujer tenga su primera relación sexual alcanza los 17.5 años, pero hasta los 15 años ya un 35.5% de mujeres la ha tenido, esto supone una temprana exposición al riesgo de embarazo, y, por lo tanto, la posibilidad de una más alta tasa de fecundidad a nivel global. El promedio de hijos que han tenido estas mujeres es de 4.1, un promedio alto si consideramos que sólo un 21.6% de la muestra ha alcanzado el término de su vida reproductiva.

Existe una cierta libertad en las relaciones prematrimoniales, de hecho, muchas mujeres han tenido varios compañeros sexuales antes de su unión definitiva y, también, hijos. Estos hijos corren con distinta suerte una vez que la mujer decide casarse, a veces el esposo los acepta como propios y viven con la nueva pareja, pero, frecuentemente, deben separarse de la madre y ser tomados como huiñachishcas por los abuelos u otros parientes. De todos modos, los niños permanecen en el circuito comunal y son criados sin distinciones, como un miembro más; aun las mujeres que permanecen solteras y con niños, no quedan desprotegidas pues los padres de ellas las toman a cargo indefinidamente. Si bien muchas mujeres solteras con hijos se casan posteriormente, las madres de ellas tienen ciertas reservas ante la maternidad prematrimonial: "es como un borreguito negro entre los otros, blanquitos; tal vez haya quien le quiera, pero más difícil es" (LC-f29).

3.4. Jefatura de hogar

Este concepto quizás no sea del todo preciso a la luz de la observación participante que realizáramos posteriormente, sería más correcto hablar de hogares donde se encuentra una cabeza masculina y una femenina y hogares donde sólo existe una cabeza femenina.

En Casco Valenzuela hay un "jefe hombre" en un 88.6% de los hogares y en un 11.4% se presenta una "jefe mujer" exclusivamente. Comparativamente a una muestra general (3 comunidades vecinas) Cas-



co tiene un porcentaje más alto de jefaturas masculinas pues en este otro caso encontramos un 82.3% y un 17.7% en los porcentajes correspondientes. De acuerdo también con lo observado a este respecto, pareciera ser que Casco es una comunidad más tradicional en el sentido de la organización social-comunal y familiar pues el abandono a su suerte de una mujer que se ha separado o que ha quedado viuda no es un hecho corriente. En realidad, si el término de una primera unión ha ocurrido relativamente pronto para una mujer, ésta vuelve a unirse en un lapso más bien breve; si, por el contrario, tiene ya una avanzada edad, es integrada a otra unidad doméstica: con una hija o un hijo casados, una hermana, etc.⁸

3. 5. Actividades principales y secundarias de la población

De la población mayor de 12 años, un 40.3% se dedica como principal actividad a la agricultura, un 4.2% al jornal agrícola, un 7.6% son peones o albañiles, un 4.7% son empleadas domésticas, un 20.2 a los quehaceres domésticos y un 23.1% son estudiantes.

Dado que estamos tratando de una comunidad campesina es lógico que la actividad agrícola en la propia parcela sea la actividad principal, aunque parece ser que este hecho se acentúa pasados los 45-50 años de edad que es cuando los hombres empiezan a dejar de migrar. Si sumamos a la agricultura parcelaria como actividad secundaria tenemos que un 99.1 del total se dedican a ella.

Las labores del hogar constituyen otra de las actividades primordiales. Entiéndase que aquí dedicarse "a la casa" implica también algunas actividades de transformación, pero aun así muchas mujeres declaran a la agricultura como ocupación principal y a los quehaceres domésticos como secundaria. Un 44.6% (sumados los dos grupos) se dedican a esta actividad.

Los estudiantes conforman un 22.2%, están ubicados en estratos de edad muy determinados y su actividad, dado el tiempo que toma, aparece solamente como principal.

Las actividades remuneradas van desde jornaleros agrícolas, trabajadores de la construcción, servicio doméstico, hasta otros servicios e incluye dos tejedores como actividad secundaria. Estas actividades permiten complementar los ingresos obtenidos vía producción agrícola y ca-



da una muestra un comportamiento más o menos regular de la producción; es así que, como actividad principal, no hay jornaleros agrícolas en la población de menos de 20 años, y, como actividad secundaria, de menos de 25 años; muchos jornaleros agrícolas —la mayoría— son población de más de 35 años que no alcanzó a vincularse al medio urbano cuando se produjo la expansión de éste, y que más bien reproduce patrones de relación salarial tradicional (trabajo en haciendas del sector) o de migración estacional también de tipo tradicional (las zonas subtropicales del Valle de Salinas y de la zona de Intag, en el norte y occidente de la provincia de Imbabura, respectivamente).

La población masculina más joven experimenta de lleno la migración temporal, básicamente, a la rama de la construcción y con distintas categorías según el tiempo de trabajo, destrezas y experiencias (maestros, albañiles, peones). Como actividad principal, la construcción concentra a la población comprendida entre los 15 y los 29 años; como actividad secundaria entre los 20 y los 39 años, es decir, mientras el varón es soltero y cuando la familia está en las etapas de formación y expansión, respectivamente.

En contraparte, las mujeres migran a una edad y en un estado civil determinado: solteras entre los 13 y los 19 años. Tomando en cuenta que esta actividad exige el traslado y la residencia casi permanente en la ciudad, sólo puede ser una actividad principal.

3. 6. El analfabetismo como una condición de clase y género

El analfabetismo es un fenómeno que se agudiza con la edad, es decir que los grupos de mayor edad presentan mayores porcentajes de analfabetismo: el 100% de los mayores de 70 años. En los grupos comprendidos entre los 30 y los 69 años hay porcentajes diversos de población con algún grado de primaria pero aún predomina el analfabetismo con un 77.5% de promedio para todos los grupos en cuestión. El comportamiento de los grupos más jóvenes es diferente puesto que los porcentajes de población que culminan la primaria se van incrementando, asimismo aparecen casos de instrucción secundaria y técnica y se encuentran niños asistiendo a centros preescolares. El analfabetismo, que es de 23.5% para el estrato 25-29 años, y de 28.6% para el 20-24, baja drásti-



camente a 9.5% para el estrato 15-19 y a 9.1% para el 10-14 lo que da cuenta de una mayor asistencia escolar que expondremos a continuación: si en el grupo 5-9 la asistencia es de un 84.2%, ésta baja al 68.2% en el estrato 10-14 y desciende al 9.5% en el grupo 15-19 para subir al 14.3% en el estrato 20-24 (al momento ocurría la campaña para alfabetización de adultos) y desaparecer después de los 25 años.

Por lo tanto, la educación es un hecho que involucra principalmente a la población joven porque es ésta la que necesita relacionarse en mayor medida con el mundo hispano-hablante; también se debe a que una mayor escolaridad se asocia con mejores oportunidades laborales extra-parcela, con expectativas culturales respecto a la ciudad y a las clases dominantes, etc. La educación abre, en cierto modo, un canal de acceso hacia el mundo dominante.

Las comunidades, tradicionalmente, se habían visto constreñidas a ámbitos de poder local y sus posibilidades de acceso a la educación habían sido muy limitadas. Prácticamente, la población de mayor edad no conoció una escuela, pero esto era aun más notorio para la mujer pues ella —se pensaba— no tenía para qué aprender el castellano ni las letras ya que su lugar era la casa, la familia, el trabajo eventual en la hacienda. Las posibilidades de educarse mejoraron algo con el pasar del tiempo, sobre todo porque las poblaciones campesinas se fueron vinculando cada vez más a la sociedad dominante y vieron a la instrucción como un medio de inserción y de movilidad social. Recientemente, y dada la demanda de las comunidades del sector para que los niños en edad escolar reciban una educación formal, los dirigentes lograron hacer realidad la construcción de un Centro Educativo donde en la actualidad asisten casi 500 alumnos; estos hechos, sumados a dos campañas masivas de alfabetización, han dado lugar a que disminuya el analfabetismo, aun muy alto entre la población de mayor edad y entre las mujeres. Hay que notar, en todo caso, que las mujeres analfabetas casi hacen la mitad del total de la población femenina de la muestra, mientras que los varones analfabetos llegan al 20%. En términos generales, los niveles educativos dejan aún mucho que desear, más aun si tomamos en cuenta lo que hoy se ha dado en llamar analfabetismo funcional, pues basta comprender que la primaria muchas veces se refiere a haber cursado uno o dos años de la escuela, cuyos conocimientos fueron olvidados luego casi en su totalidad.



Cuadro nº 5

Grados de escolaridad por sexo

Sexo	analf.	prim.	prim. incompl.	secun.	técnica	preesc.	total
femenino							
	39	28	9	2		1	79
	49.4	35.4	11.4	2.5		1.3	54.9
	75.0	44.4	32.1	66.7		50.0	
masculino							
	13	35	14	1	1	1	65
	20.0	53.8	21.5	1.5	1.5	1.5	45.1
	25.0	55.6	60.9	66.7	100.0	50.0	
total columna							
	52	63	23	3	1	2	144
	36.1	43.8	16.0	2.1	0.7	1.4	100

Fuente: EUD/IEE

4. Las mujeres de Casco Valenzuela (antes y ahora)

4.1. Nacer niña: guagua

El ideal de una pareja en esta comunidad es tener "la parejita", es decir, una niña y un niño, piensan que con ello habrá cierto equilibrio dentro de la familia, que la niña ayudará a la madre y el niño irá con el padre, aprendiendo cada cual tareas específicas para su género: "varoncito ayuda a papá, mujercita ayuda a mamá" (MDP-f3). Quienes sólo han tenido hijos varones o, en su lugar, hijas mujeres piensan que hay un desbalance que sólo podrá solucionarse en parte mediante los ulteriores matrimonios de los hijos. Una niña es bienvenida sobre todo cuando nace después de un varón pero no hay un rechazo frontal a ella aun en el caso de que sea la primera en nacer. El tipo de crianza es básicamente el mismo durante los primeros meses; la criatura es llevada



en la espalda de la madre a donde ésta vaya, participa de algún modo del trabajo doméstico, del trabajo agrícola, de las actividades sociales y lúdicas; el padre está poco integrado a esta primera crianza.

4. 2. Crecer niña: ushushi

Las diferenciaciones de género empiezan a ser más visibles cuando la criatura puede tenerse en pie y movilizarse por su cuenta. La niña empieza a adquirir muy tempranamente las destrezas que le enseña su madre, principalmente referidas al trabajo doméstico; el niño dispone de más tiempo para actividades lúdicas y de grupo, un poco más tarde acompaña a su padre en la realización de tareas agrícolas. Se produce un cierto ordenamiento vertical dentro del hogar entre la madre y la niña y el padre y el niño, claramente una y otro van adoptando una identidad propia de su género. Si bien la madre ejerce su función sobre todos sus hijos, la relación del padre con sus hijas es, por lo general, formal, vertical y jerárquica, interviene para dictaminar los comportamientos adecuados, para reglar o prohibir.

"Nos enseñaron a barrer, cocinar, lavar la ropa, bordar, hilar, tejer en telar, así nos enseñaron diciendo que las mujeres no deben ir a jugar, ni tocar guitarras" (MDP-f54)

"Diciendo que las mujeres no deben ser ociosas, me enseñaron a coser, bordar, hilar, todas las cosas que para una mujer es bueno" (MFC-f56)

"De chiquita sabía hacer mandados, traer leña, agua; ya siendo un poco grandecitos a los varones enseñaban a arar, zanjar, a las mujeres a cocinar y a pastar (los animales). Yo vivía sólo pastando borregos. Los varones bien vagos son. Me sabían decir que no salga a las calles, a jugar" (MNP-f51)

"Pasaba hilando, cardando la lana, me decían que siendo mujer debía hacer todo lo que hacen las mujeres, que no vaya a jugar con la pelota, que no toque rondín ni flautas" (RMC-f55)

"Sólo a pastar iba, que salga de la casa no les gustaba" (RP-f58)



"A mi papá no le gustaba que juegue con los hombres, que vaya a estar corriendo" (DMN-f50)

Las prohibiciones de salir a jugar o a correr tienen que ver con la difundida creencia de que "las mujeres son para la casa", aún hoy cuando se ve niños jugando en los caminos se puede observar que todos o casi todos son varones; las niñas tienen actitudes mucho más recatadas si cabe la palabra en este contexto. Pero las prohibiciones en muchos casos tienen también connotaciones rituales: muchas mujeres expresaron que no se les permitía tocar la flauta ni la guitarra; se dice que cuando las mujeres tocan la flauta, la menstruación baja más rápido y que cuando una mujer toca la guitarra se convierte en hombre, en las fiestas la ejecución de estos instrumentos está a cargo exclusivamente de los hombres.

4. 3. La joven indígena: cuitsa

En muchos casos, hasta los 11 o 12 años las niñas se han dedicado básicamente al pastoreo de los animales, solamente en años recientes han asistido crecientemente a la escuela hasta terminar los seis años de la primaria. En la actualidad, esta es una edad en la que se presenta con frecuencia un serio conflicto entre la joven y su familia; existe un conflicto generacional, velado casi siempre, que pasa no sólo por diferencias etarias sino por percepciones y expectativas distintas. Este quiebre con la anterior generación no es un fenómeno exclusivo de las mujeres, sin embargo; para mujeres y varones es cada vez con mayor frecuencia la edad de la primera migración a la ciudad, el momento en el que toman contacto directo con ese otro mundo urbano que sólo han conocido por referencias y que provocará en ellos un cambio sustancial.

Muchas jóvenes no dan cuenta a sus padres de esta primera salida al mundo laboral urbano; acuerdan con alguna amiga o conocida, o en ocasiones con la empleadora, salir de la comunidad y llegar a alguna casa de la ciudad (Quito, Ibarra, Otavalo). Más tarde, y casi siempre indirectamente, los padres se enteran dónde y cómo se encuentra ella. En ocasiones los mismos padres intervienen para conseguirle un empleo a la hija, cuando así ocurre, ellos tienen más control sobre el salario que pasa a formar parte del fondo de subsistencia familiar. En lo que se refiere al sa-



lario, hay una diferencia importante con los varones: las mujeres aportan mucho más para las necesidades de la familia, los varones controlan individualmente su salario y casi siempre lo utilizan para comprar ganado lanar o vacuno que les permita una cierta capitalización para su futuro matrimonio. Pero el dinero que efectivamente manejan las mujeres lo gastan con frecuencia en comprar vestimentas, zapatos, arreglos para el pelo, etc. Toda joven aspira a salir a trabajar en la ciudad, como para los varones, ello constituye casi un rito de paso entre la infancia y la adultez, la forma de dejar de lado la dependencia, la ingenuidad y el aislamiento.

"Yo me salí de la casa cuando tenía once años a trabajar en Quito, me fui escondida de mi papá y mi mamá" (MMP-f57)

"Yo salí al trabajo cuando tenía los 13 años porque me pegó mi papá porque le hice robar el borrego" (MFC-f56)

"A los 13 años salí, cuando mis papás no me daban de vestir, no quería ni estudiar ya" (GP-f60)

"Yo caprichosa era, no hacía caso, me hablaban diciendo que no trabajo en los terrenos, que había que cuidar animales, todo me hacían hacer por eso a los 15 años me salí, viendo a otras, por necesidad de la plata" (RF-f62)

"Sólo pastando pasaba, escondida me fui pero nadie me maltrataba, me gustaba más allá nomás" (RP-f58)

"Cuando era soltera me pasaba tranquila, alegre, me salí de la casa porque me dijeron vamos a trabajar, con mis amigas salí" (MDP-f54)

"De los 12 años hasta los 15 me fui, tenía ganas de ir a Quito, por vestir, porque venían guapas de allá, sólo por el gusto me fui, todo me gustaba de allá" (MDY-f59)

4. 4. Cusawarmintin: marido y mujer

La edad promedio para el matrimonio en esta comunidad es de 20 años pero la edad ha ido rebajando progresivamente desde las mujeres



mayores hacia las menores. El matrimonio es sólo un peldaño en un proceso de conocimiento y acomodación de la pareja. Muchas mujeres se casan cuando ya tienen uno o dos hijos; como ya lo expresáramos, su vida sexual empieza alrededor de los 15 años, al calor de una fiesta o en la soledad del páramo durante el pastoreo. Los hijos que vienen antes del matrimonio y no son del esposo pueden ser o no aceptados por éste, si no, se entregan como huñachishcas y son criados dentro de otra unidad familiar.

Cuando la pareja decide vivir junta, generalmente pasa una temporada en la casa de los padres del novio que puede extenderse hasta cuatro años (hasta tener uno o dos hijos), luego se independizan tras conseguir tierras y con un cierto capital pecuario y habiendo construido la casa. Pasan a formar una unidad separada, con derechos y deberes propios frente a la comunidad. La unidad del hombre y la mujer casados es fundamental en la organización social de la comunidad; el matrimonio, o mejor, la unión de hecho aceptada y avalada por la comunidad, da un nuevo estatus a la pareja, les hace acreedores a respeto y consideración, pero también les obliga a cumplir con trabajos comunitarios, reuniones, etc. De hecho, si hiciéramos un corte a los 30 años por ejemplo, veríamos que hay algunas mujeres solteras pero casi ningún hombre, el matrimonio, entre otras cosas, y tradicionalmente, es también un rito de paso que se orienta a la incorporación total y definitiva a la comunidad.

Las relaciones de género toman un nuevo cariz en el escenario matrimonial, se dan cara a cara, directamente, sin la intermediación del grupo de pares ni del grupo familiar; la mujer accede a una nueva situación que va a suponer una ruptura significativa con su vida anterior. Para muchas mujeres, adaptarse al marido es un largo proceso que requiere de concesiones y resignación, casi todas, en un momento u otro añoran su vida de solteras, sus núcleos familiares y/o su vida en el trabajo.

"Quería seguir trabajando pero las mamás exigieron que nos casemos, sufría quedándome aquí, quería volver a trabajar. Ver televisión extrañaba, ver telenovelas, películas" (RP-f58)

"He pensado que el matrimonio era mejor, que mi marido me daría para vestirme y ayudaría a trabajar, pensaba que mi marido ha de ser bien bueno, pero al principio me sentía triste, me renegaba, pasaba bien aburrida, le mandaba que vaya a trabajar, él



es bueno pero a mí me daba ganas de pegarle, de insultarle, de 'torcerle' si fuera fácil, me fui dejándole pero después ya nos comprendimos mejor" (MMP-f57)

"Yo pensé que el matrimonio era bueno pero no ha valido. Al principio él era bueno pero después se dañó" (RMC-f55)

"Yo pensaba que sería bueno el matrimonio para andar juntos y para poder conversar, que mi marido me ha de ayudar en todo el trabajo" (MDP-f54)

"Al principio llevábamos bien bueno pero después llegó la amargura, llegó a pegar y después nos dejó botando; a mí me gustaba andar juntos con mi marido pero mi marido no quería andar juntos, quería que pase más tiempo en la casa pero él no quería ayudar en los trabajos de la casa..." (MFC-f56)

Muchas veces la realidad del matrimonio está determinada por la migración masculina, por las ausencias del esposo que recargan el trabajo sobre la mujer y que imposibilitan una vida más compartida. Pero además, los hombres se emborrachan con mucha frecuencia y esto ocasiona la mayor parte de las disputas familiares y la violencia hacia las mujeres. La mayoría de ellas quisiera cambiar estos hechos, encuentran que su relación mejoraría sustancialmente si sus esposos dejaran la bebida.

"El se va a trabajar, yo quedo nomás con animales, con guaguas, teniendo guaguas toca quedarse; cuando toma copas sabe pegar de repente, ahora de la boca nomás peleamos...pero con él toca vivir hasta que muera" (MNP-f51)

"No sabemos pelear pero de repente yo me reniego nomás con él porque se emborracha" (DMN-f50)

"No me gustaba al principio, más me gustaba la vida de soltera, pero cuando nos casamos se portaba mejor, después se fue a trabajar... me maltrata un poco porque emborrachándose viene bien bravo, quisiera que no tome" (RI-f52)



Sin embargo, las mujeres de la comunidad no son unas meras víctimas de la violencia, muchas veces ellas responden a la agresión de igual a igual.

"El sabía estar pegando y pegando hasta que yo le respondí y ahí empezamos a andar bien" (RC-f67)

Se dice que los hombres ejercen la violencia física contra sus mujeres cuando tienen "otra", en este caso la solución es descubrir con quién andan y castigarla; luego de este enfrentamiento los hombres por lo general vuelven a sus casas y se portan bien.

"Cuando tienen otras mujeres maltratan peor, no saben conformarse con las mujeres; cuando no se sabe el motivo toca estar aguantando y llorando; sabiendo el motivo ya se les pasa nomás" (RP-f58)

La violencia no es extraña en estas circunstancias y sin embargo, no han faltado ocasiones en que ha llevado, incluso, a intentos de suicidio.

"No me enseñaba a estar casada, extrañaba... bastante peleábamos al principio porque él tenía enamoradas, yo reclamaba y él me pegaba, cuando me pegaba sí quería ir botando; bien celoso es, me sabe insultar ahora pero ya no me pega" (RP-f58)

"Al principio le sabía celar porque ella era de casar con otro. Los hombres se desquitan con la mujer. Se ha tomado Malathion (fungicida) cuando recién se casaron porque él le pegaba demasiado. El se compuso bastante" (RC-f67)

Para unas pocas mujeres, los varones podrían mejorar su comportamiento mediante un cambio de religión, es decir, convirtiéndose en evangélicos, piensan que así tomarían menos, las respetarían más, trabajarían más (MJC-f53).

4. 5. El proceso de cambios: socialización y nuevos roles

"La mujer es para la casa, el hombre para la agricultura"



Generalmente en los grupos campesinos se delimita idealmente el área doméstica para la mujer y la parcela para el hombre, el espacio privado para la mujer y el espacio público para el hombre. En el ritual del matrimonio autóctono en la comunidad de estudio, se realiza un baile en el cual el hombre y la mujer son provistos de aquellas cosas que les harán falta en su vida futura y que representan el "deber ser" de la división sexual del trabajo; a la mujer se le provee de un huso y lana, de un pondo para el agua, de unas ramas a manera de escoba, el hombre carga un cabestro y lleva un arado y algún otro instrumento de labranza. Este ritual es consecuente con la crianza anterior de unas y otros y expresa lo que tradicionalmente se espera de cada uno.

La realidad es bastante diferente e incluso contradictoria con lo que determina el ritual. En principio, la agricultura en sí misma está sujeta a una división técnica de actividades donde a la mujer le cabe un rol mucho más importante que el de una simple ayuda, no es, como se ha afirmado, una tarea para hombres exclusiva o preponderante.

"Para una mujer es bueno cocinar, moler, bordar, lavar, hilar, todas estas cosas, una mujer no debe ir a jugar ni andar borracha ni andar peleando... cuidar los hijos, planchar, lo que ahora yo hago es hilar, pero no vale coger guitarra ni coger arado" (MJC-f53)

"Es malo arar dicen pero a veces yo se arar, cuando mi marido no está en la casa, pero dicen otros y nosotros pensamos que es pecado" (MFC-f56)

"Mi mamá sabía decir que no hay que rajar la leña ni coger arado, que es malo, pero ahora toca nomás así no estando maridos, todo trabajo, deshierbe, aporque, huachado, todo mismo" (MMP-f57)

Por otra parte, la expansión mercantil progresiva y los procesos de pauperización en zonas tradicionales, provocan cambios notorios en la división del trabajo; en realidad, y cuanto más acentuado es ese proceso, se produce un colapso de los roles sexuales tradicionales o, por lo menos, una flexibilización (en los hechos más que en la norma) en la realización



de actividades "culturalmente adecuadas" para cada sexo.

La oposición casa-agricultura no es entonces tan radical ni siquiera en su versión más tradicional, incluye a su vez una complementariedad, pues se espera que en situaciones tales como un parto el hombre se haga cargo de las actividades de la casa y, en toda ocasión, la mujer participa en siembras, trabajos intermedios y cosechas. La relación hombre/mujer en la cultura quichua alude a una división binaria del universo que se encuentra también en las oposiciones complementarias arriba/abajo (hanan/urin), caliente/frío (cunuc/chiri), lo que fue y lo que será (k'ipa/ñaupa), adentro/fuera (ucupac/canllapac), es decir, dos términos cuya existencia se determina mutuamente, indisolubles, necesarios el uno al otro, complementarios en su diversidad y en su oposición.

Sin embargo, en la lógica de la bipartición puede entenderse la complementariedad, pero también la competitividad y el conflicto; dar cuenta de una unidad complementaria no va a implicar que las partes tengan igual valor pues la misma división sexual del trabajo tiene un origen ideológico y se trata de la confirmación y la reiteración de la diferencia, de la alteridad. No sería correcto pues, caer en una idealización de tal complementariedad, plantearla no significa obviar la diferencia, la desigualdad y el conflicto que puede acarrear.

4. 5. 1. Nueva articulación y conflicto

De acuerdo con lo que hemos venido exponiendo, proponemos que la mujer vive el conflicto generado por la nueva dinámica de inserción de las comunidades campesinas en el sistema dominante en etapas entendidas como consecuencias de la anterior, del siguiente modo:

1. Socialización tradicional
2. Conflicto intrafamiliar (mujer soltera, comunicación inter-generacional cerrada, trabajo en la ciudad, creación de distintos valores y expectativas, etc.)
3. Matrimonio a edad precoz (regreso definitivo de la ciudad)
4. Dificultades matrimoniales (ausencia conyugal, poca comunicación conyugal, crianza de niños, sobrecarga laboral, violencia marital, relación con la familia política, pérdida de estatus, etc.)
5. Indefinición situacional y conflicto



5.1. Resolución inmediata: ruptura

5.2. Resolución inmediata: recurrencia al grupo de pares del mismo género

5.3. Resolución mediata (potencial): mejora de la relación de género en el par conyugal, logro de una mayor comunicación y de un mejor estatus al interior del grupo doméstico, mayor capacidad de decisión para la mujer.

De hecho, los procesos de cambio y los conflictos aquí descritos han sido vividos fundamentalmente por las mujeres menores de 35 años, es decir aquellas que empezaron la década del '70 con alrededor de 14 o 15 años y/o menos. Para ellas, se produjo la oportunidad de insertarse en el mercado laboral a la vez que sus pares masculinos se trasladaban a la ciudad, ellas vivieron de lleno la contradicción de sus patrones culturales tradicionales con lo que veían y receptaban en las ciudades. Las mujeres mayores sólo conocieron una migración "a los valles", la cual se realizaba tradicionalmente para trabajar en la zafra y en actividades de procesamiento de la caña de azúcar y no implicaba una ruptura con la familia ni con los ciclos agrícolas establecidos en la comunidad; sólo en contados casos esta migración aparece como una forma de sustraerse de una relación familiar no satisfactoria como sí parece ser el caso en el presente.

Actualmente, la migración es para las jóvenes una vía de escape canalizada a través de una oposición-fascinación hacia el mundo de la ciudad. Salir a trabajar es ya una necesidad no sólo económica sino también social, un modo de ser aceptado por los otros jóvenes. Pero de ningún modo significa un desapego de sus raíces, todas las entrevistadas se casaron con varones de la misma comunidad, a los cuales conocieron en fiestas o aún en la misma ciudad. El hecho de poder comunicarse mejor con alguien de una edad parecida y fuera de la familia hizo que ellas se crearan grandes expectativas sobre el matrimonio y lo realizaran a edades tempranas. La realidad más tarde fue diferente y se encontraron con una situación aún más difícil que la que enfrentaron siendo solteras. En este punto se dieron varias modificaciones; en primer lugar, pudo producirse un reforzamiento de los lazos de amistad dentro de la comunidad y hablar con otras mujeres de problemas que ya resultaban compartidos. Lue-



go, en el caso de varones y mujeres que habían migrado se produjo una redefinición de la relación de pareja y, al decir de la mayor parte de entrevistadas jóvenes, se produjo una mejora sustancial: sus esposos beben menos, las golpean menos y conversan sobre decisiones importantes a tomar que lo que hacían sus padres y abuelos respecto de sus madres y abuelas. Se dice que saliendo han aprendido a "portarse mejor" y que también ellas han sabido manejar la situación para sostener el matrimonio.

"Hombres y mujeres que salen mejor se tratan" (DMN-f50)

El divorcio o la separación no es una estrategia generalizada sino un acontecimiento aislado al que solo se debería recurrir en última instancia, el matrimonio se sigue viendo como un hecho para toda la vida:

"Algunas mujeres se aguantan nomás maridos, más que llorando tan" (MOC-f11)

"Mujeres no deben separarse de maridos, a veces son malos pero qué va a hacer una mujer solita" (OC-f27)

"No es tan de divorciar, ya casado así hay que quedar, maridos nomás a veces van botando" (CI-f35)

"De primer marido me separé porque era bien mujeriego y golpeador, agarrada de los pelos me arrastraba y me pateaba, ni yo le quería tampoco" (MC-f21)

"Chumando sabe hablar y sabe pegar. No quiere cambiar, pero no he pensado en ir botando" (MDY-f59)

De acuerdo con lo anterior, podemos plantear un conjunto de afirmaciones paralelas para esclarecer lo expuesto:

1. Las transformaciones socio-económicas no producen un cambio inmediato en los lineamientos ideológicos que sustentan la división



sexual del trabajo, los cuales se forman en un determinado contexto cultural y se transmiten generacionalmente a través de la socialización. Las normas culturales pueden perdurar aún en contradicción con los hechos que se presentan en la vida diaria. La ideología, entendida como el proceso general de la producción de significados e ideas, y por ello viabilizadora de la cultura⁹, no depende directamente de las prácticas económicas, y los cambios que a la larga sufre pueden deberse más bien a otros factores sociales intermedios. Por eso, y como ejemplo, la mujer dejará de ser vista como una ayuda en la agricultura no porque desarrolló más labores agrícolas sino porque ella misma se haga consciente del cambio y lo exprese públicamente, reclamando un reconocimiento social para sus nuevas tareas.

2. La mujer en su crianza es imbuida de un conjunto de normas y valores que guiarán su comportamiento social futuro, de cara a su relación con el varón y a su inserción en la sociedad. Si la socialización enseña lo cultural y tradicionalmente esperable, esto, en una situación de transformación estructural, puede entrar en conflicto con los hechos reales, prácticos, y traducirse en un enfrentamiento primario en la relación de pareja y uno secundario en la relación de género en la comunidad, lo cual se hará evidente en los parámetros que sustentan el estatus de la mujer (ver más abajo).

3. La mujer joven, en su inserción como fuerza laboral directa, adquiere nuevos valores de la sociedad dominante y puede actuar como un agente de transferencia y transformación cultural dentro de su grupo familiar. Esto en cierto modo, contradice la clásica afirmación de que la mujer es un medio de preservación y de resguardo de la tradicionalidad.

4. La mujer, al tomar conciencia de su nuevo rol en la producción, puede lograr una mayor participación en la toma de decisiones al interior del grupo doméstico y una nueva definición de las relaciones de género. Las prácticas tienen componentes conscientes e inconscientes: se basan en lo aprendido, en lo tradicional, en lo culturalmente dado, pero pueden transformarse por la acción de los seres humanos. Los actos, las permanencias y los cambios sociales, no son fortuitos, se conforman a partir de la compleja interacción entre las estructuras que subyacen al ordenamien-



to social, el habitus, como un sistema de estructuras cognitivas y motivadoras que encadenan lo consciente y lo inconsciente, y las prácticas concretas.¹⁰

5. Para terminar: cambio, conflicto y estatus

Para las mujeres mayores el reconocimiento social dentro de su comunidad pasaba por el número de hijos que tuviera, por ciertas facultades como la de tratar con lo sobrenatural, por su edad—dado el conocimiento y la sabiduría que guardaba—o por las tierras y animales que tenía al momento del matrimonio. De cualquier modo, en estas comunidades, históricamente, la mujer no era un ser pasivo, dominado y explotado,¹¹ no se constataba una opresión explícita, los canales a través de los cuales la diferencia devenía desigualdad no estaban plenamente constituidos, o mejor, la constitución de la desigualdad sobre la diferencia era bastante ambigua. Ahora encontramos una contradicción entre las normas tradicionales y los hechos, las mujeres han dejado de cumplir fielmente los roles culturalmente asignados a ellas, han adoptado nuevos modos de trabajo y han encontrado nuevas formas de expresión. El conflicto generado en este proceso ha ido dando lugar a una redefinición de las relaciones de género tanto como a un cambio en las bases sobre las que se sustenta el estatus femenino.

En principio, al ser sólo el hombre el que migra y el que lleva un salario a su unidad doméstica, el trabajo de la mujer casada es denigrado y su estatus deteriorado: las decisiones sobre los hijos, las compras, las ventas, que antes se tomaban conjuntamente, pasan a ser tratadas sólo por el hombre, la violencia doméstica se acrecienta, etc. En una economía donde el valor de los hijos ya no es tan importante pues se han erosionado las bases agrícolas de la reproducción, las mujeres que tienen muchos hijos son repudiadas:

"Si la mujer tiene mucho guagua (el hombre) vuelta aborreciendo se va nomás" (MDP-f3)

"A veces dicen que ya no tengan guaguas, como cuchi (chancho)" (MNP-f51)



Pero la reacción consciente de las mujeres jóvenes va a provocar un nuevo cambio: el hombre empieza a valorar el trabajo agrícola que ahora hace la mujer:

"Ahora trabajamos parejo hombre y mujer" (Manuel-f1)

La mujer es respetada también por el cumplimiento de las labores domésticas, por "no ser abusiva", por "trabajar de igual a igual yendo a cualquier parte", etc. En general, las mujeres más jóvenes (de menos de 35 años) piensan que ahora sus esposos las respetan más.

El proceso esbozado tiene una doble cara. Por un lado pareciera que la articulación campesina al mercado y la inserción en un nuevo circuito de relaciones sociales disminuye el estatus de la mujer. Pero por otra parte, ese mismo proceso inicial es capaz de sentar las bases para que la mujer logre un trato más igualitario; el punto de enlace entre un proceso y otro estaría dado por la posibilidad de la migración femenina y los cambios en las expectativas de la mujer que ésta suscita.

La autovaloración de la mujer y las bases sobre las que se sustenta el estatus se van a ver reflejadas de algún modo en las expectativas que las mujeres tienen para sus hijas: en general, se ve la necesidad de que las niñas estudien y consigan mejores trabajos, sólo algunas mujeres mayores esperan que sus hijas "ayuden en los trabajos de la casa y la parcela, cuiden los animales".

Las tendencias generales, sin embargo, con frecuencia se ven contradichas al interior mismo de las mujeres de la comunidad, para ejemplificarlo vale rescatar el testimonio de una mujer mayor que cuenta que le dice a su hijo:

"mujeres no son aparentes: hombres se controlan, mujeres apenas casa sabe coger otros y saben ir botando, mas mejor para el hombre es la vida de soltero (pero ya casados) también se vuelven 'muchacheros', a las mujeres dejan nomás aborreciendo, maridos pateando saben estropear con todo guagua, entonces guagua no tiene teta bien, mantenido mal, mueren nomás" (MIT-f1)

Si partimos de una valoración femenina tradicional relativamente mejor que la que se encontraba para otros grupos étnicos en el país y que

para la sociedad criolla colonial en su conjunto, nos encontramos con que el deterioro progresivo del estatus de la mujer, quizás puede ser revertido para encontrar una nueva situación más cercana a la que se encontraba antes de la llegada de los españoles.

Silverblatt¹², que ha trabajado el tema del género en los Andes prehispánicos y coloniales, encuentra que los hombres y las mujeres andinos experimentaron sus vidas en mundos diferenciados por el género pero a la vez interdependientes. Se dotaron de ritos —como el matrimonio— que proclamaban una ideología de igualdad sexual; la complementariedad del trabajo de hombres y mujeres era algo reconocido culturalmente en la sociedad andina, el trabajo requería de una interacción mutua hombre-mujer; ideologías como la de la conquista incaica, que igualaban a los vencidos con las mujeres y a los vencedores con los hombres, convirtieron las diferencias de género en jerarquías de género.¹³ Aunque las comunidades locales no aceptaron plenamente la ideología estatal dominante —más aun en los Andes Equinocciales donde la presencia incaica fue bastante débil—, no cabe sostener que la jerarquización hombre/mujer fuera completamente desconocida, había un germen de desigualdad que se nutrió en la colonia y fue creciendo con las nuevas relaciones implantadas desde la época republicana. Lo importante es que se parte de una ideología de igualdad (de una estructura oposicional-complementaria-diferenciada) que no desaparece por completo con el pasar del tiempo y que en un momento histórico puede ser reformulada en términos paralelos y/o distintos a los de la sociedad dominante.

La redefinición de las relaciones de género al interior de la pareja en la comunidad pasa, pues, por una reasunción étnico-cultural, pero no es de ningún modo una vuelta al pasado sino un ordenamiento nuevo, en un contexto distinto, con las firmes bases que proveen la identidad cultural y la misma articulación de mujeres y hombres a las relaciones mercantiles y a la modernidad.



Notas

- 1 Sacks, Karen, "Toward a unified theory of class, race and gender", en *American Ethnologist*, vol. 16, nº 3, 1989; véase también Francke, Marfil, "Género, clase y etnia: la trenza de la dominación", en Degregori, et. al., *Tiempos de ira y amor*, DESCO, Lima, 1990.
- 2 Phillips, Lynne, "Rural women in Latin America", en *Latin American Research Review*, vol. XXV, nº 3, 1990, pág. 97.
- 3 Fischer, Michael, "El etnicismo y las artes postmodernas de la memoria", en Clifford, James y George Marcus (eds), *Retóricas de la Antropología*, Júcar Universidad, Madrid, 1991.
- 4 Cf. Vaca Buchelli, Rocío, "Ecuador: los intrincados caminos del capital" (por publicarse), 1991.
- 5 Cf. Carrasco, Hernán, "Migración temporal en la sierra ecuatoriana: una estrategia de recampesinización", Ponencia Seminario Internacional sobre Economía Rural, Bogotá, 1989.
- 6 León, Magdalena, "La medición del trabajo femenino en América Latina: problemas teóricos y metodológicos", en E. Bonilla (comp.), *Mujer y Familia en Colombia*, Plaza y Janés, Bogotá, 1985, pág. 205-206.
- 7 Cf. Meillassoux, Claude, *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI, México, 1979.
- 8 Cf. comportamientos relativos a la fecundidad, también Vaca Buchelli, Rocío, "La cultura, el género y la fecundidad: un acercamiento a la reproducción del campesinado andino en el Ecuador", en *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, Defossez, Fassin y Viveros (eds.), Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA - U. Externado de Colombia, Bogotá, 1992.
- 9 Vaca Buchelli, Rocío, "La cultura, el género y la fecundidad: un acercamiento a la reproducción del campesinado andino en el Ecuador", en *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, Defossez, Fassin y Viveros (eds.), Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA - U. Externado de Colombia, Bogotá, 1992.
- 10 Cf. Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Ginebra, 1972; y Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Minuit, París, 1982.
- 11 Vaca Buchelli, Rocío, "Etnias, comunidades y haciendas en la historia



regional", en Rosero, Fernando, "El papel del trabajo femenino en las economías campesino-comunales", IIE/PUCE (inf. de investigación), Quito, 1986.

12 Silverblatt, Irene, *Luna, sol y brujas: género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1990.

13 Silverblatt, Irene, *Luna, sol y brujas: género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1990, pág. 5-11.

Anexo metodológico

Esta investigación se planteó a partir de experiencias anteriores con mujeres campesino-indígenas de la zona de estudio, pretendía ahondar en aspectos mucho más referidos a la problemática cotidiana, a las percepciones y a las expectativas de las mujeres de una comunidad particular. El trabajo de campo se efectuó fundamentalmente en los meses de febrero y marzo de 1991, y se realizaron varias visitas posteriores con el fin de afinar ciertos datos o de contrastar la versión de las mujeres con la que pudieran tener los varones.

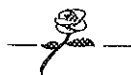
El trabajo con mujeres campesino-indígenas nunca es fácil, en muchos casos, ellas mismas no aceptan lo importante que es su participación social, su aporte a la reproducción del grupo, tanto en lo que hace a lo biológico como a lo social, económico y cultural. Sus experiencias muchas veces se ven denigradas o subvalorizadas con respecto al trabajo y a las actividades de los varones. Su mundo es un mundo casi desconocido, pocas veces han tenido la oportunidad de expresar lo que viven, lo que sienten, lo que gozan o sufren; con frecuencia, las mujeres mayores empiezan en una tímida palabra y terminan en un hondo y prolongado llanto, se sorprenden si alguien se interesa por sus pensamientos o sus acciones. La dificultad del trabajo va a la par con lo gratificante de hacerlo, con la posibilidad de encontrar una realidad a la vez tan cercana y tan diferente de la que nosotros -blanco-mestizos urbanos- vivimos en el día a día, con el deseo abierto de aprender a valorar aquello que es también parte de nuestra realidad nacional, de nuestra herencia histórica. En las



mujeres se guarda con celo una sabiduría y un sentimiento ancestrales que esperan aún ser descubiertos y compartidos, esa ha sido la meta y el horizonte.

Este trabajo pudo contar con información y testimonios recogidos en el curso de una investigación sobre Migración y Fecundidad (IEE:1988-1990) que se clasificaron en fichas particulares según unidades domésticas (f1 a f35) y por mujeres solteras (f36 a f45). Para la investigación presente se contó con un cuestionario temático que guió entrevistas abiertas y que estuvo clasificado bajo las siguientes temáticas: contradicciones en el grupo y la pareja, estatus femenino y cambios en la relación matrimonial, hipótesis, relación de pareja, expectativas de mujer, participación comunal y evaluación. Tras un depuramiento y selección de la información, se elaboraron fichas particulares por cada mujer entrevistada, éstas están clasificadas desde f46 a f68; junto con las iniciales correspondientes al entrevistado se ha utilizado este código cada vez que aparece una cita textual.

Durante el trabajo de campo conté con la activa participación de dos asistentes, dos mujeres de la zona que colaboraron en la realización de las entrevistas y que además se prestaron para la elaboración de dos historias de vida que completan la fase de recolección de datos, ellas son Rosita y María Camuendo, para quienes un simple agradecimiento no es suficiente. También debo resaltar la colaboración de Feliciano Casco, con quien fue posible contrastar varios de los datos aquí expuestos. Mi relación con la comunidad, con las mujeres y hombres que la componen, no se puede quedar en lo formal y en la enumeración de ciertos nombres, mi reconocimiento va para todos y cada uno, por todo lo que he aprendido de ellos día a día.



Bibliografía

Albers, Patricia, "From Illusion to Illumination: Anthropological Studies of American Indian Women", en S. Morgen (comp.), *Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching*, AAA, Washington, 1989.

Arriagada, Irma y Johanna, Noordam, "Las mujeres rurales latinoamericanas y la división sexual del trabajo", en M. León (ed), *Las trabajadoras del agro II*, ACEP, Bogotá, 1982.

Balarezo, Susana, et. al., "Mujer y transformaciones agrarias", IN-FOC-CEPLAES, Quito, 1986.

Benería, Lourdes, "Reproducción, producción y división sexual del trabajo", en *Cuadernos Agrarios*, nº 9, año 4, 1979.

Bonilla, Elssy y Vélez, *Mujer y trabajo en el sector rural colombiano*, CEDESER-Plaza y Janés, Bogotá, 1987.

Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Droz, Ginebra, 1972,

Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Minuit, París, 1982.

Carrasco, Hernán, "Migración temporal en la sierra ecuatoriana: una estrategia de recampesinización", Ponencia Seminario Internacional sobre Economía Rural, Bogotá, 1989.

Carrasco, Hernán y Rocío Vaca, "Migración temporal, tasa de fecundidad y crecimiento poblacional", IEE (inf. de investigación), Quito, 1990.

CEPLAES, "Cambios en los roles de la mujer campesina: un estudio comparativo de la sierra ecuatoriana" (proyecto de investigación), Quito, 1980, mecan.

CEPLAES, "Modernización de la hacienda y cambios en el rol de la mujer" (proyecto de investigación), Quito, s.f. mecan.

Clifford, James y George Marcus (eds), *Retóricas de la Antropología*, Júcar Universidad, Madrid, 1991.

Cornejo, Rina, "La socialización de la mujer campesina del Cuzco", en León, M. (ed), *Las trabajadoras del agro II*, ACEP, Bogotá, 1982.

Criales Burgos, "Lucila, Mujer y conflictos socioculturales: el caso de las migrantes de Caquiaviri en la ciudad de La Paz", Programa de becas Mujer y Sociedad, CLACSO, Buenos Aires, 1990.

Cuvi, María, "Políticas agrarias y papel de la mujer en el desarrollo



rural del Ecuador", CEPLAES, Quito, s.f., mecan.

De Barbieri, Teresita, *Mujeres y vida cotidiana*, FCE, México, 1984.

De Barbieri, Teresita, "Sobre la categoría género: una introducción teórico-metodológica", UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, México, 1990, mecan.

De Barbieri, Teresita, "Lo público y lo privado o por donde se mueven las mujeres", México, 1990, mecan.

Deere, Carmen Diana, "La mujer rural y la producción de subsistencia en la periferia capitalista", en León, M. (ed), *Las trabajadoras del agro II*, ACEP, Bogotá, 1982.

Deere, Carmen Diana y Magdalena León, "Producción campesina, proletarización y la división sexual del trabajo en la zona andina", en León, M. (ed), *Las trabajadoras del agro II*, ACEP, Bogotá, 1982.

Fischer, Michael, "El etnicismo y las artes postmodernas de la memoria", en Clifford y Marcus (eds), op. cit.

Flora, Cornelia y Blas Santos, "Women in Farming Systems in Latin America", en Nash y Safa (eds) *Women and Change in Latin America*, Bergin & Garvey, Nueva York, 1985.

Francke, Marfil, "Género, clase y etnia: la trenza de la dominación", en Degregori, et. al., *Tiempos de ira y amor*, DESCO, Lima, 1990.

Gilmore, David, "Men and women in southern Spain: 'Domestic Power' revisited", AA, vol. 92, n° 4, 1990.

Harding, Sandra, *The Science Question in Feminism*, Cornell U, Nueva York, 1986.

Harris, Olivia, "The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes", en McCormack, Carol y Marilyn Strathern (eds), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, 1980.

Harris, Olivia, "La unidad doméstica como una unidad natural", en *Nueva Antropología*, vol. VIII, n° 30, México, 1986.

Harris, Olivia, "From asymmetry to triangle: symbolic transformations in Northern Potosí", en Murra, Wachtel, Revel (comps.), *Anthropological History of Andean Politics*, Cambridge, 1988.

Harris, Olivia y Kate Young (comps.), *Antropología y Feminismo*, Anagrama, Barcelona, 1979.

Harvey, Penélope, *Género, autoridad y competencia lingüística*, IEP, Lima, 1989.

Lakoff, George, *Women, Fire and Dangerous Things*, U. Chicago



Press, Londres, 1987.

Lavrin, Asunción (comp.), *Las Mujeres Latinoamericanas*, FCE, México, 1985.

León, Magdalena, "La medición del trabajo femenino en América Latina: problemas teóricos y metodológicos", en E. Bonilla (comp.), *Mujer y Familia en Colombia*, Plaza y Janés, Bogotá, 1985.

León, Magdalena, "Política agraria en Colombia y debate sobre políticas para la mujer rural", en M. León y D. Deere (eds.), *La mujer y la política agraria en América Latina*, ACEP-S.XXI, Bogotá, 1986.

León, Magdalena (ed.), *Las trabajadoras del Agro*, vol. II, Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe, ACEP, Bogotá, 1982.

McCormack, Carol y Marilyn Strathern (eds), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, 1980.

Madden, Lidiethe, "El agro costarricense y la situación de la mujer campesina", en León y Deere (eds.), op. cit.

Martin, M. Kay y Barbara Voorhies, *La Mujer: un enfoque antropológico*, Anagrama, Barcelona, 1978.

McKee, Lauris, "Sex differentials in survivorship and the customary treatment of infants and children", en *Medical Anthropology*, vol. 8 (2), 1984.

Meillassoux, Claude, *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI, México, 1979.

Mullings, Leith, "Uneven Development: class, race and gender in the United States before 1900", en Leacock y Safa (eds.) *Women's Work, Development and the Division of Labor by Gender*, Bergin & Garvey, Nueva York, 1986.

Muñoz, Sonia, "La política en la cotidianeidad de las mujeres populares", en *Mujer y Sociedad en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires, 1991.

Naranjo, Marcelo, Hernán Carrasco y Rocío Vaca, *La cultura popular en el Ecuador: provincia de Imbabura*, CIDAP, Cuenca, 1989.

Nash, June, "Latin American Women in the World Capitalist Crisis", en *Gender & Society*, vol. 4 (3), 1990.

Phillips, Lynne, "Rural women in Latin America", en *Latin American Research Review*, vol. XXV, n° 3, 1990.

Platt, Tristan, "Espejos y Maíz", en Mayer y Bolton (comps.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*, PUC-P, Lima, 1980.



- Poeschel, Ursula, *La mujer salasaca*, ABYA-YALA, Quito, 1985.
- Poole, Deborah y Penélope Harvey, "Luna, sol y brujas: estudios andinos e historiografía de resistencia", en *Revista Andina* 11, año 6, nº 1, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1988.
- Rabinow, Paul, "Representations are social facts: modernity and postmodernity in Anthropology", en Marcus y Fischer (eds.), *Writing Culture*, U. of California Press, Berkeley, 1986.
- Radcliffe, Sarah, "Between Hearth and Labor Market: the recruitment of peasant women in the Andes", en *Labor Recruiting Organizations in the Developing World*, vol. 24, 1990.
- Rosero, Fernando, "El papel del trabajo femenino en las economías campesino-comunales", IIE/PUCE (inf. de investigación), Quito, 1986.
- Ruiz Bravo, Patricia, "De la protesta a la propuesta. Itinerario de la investigación sobre relaciones de género", en Degregori, et. al., *Tiempos de ira y amor*, DESCO, Lima, 1990.
- Sacks, Karen, "Toward a unified theory of class, race and gender", en *American Ethnologist*, vol. 16, nº 3, 1989.
- Silverblatt, Irene, *Luna, sol y brujas: género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1990.
- Stahr, Marga y Marisol Vega, "El conflicto tradición-modernidad en mujeres de sectores populares", en *Revista Márgenes*, Año II, nº 3, SUR-Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 1988.
- Stolen, Kristi Anne, *A media voz, relaciones de género en la sierra ecuatoriana*, CEPLAES, Quito, 1987.
- Thompson, Edward P., *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Ed. Crítica, Barcelona, 1979.
- Vaca Bucheli, Rocío, "Etnias, comunidades y haciendas en la historia regional", en F. Rosero, op. cit.
- Vaca Bucheli, Rocío, "La norma y el hecho en la división sexual del trabajo: socialización y nuevos roles de la mujer campesina" (proyecto de investigación), IEE-CLACSO, Quito, 1990.
- Vaca Bucheli, Rocío, "La cultura en perspectiva: abstracción, concreción, aprehensión", Quito, FLACSO, 1991, mecan.
- Vaca Bucheli, Rocío, "Ecuador: los intrincados caminos del capital" (por publicarse), 1991.
- Vaca Bucheli, Rocío, "La cultura, el género y la fecundidad: un acercamiento a la reproducción del campesinado andino en el Ecuador",



- Vaca Bucheli, Rocío, en *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, Defossez, Fassin y Viveros (eds.), Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA - U. Externado de Colombia, Bogotá, 1992.
- Vaca Bucheli, Rocío, "El problema del tiempo y del espacio en el estudio de las culturas populares andinas", en *Revista Sarance*, nº 16, Instituto Otavaleño de Antropología IOA, Otavalo, 1992.
- Weismantel, Mary, *Food, Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes*, PU. of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1988.
- Weiss, Wendy A., *Es él que manda: sexual inequality and its relation to economic development in the ecuadorian sierra*, Pa-USA, UMI Dissertation Services, 1985.
- Williams, Raymond, *Marxismo y Antropología*, Península, Barcelona, 1980.
- Young, Kate, "Formas de apropiación y la división sexual del trabajo: un estudio de caso en Oaxaca", en León, M. (ed), op. cit.



El Estado en los ojos de las pobladoras chilenas

Marisa Weinstein

Introducción

El Estado, con su acción, crea y recrea legitimaciones sociales que dan cuerpo a la integración de la sociedad bajo una determinada hegemonía. Existe un conjunto de instancias estatales (instituciones, actividades y funcionarios) frente a los cuales los ciudadanos establecen relaciones cara a cara de manera regular. Estas instancias hacen del Estado campo de experiencias, comportamientos y percepciones, convirtiéndose en expresiones tangibles del poder central en la vida cotidiana de individuos y grupos.

Específicamente, para las mujeres de sectores populares urbanos, en el marco de la división sexual del trabajo que las deja a cargo de la reproducción cotidiana y generacional de la mano de obra, el Estado posee una existencia cercana y vivencial. Dentro de sus actividades diarias, las mujeres se contactan con diversas instancias estatales para satisfacer variadas necesidades.

En este texto queremos presentar los resultados de una investigación exploratoria dirigida a recoger las percepciones de mujeres integrantes de organizaciones de base de una comuna popular de Santiago sobre el Estado.

El diseño de esta investigación surge en un contexto particular: en medio del clima pre e inmediatamente post electoral se debatía entre mujeres de la Concertación de Partidos por la Democracia el programa que el —entonces futuro— gobierno implementaría para mejorar la condición de la mujer. Los temas y problemas sobre los que era necesario proponer acciones de transformación de la situación femenina eran múltiples. Por



ejemplo, la relación entre las mujeres y el Estado, con su variedad de dimensiones; la creación de una oficina con rango ministerial destinada a implementar y coordinar los planes y programas dirigidos a las mujeres; las modificaciones de las normas jurídicas que amparan la discriminación; diversas medidas en el ámbito cultural y de la participación ciudadana a nivel local y nacional. Era relevante plantearse la forma que debía adquirir una nueva institucionalidad que recogiera el desarrollo llevado a cabo por las organizaciones de mujeres y de pobladoras en particular. Para estos efectos, había que indagar sobre las percepciones de las mujeres respecto de su vinculación con el Estado.

Este estudio, si bien muy preliminar y limitado en su cobertura geográfica, cuantitativa y cualitativa, es una contribución a problematizar los temas relativos a la incorporación de las mujeres pobres a una sociedad democrática, tales como la descentralización del Estado o la orientación de las políticas sociales, entre otros.

Las opiniones que recogimos entre las pobladoras se refieren a una visión muy centralizada y jerárquica del Estado. Los funcionarios con los que mantienen relaciones cara a cara de manera regular son autoritarios, burocráticos y no estimulan en absoluto la participación; los programas sociales que se llevan a cabo a nivel local se basan en criterios que no fomentan ni la promoción ni la participación de los ciudadanos y que, más aún, los obligan a desarrollar estrategias utilitarias, oportunistas y desintegradoras. Respecto de las mujeres, las imágenes y estereotipos se reproducen, forzando a que ellas mantengan los espacios y conductas tradicionales. En fin, los elementos que están interactuando en la relación estudiada son muchos, y son necesarios de tomar en cuenta en propuestas de cambio. En particular, en momentos en que en nuestro país son casi inexistentes los espacios de debate público sobre temas que van más allá de una estrecha definición política tradicional —en medio de los temores propios de “la transición”— y en que existe una suerte de consenso incuestionable sobre las bondades de la economía social de mercado, puede resultar un aporte interesante estudiar las opiniones de un sector que sufre directamente las consecuencias de un Estado subsidiario: las mujeres de sectores populares. Dentro de este sector social, trabajamos con mujeres adultas, madres, que no trabajan formalmente, que habitan en “poblaciones” e integran organizaciones de base; en este sentido, su percepción del Estado se sitúa en una posición particular, puesto que se relacionan



con él no como trabajadoras, sino como beneficiarias de un conjunto de programas sociales estatales, dirigidos fundamentalmente a las familias de escasos recursos. La definición de esta unidad de estudio no presume que los hombres que interactúan cotidianamente con el Estado deban tener percepciones radicalmente distintas de esta acción estatal; más bien, recogemos las percepciones de las mujeres ya que son ellas quienes principalmente acuden a los servicios públicos para satisfacer diversas necesidades asociadas a la sobrevivencia familiar. Acotamos los resultados a este sector.

Este artículo es un primer paso en la acumulación de información. Por ello, debe leerse con algunas advertencias: por un lado, no se plantean alternativas para transformar la relación entre el Estado y las mujeres pobres, ni siquiera como contra-cara de las críticas recogidas; creemos que el tema abordado implica una perspectiva de largo plazo, que aliente una concepción amplia de ciudadanía para las mujeres. Por otra, utilizamos un plural que no señala diferencias ni planteamientos contradictorios o discordantes entre nuestras entrevistadas. Ello se debe a la técnica aplicada que, siendo una entrevista grupal, tiende a generar consenso en el grupo y recoge un “sentido común”. De todas maneras es interesante anotar que, aunque la técnica aplicada fuerza a la homogeneidad de la información, los resultados obtenidos eran muy semejantes ya en la entrevista con el segundo grupo; los grupos repetían sus planteamientos, incluso utilizando las mismas palabras. Investigaciones posteriores que utilicen otra metodología y trabajen en un universo más amplio, podrán enfatizar diferencias y heterogeneidades entre las pobladoras que sin duda existen.

Este texto está organizado del siguiente modo: en primer lugar, revisamos los antecedentes históricos de la relación entre el Estado y las mujeres de sectores populares en Chile a través de dos vías principales, las políticas sociales y los centros de madres, así como los rasgos generales de las organizaciones de pobladoras surgidas durante la dictadura militar. A continuación, describimos las características básicas de la situación de interacción pobladoras-Estado, anotando “la oferta” de éste y sus instancias de contacto con la población, las condiciones de vida de las pobladoras y los rasgos generales de los “personajes” que actualizan esta relación. Luego reseñamos las opiniones vertidas sobre su valoración del Estado, así como su percepción que esta relación sólo conduce a la repro-



ducción de sus condiciones de vida. Ello también habla de la sensación de no ser sujetos de derechos en esta sociedad, cuestionando así los límites actuales de la ciudadanía. Finalmente, realizamos una recapitulación de los elementos centrales descriptos, abriendo, más que respuestas, preguntas para futuras investigaciones.

Antecedentes históricos Políticas sociales

Históricamente, el Estado chileno ha tenido relación con las mujeres pobres a través de las políticas sociales, entendidas como aquellas medidas adoptadas por el Estado para, por una parte, regular las relaciones laborales, las condiciones de trabajo y las remuneraciones; y, por otra, satisfacer necesidades de educación, salud, nutrición, vivienda y seguridad social.

A partir de las dos últimas décadas del siglo pasado hasta 1973, se produjo un incremento gradual de la intervención del Estado en cuanto a las relaciones laborales y a la prestación de servicios para satisfacer necesidades básicas. Entre las motivaciones principales que impulsan al Estado a la adopción de estas medidas se cuentan: la necesidad de organizar la producción masiva de servicios que tradicionalmente habían sido provistos por la familia y por la acción de beneficencia tanto de particulares como de la Iglesia Católica, y la redistribución del ingreso a través de la prestación de estos servicios. Desde fines del siglo pasado y hasta poco después de la Primera Guerra Mundial, la explotación del salitre fue la actividad motora de la economía chilena, consolidando el carácter mono-productor y monoexportador de ésta. El gran auge que adquiere la explotación de este mineral, fundamentalmente por parte del capital inglés, tendrá importantes consecuencias: en primer lugar, generará una gran concentración de masas obreras en el norte grande del país. En segundo lugar, el incremento del ingreso que el Estado recaudará por la vía del impuesto a la explotación del salitre será invertido, en parte, en obras de infraestructura. Y, en tercer lugar, el capital inglés comenzará a invertir en otras áreas económicas, principalmente en la explotación del carbón, y en una naciente industria textil y alimenticia.



Este primer impulso industrializador, por una parte, determinará la emergencia de nuevos sectores dominantes en la sociedad (minería, comercio, industria), quienes disputarán el poder de la vieja aristocracia terrateniente, dando origen, desde el punto de vista político, a un Estado liberal que excluye toda forma de participación social y política de los sectores populares. Y, por otra, se traducirá en un proceso acelerado de urbanización que dejará en evidencia las precarias condiciones de vida y de trabajo de los obreros, lo que redundará en una temprana organización de éstos. Las organizaciones obreras se desarrollarán sin el amparo de la ley.

En este contexto, los conflictos sociales crecen y, con ellos, las luchas populares. El enfrentamiento entre los trabajadores y los dueños del capital se hace directo, sin mecanismos de negociación. El movimiento obrero realiza huelgas, movilizaciones, edita su propia prensa, en tanto el Estado reprime violentamente: no legisla.

Sin embargo, la fuerte presión ejercida por los sectores obreros comenzará a permear el sistema político y desde allí se irá produciendo un paulatino cambio de actitud: la solución de los problemas sociales, vista como asunto de caridad, pasa a ser considerada una cuestión de justicia. En otras palabras, el Estado debía proteger al obrero de los excesos provocados por la naciente industrialización. Este cambio se dará como resultado de grandes movilizaciones obreras que impulsarán la promulgación de leyes que favorezcan a los sectores populares.

La agitación social, sumada a la crisis del salitre, después de la Primera Guerra Mundial, agudizó la tensión política. Se hacía cada vez más evidente la necesidad de reformular el rol del Estado en lo económico y de avanzar hacia un sistema político más integrador.

En este contexto, se promulgaron dos importantes leyes: la Ley de Instrucción Primaria Obligatoria en 1920 y la Ley del Seguro Obrero Obligatorio en 1925. La primera se dictó por la necesidad de que la educación fuera congruente con el desarrollo económico y social del país. La del Seguro Obrero Obligatorio de enfermedades, invalidez y vejez, hizo extensivos sus beneficios a todos los obreros, incluidos los campesinos y trabajadores de casas particulares, con un financiamiento tripartito: obrero, patrón y Estado.

Como consecuencia de la crisis mundial del 29, se produce la debacle de la economía chilena al año siguiente y con ella el golpe de gra-



cia al Estado excluyente.

La depresión económica se tradujo en carestía de la vida y cesantía, y se trasladó a la esfera política agravando la situación, debido a la falta de libertades públicas. Sucesivos gobiernos intentaron restablecer un orden de cosas, mientras amplios sectores de la población se planteaban la necesidad de impulsar reformas. Esto condujo, en 1936, a la conformación del Frente Popular de orientación laica y progresista que en 1938 llegaría al poder. De allí en adelante, se abre un nuevo curso al desarrollo económico, político y social; éste se caracterizó por el fuerte impulso industrializador a partir de la gestión del Estado y su mayor responsabilidad social asumida mediante políticas sociales ligadas a la reproducción de la fuerza de trabajo y de los sectores populares en general. De un Estado que se plantea proteger al obrero de los excesos de la industrialización (el "Estado Protector"), se pasa en estos años al Estado Benefactor, con el otorgamiento de nuevos beneficios en salud, vivienda y educación y mayores ingresos a través de las políticas laborales y la creciente intervención estatal. Este cambio se produce en el contexto del compromiso de diversos sectores sociales en torno de la democracia como sistema político. De este modo, el Estado absorbe los conflictos políticos.

Desde 1935 a 1955 el gasto público en programas sociales se multiplicó 45 veces. Los programas sociales se expandieron tanto en lo que respecta a una mayor cobertura como a un mejoramiento de los beneficios. Se reformó el sistema previsional y de salud, organizándose a partir de 1938, servicios para ofrecer atención médica preventiva a los trabajadores, extensiva en el caso de los obreros, a la cónyuge y a los hijos. En 1952, el beneficio se extendió a toda la familia. Ese mismo año se creó el Servicio Nacional de Salud (SNS).

Durante esa época fueron incorporados al sistema de previsión nuevos grupos de trabajadores y se crearon beneficios como la asignación familiar, el subsidio de cesantía y el subsidio de maternidad. La creación del SNS y del Servicio de Seguro Social (SSS) mejoró sustancialmente las prestaciones a partir de 1952. Ese año se organizó, además, un sistema de pensiones por antigüedad, invalidez y muerte para los empleados particulares. En el campo educacional, la Ley sobre Enseñanza Primaria Obligatoria, promulgada en 1920, se tradujo en una gran expansión de la matrícula en todos los niveles. En 1953, se creó la Junta Nacio-



nal de Auxilio Escolar para apoyar las necesidades de alimentación y útiles escolares de los más pobres. No obstante, hay que señalar que el aumento constante del gasto social iba acompañado de frecuentes problemas de financiamiento. Cada nuevo beneficio era financiado por mecanismos especialmente diseñados para tal efecto, alterándose el sistema de contratación y provocando una serie de distorsiones y efectos indirectos. Esto culminó, a mediados de los años 50, con la imposición de severas medidas antiinflacionarias que pusieron un freno al aumento de beneficios que se venía registrando. Desde mediados de los 50 y hasta 1964, el crecimiento del gasto social se redujo como consecuencia de las medidas señaladas. A pesar de ello, éste creció en una proporción mayor que el Producto Geográfico Bruto (PGB) debido al rezago de algunas políticas dispuestas con anterioridad.

El gobierno de Frei (1964), contempla la redistribución del ingreso como uno de sus objetivos prioritarios. Para esto se expandieron los beneficios y se incorporaron sectores tradicionalmente marginados (campesinos y sectores marginales urbanos). Se intenta a través de la Promoción Popular generar desde el Estado una incorporación activa de los sectores "marginales". La integración apunta a la adhesión cultural e ideológica hacia un modelo de sociedad, cuya estabilidad se desea mantener en función de un determinado estilo de desarrollo. En consecuencia, se incentivan y legalizan las organizaciones comunitarias de los sectores populares.

En el proyecto de la Unidad Popular (1970-1973), existe un énfasis diferente, puesto en la organización de los trabajadores, la que tiene como objeto producir y asegurar un cambio general de la sociedad para que se redistribuya el poder y para que participen como sujeto social. Este énfasis intenta cubrir todos los ámbitos de la vida de los trabajadores: los pobladores -trabajadores- expresan sus necesidades de vivienda y vida comunitaria.

En términos muy generales, y soslayando las importantes diferencias ocurridas en cada gobierno y proyecto político, podemos señalar que este período de nuestra historia (1938-1973) se caracteriza por la implementación de un proceso de desarrollo económico ligado a la sustitución de importaciones. Allí, el Estado juega un rol fundamental al extender servicios a un conjunto cada vez mayor de la población, bajo el precepto de que debía velar por el bien común. Es así como Chile resulta un país



pionero en lograr altos niveles de desarrollo y cobertura de las políticas sociales, así como una avanzada institucionalidad en el área de acción social.

Sin embargo, interesa resaltar, en función de nuestro problema de estudio, los mecanismos mediante los cuales fueron expandiéndose las políticas sociales. En efecto, las políticas tradicionales eran aplicadas fundamentalmente a través de los sistemas formales de previsión (sólo para asalariados). Esto significó que resultaran poco significativas para los sectores marginales no asalariados; por otro lado, la existencia de grupos políticos y alianzas que detentaban el poder y mediaban en la obtención de los beneficios, se tradujo en que los principales beneficiarios fueran quienes tenían acceso a ellos. Si consideramos que las mujeres de escasos recursos no estaban integradas formalmente al mercado de trabajo y no tenían organizaciones ligadas a la estructura de partidos, podemos concluir que se relacionaban con el Estado como esposas de trabajadores asalariados. Se asumía, entonces, la unidad de la familia obrera como destinataria de la acción estatal; los programas dirigidos directamente a las mujeres como sujetos específicos y que fomentaran su desarrollo y autonomía formaron parte de los dos últimos gobiernos democráticos anteriores a la dictadura y fueron muy incipientes. Los centros de madres que se describen a continuación tenían como orientación principal reforzar el papel de la mujer en la familia. A partir de 1973, con el golpe militar, comienzan a producirse profundas transformaciones, no sólo desde el punto de vista político, social y económico sino de la concepción misma del Estado. Se caracteriza por la aplicación de un modelo de profundización capitalista cuyo eje se ubica en una nueva inserción en la economía mundial: apertura comercial y financiera. En lo interno se promueve una privatización general de la actividad económica. El régimen autoritario manifestó desde sus inicios escaso interés por avanzar hacia una distribución más equitativa del ingreso y las oportunidades sociales. En consonancia con la concepción ultraliberal que impuso al país, atribuye al Estado una extrema ineficiencia en las funciones distributivas, en las cuales su acción en el pasado habría tenido un carácter regresivo. Sostiene, en cambio, que los progresos en la distribución del ingreso sólo pueden ser el fruto del crecimiento de la economía. Es preciso, entonces, que primero el sistema económico se desarrolle, para después distribuir lo que será consecuencia automática de la prosperidad económica: el "rebalse" de



los frutos del desarrollo hacia las actividades y grupos más rezagados.

En este contexto, para el gobierno militar el objetivo fundamental de la política social era la erradicación de la extrema pobreza, lo que exigía poner en marcha políticas selectivas; esto es, orientadas a favorecer a grupos sociales y económicos específicos, que focalizaran en ellos parte sustancial del gasto social, evitando "filtraciones" indebidas de éste hacia los restantes grupos. Los grupos medios y altos, en cambio, deben financiar con sus propios recursos las atenciones sociales que antes recibían del Estado. De este modo, éste debe transferir al sector privado la tarea de producir y distribuir los bienes y servicios básicos de tal modo que sea el mercado el que regule el acceso a esas prestaciones. El Estado concentra así su acción asistencial en la implementación de programas orientados hacia los hogares que no están en condiciones de satisfacer, con sus propios medios, sus necesidades más esenciales, distribuyendo subsidios de acuerdo con criterios de necesidad y no de capacidad de pago.

Estas nuevas concepciones sobre la función social del Estado se materializan en un conjunto de programas sociales que procuran entregar recursos a familias o individuos considerados "extremadamente pobres" y que no tienen ninguna posibilidad de acceso al mercado. Se diseñan instrumentos para identificar los hogares que requieren atención prioritaria y determinar sus principales características y carencias. La reforma municipal o "municipalización" es la herramienta desarrollada para ejecutar estos programas, radicándose en los municipios las principales responsabilidades en su aplicación y control.

De este modo, la orientación respecto a la "integración social" de los sectores populares que había atravesado los gobiernos anteriores cambia sustancialmente: ésta ya no se dará mediante sus organizaciones sociales y como fruto de sus presiones y de su relación con el sistema político, sino individualmente, a través del mercado, como consumidores de bienes y servicios y de políticas sociales. Allí se encontrarán productores y consumidores, empleadores y fuerza de trabajo. El cambio institucional se complementa con una fuerte ideología de refundación nacional que, unida a la militar anticomunista de la Doctrina de Seguridad Nacional, es impuesta desde los aparatos culturales de que dispone el Estado autoritario y asegurada por una brutal represión a toda organización no controlada.



Los centros de madres

Junto al desarrollo de las políticas sociales, el Estado chileno también había implementado desde los años 40 una línea de acción específica para las mujeres de sectores populares. Se apropió para ello de algunas formas de acción del apostolado femenino católico. Es así como en 1947 crea la Asociación de Dueñas de Casa, encabezada por la Primera Dama de la época —esposa del Presidente de la República— Rosa Markman. Su función era formar “centros de madres” para preparar a “las mujeres de escasos recursos para su mejor desempeño como dueñas de casa”, “para que luchen contra la carestía de la vida” y para “interesarlás e iniciarlas en otros aspectos de la vida institucional del país, como la participación laboral y política”.

Es interesante consignar que, a partir de los gobiernos radicales, se crearon desde el Estado numerosas instituciones en beneficio de la niñez, de la mujer y de los sectores más necesitados, a las que se incorporará el trabajo femenino, sustituyendo en parte la iniciativa privada de mujeres adineradas. Nació así el Comité de Navidad (1944) y se refundó el Patronato Nacional de la Infancia —obra privada de beneficencia creada a fines del siglo XIX.

Paralelamente, en la década del 50, surgen a nivel popular los Comités de Dueñas de Casa, para luchar contra la carestía de la vida, aparentemente en forma espontánea.

Estos centros de madres y su desarrollo nos permiten apreciar más claramente la relación que establece el Estado con las mujeres populares y el rol que les asigna. A través de ellos comienza a canalizar beneficios para la familia popular. En 1954 se crea una institución especializada, el Roper del Pueblo, que respalda la organización de las mujeres, les ofrece capacitación en labores reproductivas y les facilita el acceso a algunos bienes. Es presidida por la Primera Dama Graciela Letelier de Ibañez.

Por otra parte, en el seno de la propia Iglesia Católica, en 1938 nacen una serie de organizaciones asistenciales y de beneficencia, algunas de las cuales operaban con el nombre “centros de madres”; y desde los años 40, la Iglesia Católica va a crear estos centros sistemáticamente, asistidos por mujeres de sectores medios y altos, donde las mujeres pudieran tener un espacio común y capacitarse en algunas técnicas manuales. Al mismo tiempo pretendían “elevar la moral” de la mujer del pueblo



y enseñarle a ser “madre y esposa ejemplar”. Fue famosa la acción del sacerdote jesuita Alejandro del Corro, activo miembro del Hogar de Cristo, por la creación de la organización “Centros de Madres Techo”, pequeños talleres de costura financiados por la Iglesia, destinados a proveer a las mujeres de sectores obreros cierto ingreso propio para incrementar el presupuesto familiar. Funcionaban en locales situados en las poblaciones donde vivían las mujeres, permitiéndoles así fácil acceso. Con el tiempo, muchos de estos centros creados por la Iglesia se coordinaron a través de Cáritas-Chile. La acción en estos centros se remitía no sólo a la caridad y “moralización”, sino que también iba acompañada de una labor “evangelizadora”.

Los centros de madres van aumentando en número, particularmente a partir de 1962, y se van incorporando a las limitadas posibilidades de participación local existentes; este proceso se institucionaliza en el gobierno de Frei con la creación de CEMA —Central Relacionadora de los Centros de Madres— y la promulgación de la ley 16.880 de Juntas de Vecinos y Organizaciones Comunitarias (1968). Con una estructura democrática, a través del tiempo los centros de madres posibilitaron también la confección de prendas de vestir, adquiridas por organismos públicos. CEMA impulsa la recuperación, en los sectores campesinos, de las prácticas tradicionales de producción de artesanías y organiza su comercialización. La red de “centros de madres” a nivel nacional, sobrepasó en 1973 los 20.000 con más de un millón de socias, por cuanto las pobladoras y muchas campesinas hicieron suya esta organización.

En el gobierno demócrata-cristiano, las mujeres de los sectores populares, a través de los centros de madres, son organizadas y educadas, también se les venden máquinas de coser para que ayuden al mantenimiento de la familia. Este proyecto realza desde el Estado una tarea para ellas, vinculada al desarrollo de su grupo familiar y desde allí a la sociedad. Durante el período de la Unidad Popular, las mujeres de estos sectores se nuclean en torno del consumo y gestión de la vida doméstica: crean grupos de salud, juntas de abastecimiento y control de precios (JAP), etc; se articulan al movimiento social y político: integran las juntas de vecinos, Uniones Comunales, federaciones y confederaciones; los centros de madres crecen y también se agrupan.

De hecho, los centros de madres se transformaron en el canal “natural”, legitimado a los ojos de la familia y la comunidad, de incorpora-



ción de la mujer pobladora a espacios colectivos-públicos, a la acción colectiva y a la política. Como decíamos, no sólo participaban en las juntas de vecinos, sino que formaron sus propias agrupaciones, adquiriendo un peso político y social importante. Al mismo tiempo fueron desarrollando una autonomía creciente, separándose del modelo inicial de mero asistencialismo y capacitación para el rol tradicional.

Bajo el gobierno militar, la "participación" de las pobladoras en los centros de madres fue reencauzada, limitándose tras la "limpieza" y designación de directivas afines ideológicamente. Se convierten en un espacio privado de disciplinamiento de las mujeres para el orden impuesto y para el fortalecimiento del rol de "buena madre", forjadora de la "patria" y sus soldados.

CEMA-Chile, refundada, se caracterizó en los años del régimen militar por llevar a su máxima expresión una relación de dependencia, autoritarismo y asistencialismo entre el Estado y las pobladoras. Para ello incorporó a aquel contingente de mujeres que había participado activamente en la oposición al gobierno de la Unidad Popular, y le encargó capacitar, dirigir y controlar a las socias de los centros de madres ("las colaboradoras voluntarias") mediante variados mecanismos de funcionamiento, obligaciones y prohibiciones, premios y castigos, etc. También fue ramificando una acción en diversas esferas, incrementando los posibles beneficios a las socias y sus familias, estímulo para la cooptación y refuerzo de una actitud pasiva de las mujeres ante sus demandas. Sin embargo, la red se vio jibarizada, alcanzando en 1988 apenas los niveles que tuvo en 1970: 9.900 centros con 203.000 socias. Estos centros de madres se mantuvieron encerrados en sí mismos, sin más comunicación que los canales definidos por CEMA-Chile y sus actuaciones públicas de apoyo al gobierno militar.

En su acción hacia las mujeres, se agrega a CEMA-Chile otro organismo de gobierno: la Secretaría Nacional de la Mujer. Esta -creada bajo el Gobierno de Allende para promover políticas hacia las mujeres- pasa a depender de la División de Organizaciones Civiles del Ministerio Secretaría General de Gobierno, cuyo objetivo era "la comunicación directa y personal entre el gobierno y la ciudadanía". Desde allí se desarrollan innumerables actividades con el voluntariado femenino, destinadas a promover el proyecto político e ideológico del régimen: cursos, programas, publicaciones, trabajo en las comunas, etc. Se establece así otra re-



lación de gobierno con los centros de madres.

CEMA-Chile y la Secretaría Nacional de la Mujer no se re-crean para producir las condiciones de un autodesarrollo para las mujeres o para otorgarles una cuota de poder real en términos de participación social. Por el contrario, la Secretaría Nacional de la Mujer organiza y realiza cursos que son necesarios para formar a las mujeres que van a ser capacitadoras de las "madrecitas" (las mujeres de sectores populares) que están entrampadas por su ignorancia. CEMA-Chile provee los espacios para que este proceso se lleve a cabo.

No obstante, hay que señalar que, más allá de la voluntad de disciplinamiento presente en los centros de madres en ese período, ellos continuaron siendo una posibilidad para muchas pobladoras de incorporarse a la organización social, un paso para "salir de la casa", legitimado a los ojos de la pareja por la eventual "capacitación" para las tareas del hogar. Desde allí, muchas mujeres se trasladaron a otras organizaciones no oficiales.

Las organizaciones de pobladoras y sus demandas al Estado

Bajo el gobierno militar y recogiendo la experiencia de participación acumulada hasta 1973, se multiplicaron grupos de mujeres fuera de la institucionalidad del régimen. Nos interesa destacar aquí algunos de sus rasgos generales, para luego describir lo que han sido sus formas de percibir y demandar ante el Estado.

En este proceso es especialmente visible la organización en torno de la problemática de la violación de los derechos humanos, como primera movilización de las mujeres bajo la dictadura, en defensa de la vida e integridad de sus seres cercanos. Asimismo, frente a la difícil situación socio-económica derivada de la implantación del modelo económico neoliberal con su política de shock, bajo el alero de la iglesia católica y otras instituciones de apoyo, desde 1974 se desarrollaron diversas organizaciones dedicadas a la autoayuda en la satisfacción de necesidades básicas y de consumo. Ante los elevados niveles de cesantía y la precariedad económica, las pobladoras crean "comedores infantiles" (luego "ollas co-



munes”), bolsas de trabajo, talleres de arpilleras y otras artesanías (“los talleres solidarios”), grupos de salud, “comprando juntos”, etc. Las sucesivas crisis económicas y desastres naturales, que ineluctablemente gravitan más sobre los sectores populares, constituyeron nuevos impulsos a su organización.

Paralelamente, con el surgimiento de grupos feministas en el país, la difusión del ideario del Decenio de la Mujer (Naciones Unidas, 1976-1985) y la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, y el nuevo protagonismo que asumen las mujeres en la solución de sus problemas, se formaron grupos de mujeres pobladoras que apuntan al cambio de su condición de opresión y subordinación en cuanto género.

Otra vertiente de desarrollo de organizaciones residió en los partidos o sectores políticos, quienes desde la clandestinidad intentaron recoger los tradicionales Frentes de Mujeres. Su propósito era nuclear mujeres para luchar contra la dictadura y por la vuelta de la democracia.

La diversidad de orígenes y propósitos tiene como resultado una gran cantidad de organizaciones y grupos, heterogéneos en sus prácticas y trayectorias.

En cuanto al número de estas organizaciones no hay información centralizada. Existe consenso en una estimación que considera que un 10 a 15% de la población urbana pobre está organizada, siendo este porcentaje mayoritariamente femenino.

Podemos distinguir al menos cuatro sentidos que tiene para las pobladoras su participación en organizaciones:

- Búsqueda de satisfacción colectiva de necesidades básicas, ante el retiro del Estado, su política de subsidiariedad, etc.
- Espacio afectivo de encuentro y desarrollo personal (salir de la casa, esparcimiento).
- Acción social comunitaria (asistencia hacia problemas de la población, sentido de “servicio público”).
- Posibilidad de participar en la toma de decisiones en el espacio público y a nivel político-general, como actor social colectivo e interlocutor, parte del movimiento social; canalización de la voluntad de cambio, de transformación de las condiciones de vida.

Estos sentidos no son excluyentes y pueden encontrarse tanto a ni-



vel colectivo (como propósito de organizaciones) como a nivel personal. Dentro de la heterogeneidad, podemos anotar ciertos rasgos comunes para las organizaciones de pobladoras que se relacionan con sus aspiraciones hacia el Estado. Surgieron y se desarrollaron en un contexto de exclusión política, económica y social que incide en que estas organizaciones y grupos se desenvuelvan principalmente en espacios restringidos y se centren en el desarrollo de sus integrantes. Su articulación no está libre de tensiones así como tampoco se consolida un discurso propio y global frente a la sociedad. Nacen a partir de la realización de una tarea, para hacer frente a un problema concreto; la agrupación crea fuertes lazos afectivos que le dan solidez en un medio hostil; ello gatilla procesos personales de cambio en la percepción de sí mismas y de su capacidad de acción. Así se constituyen espacios de “pequeño grupo”, que fortalecen la autovaloración de las mujeres. Estos no las impulsa necesariamente a salir a instancias más públicas. Distintos autores han caracterizado los principios de integración de estos grupos como propios de una lógica comunitaria. Para las mujeres, formar grupos implica fundamentalmente “salir de la casa”, transformar el encierro doméstico, alternar con pares, compartir problemas quitándoles algo de la carga individual.

El conjunto de experiencias de las pobladoras organizadas puede leerse también como formas distintas de “hacer política”, en una versión muy amplia de este concepto. La conexión de su quehacer con el acontecer político nacional no es directa ni mecánica, ni se da en los marcos tradicionalmente instituidos de la lucha social, especialmente bajo la dictadura. No podemos decir que las pobladoras expresen un proyecto de cambio de la sociedad claro y definido; más bien puede visualizarse tras su acción una serie de demandas que apuntan a cambios culturales y sociales.

En su relación con el Estado, podemos anotar que, desde el punto de vista de la organización, los centros de madres como organización de mujeres creada y “alimentada” desde él, constituyen la red de organizaciones femeninas más importante en la historia del país. Ello no sólo desde una perspectiva cuantitativa, sino en su fuerza como “modelo de organización” que de una u otra manera marca a los grupos “no oficiales” surgidos en la década de los setenta. De allí proviene su aspiración a contar con una institución que los respalde, que canalice apoyo hacia ellos y resuelva variadas necesidades.



No obstante, durante el gobierno militar, la "estrategia" de las pobladoras organizadas en relación al Estado tiene signos peculiares. Podemos distinguir, por un lado, una "estrategia utilitarista" de algunas mujeres que permanecieron en los centros de madres, buscando recoger los beneficios que allí se otorgaban, intentando no responder a los requerimientos exigidos por ellos. Otra forma de acción en estos mismo grupos fue la de quedarse en ellos, pero "desacralizándolos" y desobedeciendo sus normas activa y colectivamente.

Por su parte, las organizaciones de pobladoras surgidas fuera de la institucionalidad del régimen militar, se enfrentaron a una acción estatal excluyente y represiva, que intensificó las "estrategias" de usufructo individual a partir de las concepciones de focalización y asistencia de la política social. Frente a ello, las organizaciones intentaron el reemplazo de la acción estatal, concentrando su quehacer fundamentalmente en la autoayuda y los apoyos no gubernamentales.

Ahora bien, si analizamos las demandas de estas organizaciones, el principal destinatario es el Estado, especialmente el gobierno. A él se le pide principalmente un mejoramiento en la calidad y cobertura de los servicios que ofrece y ser garante de los derechos de las personas en general y de las mujeres en particular. El parlamento —en tanto legislativo— es otro gran destinatario debido a la importancia que tiene para las mujeres la promulgación de leyes que defiendan sus intereses.

El Estado es un actor clave para las mujeres. Plantean que el Estado debe jugar un rol fundamental en términos de otorgar beneficios y servicios gratuitos a los sectores populares en general y no sólo a los extremadamente pobres. Así también debe apoyar a las organizaciones de mujeres, reconociéndolas y canalizando recursos hacia ellas (créditos, alternativas de comercialización de sus productos, posibilidades de abastecimiento de mercancías más baratas, etc.). Al mismo tiempo debe ser fuente de información y educación para la sociedad. En forma prioritaria, debe velar por el cumplimiento de las leyes que favorecen a las mujeres y a los pobres, así como promover la promulgación de nuevas leyes que atiendan sus problemas. Posee, entonces, un rol integrador de primera importancia; es por su intermedio que los/as postergados/as pueden adquirir un carácter de ciudadanos. Además, sobre todo en múltiples situaciones de la vida cotidiana, cumple el papel de árbitro en los conflictos de las mujeres (el juez en casos de violencia doméstica, es un ejemplo).



En líneas muy generales, podríamos decir que no se plantea una demanda por ser parte del sistema político, por apropiarse del poder del Estado; más bien estas mujeres organizadas transitan entre el ámbito estricto de lo público y el de la sociedad civil organizada: entre la demanda al Estado por sus obligaciones de tutelaje de las garantías constitucionales o por el cambio de leyes que favorezcan a las mujeres, y la realización de acciones colectivas que repercuten en la comunidad mejorando la calidad de vida en un sentido amplio. Se refleja poca relevancia de los partidos políticos y la falta de una "táctica" política tradicional en los planteamientos de las participantes. En este sentido, pareciera que los grupos de pobladoras no proponen una nueva forma de vinculación con el Estado. Más bien, siguen percibiéndolo como una estructura burocrática que otorga beneficios necesarios de extender, sin plantearse mecanismos de gestión y de canalización de sus presiones y demandas.

El escenario de la interacción

Lo que ofrece el Estado

Desde una perspectiva del "Estado en acción", entrevistamos a las mujeres sobre los programas estatales con que tienen contacto cotidiano. Entre ellos podemos mencionar: la red de subsidios y ayudas sociales del gobierno, canalizados a través del Departamento de Desarrollo Social del Municipio y a los cuales se postula por medio de la criticada Ficha CAS-2; apoyos puntuales y ayuda para emergencias dependientes del mismo Departamento Municipal; el consultorio de Alejandro del Río, donde reciben atención primaria en salud y alimentos (leche/cereal) para sus hijos de entre 0 y 6 años de edad; el Hospital Dr. Sótero del Río, para tratamientos especializados y atención en el parto; jardines infantiles dependientes de la Junta Nacional de Jardines Infantiles (JUNJI) y centros abiertos dependientes de INTEGRA, donde algunas llevan a sus niños preescolares; las escuelas municipalizadas; los espacios reconocidos de participación comunitaria, fundamentalmente las juntas de vecinos; carabineros y funcionarios de investigaciones, encargados de velar por la "seguridad ciudadana" y también, en la experiencia de los sectores populares, de reprimirlos. De manera de contextualizar la



información recogida, preguntamos también por sus percepciones acerca del gobierno central y los parlamentarios, aunque éstos, como tales, no tengan un quehacer ligado a la cotidianeidad de las pobladoras.

En términos muy generales, podemos decir que la "oferta" del Estado hacia las mujeres si bien pretende amplitud es precaria, respecto de la cobertura y del acceso a los servicios y beneficios. Estos tienen escaso personal, mal preparado y una infraestructura desgastada y poco apta para recibir al contingente de población al que está dirigida. Además tienen —la mayoría— una asignación de recursos fija, establecida por el gobierno central, que no se compadece con las necesidades de la población. La estrechez de esta oferta, en el caso de los subsidios, fuerza a la competencia entre los individuos u hogares a través del —a veces engorroso— sistema de encasillamiento en distintos niveles de pobreza. Se compite por grados mayores de pobreza.

Las entrevistadas y sus condiciones de vida

Las mujeres entrevistadas forman parte de los sectores populares urbanos, históricamente marginados y subordinados. Para comprender su relación con el Estado es necesario tener en cuenta sus condiciones de vida, como escenario desde el cual establecen la interacción.

Claramente, ellas viven en situación de pobreza, definida como la carencia de bienes y servicios que permite satisfacer las necesidades materiales y culturales que la sociedad califica como indispensables para tener una existencia digna. Más allá de las causas estructurales que la originan, interesa destacar aquí las condiciones en que viven las mujeres, que no les permiten asegurar —para ellas y su grupo familiar— su reproducción biológica y social.

Habitan en poblaciones nuevas de Puente Alto, comuna ubicada al sur-oriental de la ciudad de Santiago. Esta, hasta el momento en que fue declarada "comuna de expansión urbana" durante la administración anterior, tenía un carácter agrícola predominante. A raíz de este cambio, se constituyó como una de las comunas de destino para varios Programas de Erradicación de Campamentos del Gran Santiago. Con ello, vio incrementada significativamente su población, recibiendo principalmente fa-



milias calificadas como de extrema pobreza, sin contar con la infraestructura y los servicios necesarios para atenderlas, ni con los recursos para mejorarlos; las fuentes de trabajo también son escasas. De este modo, la comuna presenta en la actualidad índices de mortalidad y desnutrición infantil mayores que la región y el país, un alto desempleo, déficit habitacional acumulado, problemas de atención primaria en salud y saturación de los establecimientos, baja cobertura y rendimiento educacional, etc.

En este contexto, las mujeres viven una situación de múltiples carencias. Todas son dueñas de casa y gran parte de sus cónyuges o parejas tienen un empleo inestable o frecuentemente están cesantes. Los sueldos que reciben no les alcanzan para cubrir todas las necesidades del grupo familiar. Las viviendas son muy pequeñas y el entorno no está equipado para desenvolverse fuera de ellas; al contrario, la calle representa una amenaza para ellas y sus niños, el medio es hostil. Las relaciones de pareja, enfrentadas a diversas dificultades, alcanzan su deterioro límite en la violencia doméstica; tampoco las relaciones con los hijos adolescentes son fáciles y nada ayuda a que mejoren.

En medio de la precariedad, organizan diversos grupos de mujeres, para obtener ingresos que ayuden al presupuesto familiar, capacitarse en manualidades o primeros auxilios, salir de vacaciones colectivamente y romper el aislamiento de la casa. Son los únicos espacios que sienten propios y estimulantes.

Una relación femenina

Las instancias estatales que interactúan cotidianamente con los individuos, se relacionan principalmente con mujeres pobladoras. Es el caso de aquéllas dirigidas a atender necesidades de salud, educación y vivienda para la población pobre y también los programas y subsidios sociales dirigidos a los "extremadamente pobres".

Las mujeres entrevistadas manejan información sobre los lugares y procedimientos para obtener determinados beneficios sociales. Todas ellas han realizado trámites y se acercan con relativa frecuencia a alguna institución estatal.

Además, explícitamente, señalan que ellas son las encargadas



—aunque nunca se planteó como una opción elegida voluntariamente— de realizar varios de estos contactos: llevar los niños al consultorio o al hospital; retirar la leche mensualmente; llevar los niños al jardín infantil, al centro abierto o a la escuela, así como asistir a las reuniones de apoderados; averiguar sobre los trámites para el subsidio habitacional; reunirse con la asistente social para obtener el SUF de un niño o una mediagua; entrevistarse para llenar la ficha CAS-2.

Un campo distinto es el de los espacios comunitarios, que son mixtos: la junta de vecinos —o más bien dicho su directiva— está compuesta por hombres y mujeres. Estos dirigentes gestionan algunos adelantos para la Unidad Vecinal y sirven, además, como apoyo individual a personas que requieren algún servicio.

Los agentes estatales

Es interesante conocer las maneras cómo las mujeres entrevistadas caracterizan a los diversos agentes estatales, quienes aparecen como “personajes” estereotipados que cumplen papeles en la escena social. Son ellos quienes actualizan la relación con el Estado, son “el Estado” en la vida cotidiana.

El Presidente

Al señalar los rasgos generales que debe tener el presidente de la República, las mujeres esperan un padre sencillo y comprensivo, pero también firme, con ideas claras y mucha integridad personal. Su preocupación principal debe ser los pobres, aunque es un factor de equilibrio en la sociedad:

“Que se preocupe de toda la gente del país, que se preocupe para más de los pobres, más de la educación, de la salud” (Las Flores).

“(El presidente ideal) es aquél que hace cosas y que no tira



para ninguno de los dos bandos: ni para la extremidad de los pobres ni tampoco de la extremidad de los ricos; o sea, que sea equitativo” (San José).

En este sentido, las entrevistadas valoran la figura del presidente Aylwin. No obstante, algunas critican su falta de firmeza frente al General Pinochet, mientras que otras esperan más decisión frente a “los ricos”.

“Me gusta Aylwin, es que me gusta porque es una persona tranquila, no es una persona arrebatada, tiene buen trato con todas las personas, me gusta su manera de contestar...no como el otro caballero...” (Nocedal).

En todo caso, el presidente es la figura central y pocas mencionan a los ministros o a otros miembros del gabinete. Las mujeres no son mencionadas como posibles presidentas; sólo en un grupo opinaron al ser expresamente consultadas:

“Para ser presidenta de la República no me gustan las mujeres, porque como que una lleva la tradición, la tradición de que la mujer cada día debe ser más de casa y este puesto lo encuentro para hombres, que tiene que ser muy fuerte y tiene que tener mano firme...” (San José).

“Y la mujer en la historia nos ha mostrado que la mujer con poder ha sido déspota, ha sido cruel... Por decirte, la reina Isabel, la Victoria, y todas esas reinas que han tenido poder y uno las asocia. Ahí tenemos el caso de la Margaret Thatcher, qué no ha hecho” (San José).

Parlamentarios

Constituyen uno de los agentes estatales más criticados por las entrevistadas. Entre ellos, se habla principalmente de los diputados; son más cercanos e hicieron una campaña electoral con visitas a distintos lugares de la circunscripción de manera que las mujeres



tuvieron oportunidad de conocerlos personalmente. Las mujeres opinan que una vez que son elegidos, los parlamentarios no cumplen sus promesas. En la visita del candidato a una organización les prometió trabajo, sede, mercado para los tejidos, preocupación por el problema de la delincuencia, etc. Ello fue altamente valorado por las mujeres en el contexto que eran promesas hechas a ellas personalmente y como un reconocimiento de la organización. Pero no se ha cumplido nada de lo que prometieron:

¡"Hacían una propaganda! Y, ahora, uno va para allá y le dicen 'no te he visto y si te he visto, no me acuerdo'" (Las Flores).

Son personajes cínicos y pertenecen a un mundo bastante sórdido: es frecuente que se asesten puñaladas por la espalda entre ellos, "que hagan las cosas por abajo" sin respetar normas mínimas de transparencia.

Su quehacer no tiene credibilidad puesto que su discurso no refleja sus acciones. Esto es lo que perdió, según las mujeres, a la democracia en el período de la Unidad Popular y que hoy puede reeditarse.

Funcionarios de los distintos servicios

En la interacción cotidiana, los/as funcionarios/as estatales son descriptos como personas poco receptivas, que cumplen su tarea burocráticamente, siempre apuradas y cuya tendencia es no satisfacer los requerimientos de las mujeres. No cumplen sus funciones con agrado ni poseen las tradicionales cualidades del servicio público; pareciera que las usuarias o las destinatarias de su quehacer estuvieran siempre importunándolas. Los funcionarios de rango menor (auxiliares, secretarías, porteros, etc.) son descalificados por su trato grosero y prepotente.

Asistentes sociales

Estas profesionales —casi en su totalidad mujeres— constituyen un personaje clave en la interacción. Ellas tienen poder de decisión en el otorgamiento de subsidios y beneficios sociales y, por su



rol, pueden inquirir en aspectos íntimos y supuestamente privados de la vida de las mujeres: cómo es su relación de pareja, con los hijos, las condiciones en que viven, etc; las mujeres deben relatar sus problemas para demostrar que son acreedoras de determinados servicios. Para las entrevistadas, esta indagación la realizan sin considerar que se trata de elementos afectivamente delicados y, por lo tanto, a menudo estas entrevistas con la "visitadora" se convierten en situaciones humillantes, con el agravante que ni siquiera sirvieron para conseguir algo. La asistente social, en estas entrevistas, no entrega información sobre las posibilidades de éxito de la gestión, sino que se limita a inquirir la información de un modo duro y a opinar autoritariamente sobre los comportamientos que deben seguir las mujeres. Hay que tener en cuenta en estas afirmaciones que las asistentes sociales del municipio deben atender a una gran cantidad de población de escasos recursos que se dirige a solicitar apoyo social. No cuentan con el tiempo suficiente para dedicar atención especial para cada entrevista. Esta situación es reconocida por varias entrevistadas:

"...buen genio casi no tiene porque tantos casos que le llegan, que por sí misma la ponen nerviosa; cada una llega con un caso y yo llegué con un problema y la otra que está detrás mío con un problema más grande y así..." (Las Flores).

Estas características también pueden verse desde el ángulo de las aspiraciones de las mujeres consultadas: ellas esperan que atiendan su caso en forma personalizada, considerando las variantes particulares y su propia opinión sobre los problemas que tienen; así también esperan que les den una explicación por las decisiones finales.

"(Yo espero un trato) distinto. Yo entraría a conversar con ella, y si ella me recibe como tal, entraría ya a informar de otras cosas; porque a lo mejor uno no va directo a decirle 'vengo porque tengo problemas o quiero un trabajo', sino que entraría a conversar que la situación está mala, ellas como que te abren un poco la conversación y eso es lo que no hay. Porque uno va a ver si va a salir alguna lista o si hay alguna posibilidad y te dan la negativa, no y no más y no te dicen nada más... Ella podría decir 'puchas,



hay muchas que están en su mismo caso, tenga paciencia, no pierda la fe', un montón de cosas que yo pienso que todavía no se han terminado esas palabras, esos calmantes. Pero resulta que la asistente social te toma de otra manera" (La Amistad).

Esta funcionaria posee no sólo un poder "objetivo" sobre beneficios, sino también una autoridad reconocida y puede desempeñar un papel de posible "consultora". Constituye un recurso de orientación en medio de la precariedad de apoyos que viven las pobladoras.

Médicos y matronas

Otros funcionarios importantes para las mujeres son los médicos y matronas. El tema de la salud es particularmente relevante para las mujeres y aparece como un dominio femenino, no sólo por las mayores consultas médicas que realizan, sino también porque manejan más conocimientos sobre enfermedades y que hacer frente a ellas. En este sentido, quieren comunicarse, conocer bien el diagnóstico y tratamiento que necesitan, ellas o sus hijos. Constituyen, además, las únicas posibilidades de hablar sobre los problemas y cuidados del cuerpo, lo que es más claro aún respecto de los controles ginecológicos. Los/as profesionales cuentan con el respaldo de una cultura que valora y jerarquiza el saber especializado y formalizado. El personal encargado de la salud no toma en cuenta estos elementos y su trato es frío y cortante, sin explicaciones ni conversación y en ocasiones llega al maltrato:

"Aquí mismo en el policlínico está el médico que atiende a los diabéticos y a los ancianos hipertensos... Resulta que ese médico le da mal trato a la gente, sobre todo a los diabéticos. A mí me pasó con él; yo, en ese tiempo, subí de peso y yo no podía subir. Subí como un kilo y me dijo '¡estai comiendo como vaca, cuándo vai a bajar!'... El trato con los pacientes no puede ser así. Ese día llegó un viejito con una herida en los pies y le dijo '¡si seguís comiendo cuestiones dulces, se te va a pudrir la pata, te va a entrar gangrena y te cortamos la pata!'... Entonces, qué ánimo le



da a la persona, todo lo contrario, se desanima más la persona" (La Amistad).

Las mujeres comprenden que esto se debe en gran parte a la sobrecarga de pacientes que deben atender, pero igualmente repercute en ellas:

"Todo lo indigno, todo eso que pasa es porque están afligidos donde tienen que atender tanta cantidad de gente, que no tienen tiempo y a lo mejor necesitan un espacio también más ordenado.

"Yo pienso que uno misma aquí, si nosotras fuéramos un grupo inmenso de grande, no podríamos estar haciendo esto, porque donde hay tanta masa de gente uno no se escucha. Antes nos pasaba, hablábamos y hablábamos en el aire, no se escuchaba, un grupo por acá y otro grupo por allá, entonces lo que pasa es que no hay comunicación. Yo pienso que si hay más personal, van a matar dos pájaros de un tiro porque van a dar acceso a que más gente trabaje, porque, cuantos son estos exonerados, como se llaman, éstos de la salud que están años sin trabajo y así pueden reintegrarse a trabajar y nosotros vamos a tener otro trato. Entonces tendrían que ver la parte del gobierno que tenga más plata para poder cancelarles a más enfermeros, más enfermeras, más médicos y a nosotros se nos daría otro trato. A veces uno misma anda idiota porque se recarga mucho de cosas" (La Amistad).

Carabineros y funcionarios de investigaciones

Los carabineros y funcionarios de investigaciones son un caso diferente a los otros agentes estatales, puesto que las entrevistadas se relacionan con ellos por necesidad (dado el medio violento en que viven) pero esperan de ellos un servicio y no les reconocen autoridad. Ambas instituciones son asociadas con situaciones desagradables y los miembros, tanto de una como de otra, no cuentan, en general, con su aprobación.

Su trato es prepotente y agresivo, dicen ellas, "se escudan tras el



uniforme o el arma" haciendo ostentación de su poder. Como consecuencia de ello, las mujeres sienten temor cuando se encuentran frente a ellos.

En la relación con las fuerzas policiales, las pobladoras —y mucho más aún sus hijos— aparecen siempre como sospechosos, de modo que pueden ser objeto de represión recurrentemente.

"El error fue de ellos (Policía de Investigaciones) de haber pateado la puerta, de haberla botado y todo y después, como ellos vieron que no había nada oculto aquí, entonces como que habían rectificado lo malo que habían hecho... Y lo malo es que eso da un nombre malo, se toma un mal nombre, porque a nosotras, como mujeres, no nos conviene, porque eso es un desprestigio más que nada" (La Amistad).

La valoración del Estado

Un Estado omnipresente

Las mujeres señalan que el Estado está presente en todos los ámbitos de su vida:

- en el matrimonio, a través de la normativa legal y de la libreta de familia;
- en los hijos, por su inscripción;
- en la vivienda, ya que todas han adquirido su casa a través de programas estatales;
- en la salud, por la atención prestada en consultorios y hospitales estatales;
- en el trabajo, a través de los papeles que deben llenar y firmar, y los impuestos que pagan;
- en la recreación, ya que es el encargado de la construcción de parques y plazas, y de cuidar los ríos y playas que son propiedad pública; también posee un canal de televisión;
- en el transporte, a través de aquellos servicios de locomoción que siguen siendo de propiedad estatal;
- en la muerte, por los certificados que se extienden y por la administración de los cementerios;



- en la represión a los sectores populares llevada a cabo por carabineros, investigaciones y, en tiempos del gobierno militar, por el ejército;
- en la organización social, a través del otorgamiento de la personería jurídica y de beneficios como capacitación, sedes, etc., que a veces entrega.

Es tan vasto y amplio su quehacer que "lo que hace no se siente, es como el viento".

Un Estado jerárquico,

"lo de arriba, lo de más arriba"

El Estado, para las entrevistadas, es la cabeza del país y representa "lo de arriba, lo de más arriba". Constituye el eje que mueve al país y desde el cual crecen distintas ramas. En este eje o maquinaria estamos incluidos todos los habitantes y seguimos sus directrices; "dice 'upa' y todos decimos 'chalupa'". Es una visión sistémica, donde el Estado tiene el papel ordenador y generador de iniciativas; así la frase no funciona a la inversa: "si nosotros decimos 'upa', el Estado no dice 'chalupa'". De todos modos, cada habitante tiene su lugar; por ejemplo, "el consultorio es del Estado y ahí nosotros somos los clientes; sin nosotros no funciona".

Está estructurado internamente de modo muy jerárquico. No existe entre las mujeres la idea de un Estado descentralizado, donde los niveles tienen poder y ámbitos propios de decisión. Los municipios tienen una funcionalidad particular y en su interior también las jerarquías son claves. Sin embargo, forma parte de una cadena de autoridad que comienza en el alcalde, sigue en el gobernador provincial, luego el intendente regional para llegar finalmente al presidente. De este modo, el "ideal" para las mujeres, si se quiere resolver un problema, es llegar a La Moneda; como no tienen acceso, intentan los canales que las conduzcan a las instancias con autoridad más cercanas. De todas formas, existe una posibilidad, si bien no completamente institucionalizada, pero al menos no arbitraria, de acceder a instancias superiores relacionadas con las jun-



tas de vecinos; en efecto, este es el único canal reconocido —que cuenta con su formalidad (el carnet que acredita ser parte de la directiva) que permite traspasar instancias.

“... del momento en que yo estuve en la junta de vecinos, había unos niños que estaban enfermos aquí, la mamá fue tres veces al consultorio a pedir hora... la mandaban a una parte y a otra parte. Resulta que nosotros teníamos un bienestar social aquí, también por la junta de vecinos; por este intermedio fuimos dos personas por la junta de vecinos y como nosotros teníamos una credencial, la persona que queríamos que viera a los niños nos hizo pasar a los dos para adentro no más y después hicieron pasar a la mamá. O sea, que como quien dice, ellos nos tomaban a nosotros como una autoridad de la población” (La Amistad).

Un Estado lejano, inaccesible

A pesar de ser una relación tan importante, la información y comunicación entre las instancias estatales y las pobladoras adolece de serias fallas. Si las mujeres no tienen conocidos en la municipalidad, o amigos o parientes que “traduzcan” las informaciones de la prensa, no se enteran de las medidas o programas que supuestamente les están dirigidos.

“Yo estoy enterada de las cosas porque mi comadre trabaja allá no más, por eso no más; pero no porque ellos (la municipalidad) vengán a dar las informaciones a las poblaciones” (Nocedal).

Es común que los rumores se transformen en la información que sustenta una explicación general sobre determinados hechos. La comunicación está mediada por la desconfianza y el resquemor hacia las distintas autoridades.

En cuanto al acceso, las mujeres se quejan de las dificultades existentes para utilizar diversos servicios públicos, especialmente aquéllos dedicados a la salud y los subsidios entregados a través del municipio.



Para lograr la atención tienen que alcanzar un número para el cual existen cientos de postulantes; esto se transforma en una tarea crecientemente más difícil de lograr. Hay programas como el dental, en que prácticamente no existe atención. Los procedimientos de asignación de subsidios son percibidos como arbitrarios y “cuestión de suerte”.

“Es cosa de suerte. El otro día fui donde la visitadora a pedir una cama porque necesitaba, y dije, voy a ir por si acaso. Fui y me dijo ‘ya, la vamos a ir a visitar durante esta semana’. Estuve toda la semana esperando, esperando y se me había acabado el gas. Tampoco compré gas porque pensé que esa semana iban a venir y no vinieron. Y cuando vinieron, tenía todo brillisito, había comprado gas, pero no sé, me contaron las camas y me la dieron igual, por los niños. Y ahí la tengo. Yo pensé cuando la ví (a la visitadora), ‘ya, aquí no me la van a dar’...” (San José).

En este contexto, aparecen irregularidades y favoritismos; son “los pitutos”, contactos que permiten acceder a autoridades y beneficios saltando todas las reglas. Puede tratarse de relaciones de parentesco, de amistad o de similar adhesión política. Aparece como la única fórmula realmente efectiva que, al mismo tiempo, institucionaliza la arbitrariedad. La infraestructura de los servicios públicos es insuficiente y en permanente deterioro. Frente a ellos, el sector privado se aleja cada vez más en calidad de la atención y en los recursos de que dispone.

Un Estado que no cumple su rol protector

Para las entrevistadas, es parte consustancial del Estado su rol protector de las mujeres y los pobres en general. Ello tiene distintas dimensiones: debe actuar otorgando seguridad frente a la delincuencia, cosa que no ha hecho con eficacia. Debe proteger a los pobres frente a los empresarios y capitalistas que sólo quieren enriquecerse a costa de los primeros. Debe hacer cumplir las leyes que favorecen a los trabajadores y a los pobres en general. El mercado de trabajo, más que un mecanismo de integración, aparece regido por la “ley del más fuerte”.



Tiene el papel de distribuir la riqueza a través de los impuestos que recauda. Fija un sueldo mínimo de modo que por lo menos exista un piso básico que detenga el abuso de los empresarios. Además, el Estado es él mismo, un empleador que tiene trabajadores a su cargo a quienes debe tratar en forma justa y digna. Sin embargo, el control estatal de la economía es bastante débil: los capitalistas son quienes manejan el 80% de las riquezas y sólo queda un pequeño monto, que ha sido recaudado vía impuestos, que se distribuye entre los pobres a través de los programas y beneficios sociales. Tiene la responsabilidad, también, de crear fuentes de trabajo para los pobres. Es en este sentido —de instrumento de protección de los pobres— que las entrevistadas afirman: “el Estado somos nosotros, la gran mayoría”. El Estado debe actuar decididamente en los servicios públicos, defendiendo a los usuarios (que en su mayoría son pobres) frente a los abusos de que son víctimas por parte de los funcionarios.

En este contexto, las entrevistadas plantean que reciben poco apoyo estatal para salir de su situación de pobreza. Los programas sociales son principalmente asistenciales y para paliar emergencias y, además, tienen escasa cobertura. Esta falta de apoyo se da en el marco de una situación de deterioro de sus condiciones de vida y de posibilidades de “progreso”.

La reproducción de las condiciones de vida

Como pobres

Las mujeres acuden a los distintos servicios estatales buscando solucionar determinados problemas concretos que atraviesan y también esperan apoyo para “progresar” y mejorar sus condiciones de vida. Sin embargo, como señalamos, éste no se encuentra.

De todos modos, las críticas más severas en relación a esta falta de apoyo, se refieren a los instrumentos y procedimientos de focalización de los programas y subsidios sociales. Las entrevistadas indican que ellas quedan fuera de esta definición de destinatarios no obstante sufrir un nivel importante de carencias.



“Yo encuentro que está mal planteado eso que sea lo más pobre posible, porque resulta que si uno ha tenido las cosas, las ha tenido con sacrificio y han trabajado los dos. Entonces, si a uno vienen ahora y le ven la casa un poquito más amononada y más limpia, no le dan... O sea que a la persona que hay que ayudar es a la persona pobre, que esté todo cochino, que la tetera esté por ahí... Eso no es justo: eso no es pobreza, ¡es cochiná!” (La Amistad).

Señalan que los criterios para seleccionar a “los más pobres de los pobres” no tienen que ver con sus privaciones, sino con un estilo de vida: “sucias, desganadas, con mala relación con los hijos...”

Para formar parte de los beneficiarios, tienen que mentir, y esconder bienes. Así, su realidad es excluida del escenario y quedan en una situación de desamparo: no son objeto privilegiado de los subsidios y beneficios al tiempo que tampoco están integradas —como grupo familiar— al mercado. Su situación de sobrevivencia perdura y se mantiene sin capacidad de variación. La imagen estereotipada de los pobres que los funcionarios públicos devuelven a las pobladoras es la de personas receptoras/pasivas, que no despliegan esfuerzo alguno por ninguna iniciativa: tienen las casas sin limpiar, no poseen ningún bien “moderno” (televisor, camas, cocina a gas, refrigerador, etc.), sus niños se enferman frecuentemente, son alcohólicos ... la visión clásica de la indigencia, la familia *clochard*. En consecuencia, los esfuerzos de progresar, de mejorar su calidad de vida no son recompensados. La dignidad de la pobreza no es reconocida. En este contexto, el maltrato que las mujeres reciben de estos funcionarios se entiende como el que merecen los miserables que sólo reciben y nada aportan a la sociedad. Las aspiraciones que las consultadas explicitan en su relación con el Estado, tienen que ver con este aspecto: esperan un trato digno y amable, ser respetadas como personas que tienen algo que decir y que hacen mucho por salir de la situación de pobreza en que se encuentran; quieren, por lo tanto, explicaciones por la obtención o no de ciertos beneficios y de los procedimientos que se aplican, así como transparencia en los mecanismos de asignación. Pero, especialmente, aspiran a “la esperanza”, a saber que su caso será considerado y que no quedarán libradas a esta tierra de nadie en que hoy se encuentran.



“No es justo que le vean a uno lo que tiene de material, sino que le vean a uno lo que realmente siente por dentro, o en el momento. Uno tiene momentos malos y que necesita ayuda; claro que no toda la vida va a estar mal uno” (La Amistad).

En tanto esposas y dueñas de casa

De un modo general, podemos decir que los problemas de acceso a los distintos programas sociales, fuerza a que sean las mujeres que no trabajan remuneradamente fuera del hogar, quienes acuden a ellos. En efecto, hay que tener determinadas condiciones para “perder el día” o varios días en trámites. Se sobrentiende así, que todas las mujeres pobres son sólo “dueñas de casa”.

No existen, tampoco, programas promocionales que impulsen a las mujeres a buscar algún tipo de trabajo remunerado. El Prodemu, de reciente creación y pocos recursos, es el único programa público que respalda iniciativas colectivas de generación de ingresos que las mismas pobladoras se han dado. Asimismo, no se llevan a cabo programas que estimulen a las mujeres a participar en forma más autónoma en la solución de sus problemas.

En su calidad de esposas, hay diversas situaciones en que las mujeres esperan una “intervención” estatal en su relación de pareja, dada la desigualdad que en ella existe. Es así como presentan su caso ante alguna funcionaria pública (asistente social, matrona, médico, etc.) y señalan que la mayoría de las veces no son acogidas. Más aún, en la interacción, este tipo de información es requerida, pero las funcionarias se limitan —en opinión de las mujeres— a reproducir los esquemas tradicionales, sin ayudarlas a buscar mecanismos de cambio que las induzcan a desarrollarse en mejor forma.

En concreto, las entrevistadas requieren la intervención estatal frente a determinados problemas vividos con su pareja: violencia doméstica e incumplimiento de obligaciones paternas. Frente a ambos, esperan protección del Estado y es casi el único medio de que disponen.

Cuando acuden a los tribunales para denunciar la falta de apoyo del padre en los gastos que demanda la mantención de los hijos, señalan



que a los hombres les es fácil burlar la acción de la justicia. También indican que no tienen información sobre las gestiones que pueden hacer.

En relación a la protección en situaciones de violencia doméstica, las mujeres acuden como primer paso a Carabineros para estampar la denuncia. Frente a los resultados de este procedimiento, las opiniones no son unánimes: para muchas los carabineros no sólo no apoyan a las mujeres, sino que se burlan de ellas; no les toman la denuncia y las humillan, diciéndoles que es un problema común que ellas mismas se buscan y que después arreglan teniendo relaciones sexuales con sus parejas.

“Y acompañé a mi hermana que le tocó un marido bien malo, o sea borracho, le pegaba; entonces un día tuvo que ir a denunciarlo. Pero allá como que se burlan de la gente... ‘En la cama se arreglan’, esa es la respuesta que le dan a uno, ‘en la cama se arreglan’...” (Nocedal).

Para otras, en cambio, los carabineros actúan como protectores de la mujer, produciendo temor en el hombre por la represión de que es objeto. Ello se produce especialmente cuando los carabineros acuden al domicilio en el momento de la agresión, alertados por un hijo o vecinos.

“y vinieron los carabineros y se arrancó (su pareja) y de ahí se cabrió... Nunca más me levantó la mano... Sirvió hartito, de ahí se le quitó, nunca más me levantó la mano. Yo dejé constancia también, porque ya se estaba acostumbrando a pegarme, ahora no, no lo hace” (La Amistad).

En todo caso, el hecho que no exista unanimidad y que sean bastantes las entrevistadas que indiquen la falta de apoyo policial, está señalando la no preocupación explícita del Estado por este problema que afecta a un porcentaje importante de mujeres. La impunidad de los agresores y la falta de recursos institucionales de apoyo a las mujeres golpeadas, plantean la legitimidad existente respecto del poder del varón sobre el cuerpo de su pareja.

Las mujeres esperan que carabineros aplique una represión sobre la pareja agresora que tenga un carácter disuasivo; con ellos tendrá que



enfrentarse a iguales o superiores en fuerza física. Además, esperan que los funcionarios judiciales donde se realiza la denuncia actúen como una autoridad que, ahora ya no en términos de superioridad física, deje en claro al hombre las consecuencias que puede sufrir si mantiene su conducta (Como "tener que irse de la casa", etc.).

En otras situaciones en que también tienen dificultades con sus parejas (alcoholismo, no entrega de pensiones alimenticias, entre otras), las entrevistadas buscan la intervención de funcionarios estatales que actúan como autoridad fundamentalmente represiva.

En tanto madres

El cuidado de los hijos y en él el acercamiento a diversos programas estatales, es una función netamente femenina. Son las madres las que llevan los niños a control de salud en los consultorios, las que eligen los colegios y los matriculan, las que gestionan los subsidios dirigidos a ellos. Son ellas también las que acuden a las comisarías a buscar a sus hijos adolescentes cuando han sido detenidos o los acompañan a los tribunales cuando han sido citados. En este aparataje público que atiende, apoya o encauza la crianza de los niños, el adulto considerado es la mujer. Ellas, por su parte, aspiran, al menos en lo que se refiere a la participación de los apoderados en la educación, a que, desde los establecimientos, se exija la presencia de los padres.

"(Yo quisiera) más actividades donde participen los papás y las mamás, o sea que generalmente me gustaría a mí que obligaran a los papás a participar de las reuniones de los niños, porque no van nunca" (Nocedal).

Para las pobladoras, las escuelas son un espacio formativo en que la acción de los padres (ambos) es muy importante para reforzar el aprendizaje de los niños: es necesario controlar que asistan a clases, que hagan las tareas, que rindan en los estudios. Piensan que los niños, en general, tienen tendencia a la indisciplina y a no cumplir con las obligaciones escolares. Se requiere, entonces, supervisarlos y disciplinarlos constante-



mente. En esto, resulta vital la participación paterna. La educación formal tiene una connotación de promoción social muy importante entre las mujeres: el niño que estudia y es un buen alumno, tiene mayores opciones de "surgir". En este proceso de formación, los hombres -padres- no cumplen adecuadamente las expectativas, señalan, y sólo aspiran a estar presentes en el momento de la culminación, cuando los niños -ya jóvenes- se gradúan de la enseñanza básica o secundaria. El esfuerzo paciente y cotidiano de años de las mujeres queda en el anonimato.

"(Los maridos) quieren que los presenten en los mejores momentos. Suponte tú, tú estás a cargo de tu hijo toda la enseñanza básica y media, que son como catorce años, montones, y llega el día de la graduación y se tiran al tiro a recibir el diploma" (La Amistad).

En lo que se refiere a la salud de los hijos, la participación de los padres se limita a hacer la cola temprano para obtener número en el consultorio y ello porque es peligroso por la delincuencia que las mujeres salgan de madrugada y esperen tantas horas en la calle. Sin embargo, es impensable que los padres lleven los niños al médico o se preocupen de las vacunas o de su salud dental. Tampoco es requerida su asistencia por parte de los médicos y funcionarios públicos. No existe ningún programa de salud preventiva que los incorpore explícitamente, ni los horarios de atención lo permiten, si tienen trabajo.

En relación a los programas de atención del embarazo y de control de la natalidad, esta aparente responsabilidad total de las mujeres sobre sus hijos no se refleja en el trato que reciben. En efecto, esta dedicación no es refrendada con una actitud que acoja las dudas e interrogantes de las mujeres sobre su cuerpo, que es el que alberga a los hijos. Son tratadas en forma dura, como máquinas unas iguales a las otras, sin ninguna explicación sobre los procesos que viven. Ello es particularmente delicado porque no tienen otro espacio donde estos temas puedan compartirse.

"No me gusta venir a la matrona porque la atienden tan serias que no le dan confianza a uno para preguntarle si tiene algo o cualquier cosa. Claro, hay muchas cosas que uno quisiera preguntarle a la matrona pero no le dan ganas porque son muy cortantes.



Están muy apuradas y es como que están a otro nivel y a uno la miran muy así (despectivamente). Yo en cambio voy a la Cruz Roja y pago \$300 y la matrona como que fuera la mamá de uno de la manera que la atiende. En cambio aquí no, porque las pastillas me estaban haciendo mal y me decía (la matrona) 'no sé que podía hacer'. Yo quedé embarazada con dispositivo y, bueno, si las pastillas me estaban haciendo mal, ella me tenía que haber aconsejado algo. Lo más bien que allá (en la Cruz Roja) me pusieron otro dispositivo y me dijo que yo eligiera; me dijo 'puede que con ése también quedes embarazada y tú tienes que decidir'. Por lo menos le habla, le conversa, pero ésta que está aquí no, ni siquiera levanta la cabeza cuando entra, '¿está el dispositivo? ya, está bien' (Nocedal).

El acceso de los niños a los jardines infantiles y a los centros abiertos constituye un momento en el cual se explicitan las distintas legitimidades que sustentan la maternidad. En efecto, como contracara de esta responsabilidad exclusiva de las mujeres en la crianza de los hijos, hacerlo tiene una importancia fundamental en su sentido de la vida y en su cotidianidad. Los niños acompañan y llenan el tiempo, aunque también sean cansadores y demandantes. Es así que cuando tienen la opción de ponerlos en un jardín infantil, muchas ni siquiera se lo plantean y otras lo hacen con un gran esfuerzo porque les cuesta no tenerlos todo el tiempo a su lado. Las razones-explicaciones dadas para llevarlos a algún establecimiento son que allí pueden cubrir necesidades de alimentación que en la casa no se puede por la mala situación que atraviesan, y que es un lugar en que se socializan en el contacto con otros niños, además de aprender diversas cosas. También acuden a ellos cuando no pueden controlarlos, como es el caso de los niños "callejeros" y muy inquisitos.

La relación de las mujeres —en tanto madres— con el Estado manifiesta una aparente paradoja: mientras toda la responsabilidad de la crianza recae en ellas y se dirige un mensaje de ensalzamiento de la maternidad, los dispositivos estatales de apoyo a la crianza de los hijos —la "maternidad social"— demarcan ámbitos en los que las madres son inhabilitadas: en la educación, las madres sólo pueden apoyar la disciplina que moldea el comportamiento de sus hijos pero no tienen nada que decir ni pueden acompañar la incorporación de contenidos formativos al carecer



de los conocimientos necesarios; en la salud, saben las atenciones básicas del cuidado de los niños y aspiran a que los médicos utilicen la máxima tecnología disponible para diagnosticar y tratar a los menores, distanciándose ellas aún más de estos cuidados; para la estimulación de los niños más pequeños crea jardines infantiles como instancias especializadas que los incorporan más tempranamente a la sociedad y les entregan herramientas que les dan ventajas en este proceso.

¿De qué ciudadanía estamos hablando?

Al hablar de ciudadanía estamos haciendo referencia a las prácticas conflictivas vinculadas al poder, que refleja las luchas acerca de quiénes podrán decir qué, al definir cuáles son los problemas comunes y cómo serán abordados. En la relación con el Estado se actualizan las definiciones sociales sobre quiénes son "los sujetos de derechos", de cuáles derechos y cuáles son sus obligaciones concomitantes.

En un sentido general, la sensación que resalta con más fuerza en las opiniones de las mujeres es la de "ajenidad" con respecto al Estado, de distancia frente a su modo de operar y sus orientaciones. Ella es claramente contradictoria con la aspiración de integración social y de su planteamiento que "el Estado somos nosotros".

En este contexto, indagamos tanto en la construcción de ciudadanía política (espacios de participación y de representación) y en la ciudadanía social (derechos sociales asegurados, existencia de demandas).

En relación a los derechos políticos, los espacios de participación y representación, las mujeres entienden que el orden social actual no incluye la participación colectiva: los vínculos con las instancias estatales estudiadas son individuales. La única organización social que las mujeres señalan que tiene un reconocimiento estatal y canales institucionalizados de participación e ingerencia, es la junta de vecinos. Cuenta con un poder de gestión de ciertos problemas comunitarios y la autoridad para demandar soluciones para los habitantes de la población. Tienen una formalidad —el carnet que acredita la calidad de dirigente, personería jurídica y un marco legal que las norma— que es reconocida por las mujeres como apo-



yo para canalizar y resolver las inquietudes de los vecinos. Sin embargo, las organizaciones de mujeres, que son los grupos más valorados por las entrevistadas, no tienen canales de participación reconocidos por las mujeres; no hay espacios en que se permita su gestión ni en que se consulte su experiencia. Ellas, por su parte, manifiestan interés por ser reconocidas y valoran cuando ello se produce.

Las entrevistadas reconocen pocas situaciones de presión y movilización por sus reivindicaciones ante alguna instancia estatal. El Estado aparece organizado jerárquicamente y poco receptivo a las peticiones y demandas de los habitantes. Su quehacer se cristaliza burocráticamente y pierde su carácter de representación.

En el plano de la representación, el gobierno actual es cotidianamente bastante lejano, pero cuenta con un espacio de movimiento y comprensión de su lentitud en generar cambios debido a que es el "heredero" de una dictadura larga, cruel, que "dejó todo amarrado".

Entre los parlamentarios, los senadores casi no aparecen en la descripción de las mujeres. Los diputados son ampliamente criticados y encarnan la figura de los "políticos", lo que habla tanto de su cercanía como de su demanda de representación. Las críticas se concentran en su utilitarismo y manipulación ("sólo quieren el voto y después no se acuerdan"), vieja visión, por lo demás, de los políticos. Interesante en este sentido es la experiencia vivida por tres grupos consultados que tuvieron un encuentro con los candidatos a diputados luego electos por su distrito. Para las pobladoras se establece una suerte de pacto de reciprocidad en esta relación cara a cara en que ellas les dieron el voto y los candidatos ofrecieron una serie de acciones que realizarían una vez que asumieran sus cargos, de las cuales nada han sabido; las mujeres esperaban que les hubieran ido a agradecer porque, en parte al menos, les debían el triunfo. De todos modos, esta experiencia no las lleva a un desinterés por participar en actividades políticas, sino señalan —resignadas— que volverán a vivir esta situación y apoyarán a candidatos cercanos ideológicamente y que acojan, aunque sea en el discurso pre-eleccionario, sus demandas.

El lazo que tiene el Estado con la política también lleva a que algunas entrevistadas indiquen que los funcionarios estatales actúan con favoritismos y privilegios hacia quienes adhieren a sus mismas corrientes ideológicas. De este modo, el Estado no aparece como un espacio libre y "público", sino apropiado por ciertos sectores que lo controlan.



En síntesis, los mecanismos de representación actúan poco en la vida cotidiana y en las instancias concretas con las que las mujeres interactúan. Operan más bien "los pitutos" y la discrecionalidad de los funcionarios; además que constituyen instancias fuertemente jerarquizadas.

Creemos que toda esta situación está drásticamente reforzada por la experiencia de la dictadura.

Por otra parte, en relación a los derechos sociales, para las mujeres el Estado debe proteger a los pobres y defender los derechos que tienen como todo/a ciudadano/a a la salud, vivienda, educación y trabajo. El Estado es un instrumento de los pobres en relación al poder inescrupuloso de los ricos. La idea de derechos se manifiesta en la gratuidad de ciertos servicios y en la presencia de un aparato estatal fuerte y activo.

Como contrapartida a los derechos, las obligaciones o responsabilidades que las mujeres definen para sí mismas, dicen mantener una actitud de esfuerzo, de colaboración con la autoridad y funcionarios, y exponer francamente sus problemas. En la medida que las posibilidades de ejercer los derechos políticos y también sociales disminuyen abruptamente con la dictadura y la aplicación de sus políticas represivas y excluyentes, las obligaciones y responsabilidades ciudadanas también se disipan. Es por ello que la relación de las pobladoras con el Estado está teñida de efectos perversos: el diseño actual de las políticas sociales y su forma de aplicación viola la concepción de derechos y obligaciones que las mujeres poseen; la relación del Estado con los pobres no se focaliza —según nuestras entrevistadas— en los más pobres, sino en los "vivarachos", es decir, en aquéllos que no están haciendo valer sus derechos sino aprovechando obtener y acumular con herramientas poco limpias beneficios que el Estado otorga con favoritismos y como caridad.

Recapitulación

Esta mirada de las pobladoras sobre el Estado desde su vida cotidiana, nos cuestiona en relación a la profundidad de los cambios necesarios para una democratización real de nuestra sociedad. En este sentido queremos señalar aquí algunos puntos de debate.

En primer lugar, es necesario tener en cuenta que la relación de



las pobladoras con el Estado se da en el marco de su lucha por la subsistencia cotidiana; las mujeres buscan aquellos beneficios que las ayuden en la sobrevivencia familiar y los adecuan a sus intereses. En este sentido, desarrollan mecanismos que les permitan acceder a estos beneficios como parte de sus "estrategias de sobrevivencia".

La vinculación con las distintas instancias estatales que otorgan servicios se da, entonces, en un marco pragmático, no ideológico, ligado a la necesidad. Una de las preguntas iniciales de la investigación refería a recoger particularidades de pobladoras organizadas. No tenemos elementos de comparación para responder taxativamente, pero no pareciera existir un discurso que recoja la experiencia organizativa en un planteamiento crítico ante el Estado; cada mujer habló desde su experiencia individual y describió su actividad grupal como algo muy distinto y sin conexión con el tema propuesto.

Por otro lado, sus aspiraciones frente al quehacer estatal tiene que ver fundamentalmente con la integración social. Esperan ser incorporadas e integradas como ciudadanas sujetos de derechos, más aún cuando no lo hace el mercado (de trabajo, de bienes y servicios). Desde sus definiciones y asociaciones de palabras, manifiestan que el Estado es el eje que impulsa la acción de todos los habitantes del país y debe ser el protector de los pobres frente al poder de los ricos.

En la memoria de las mujeres existe la visión de un quehacer más promocional del Estado. La pobreza constituía una situación en que la sociedad entera era responsable y que el Estado —como expresión institucional— debía proporcionar las herramientas para que los pobres mejoraran su calidad de vida y salieran de la pobreza. La educación era muy importante, así como los programas preventivos en salud, los que eran gratuitos, abiertos a toda la población que "desea progresar". Hoy no encuentran nada de eso y en cierto sentido, lo desean: esperan que exista un premio al esfuerzo familiar por superar las malas condiciones en que viven, que se reconozcan sus ansias de progreso. Las mujeres manifiestan su molestia por la existencia de mecanismos casi puramente asistenciales, así como por los procedimientos y criterios de focalización de los programas y subsidios sociales que "premián" a quienes no tienen iniciativa de superación.

La aspiración de un Estado protector induce a la disconformidad de las entrevistadas con estos procedimientos que las obligan a mentir y a

establecer nexos a través de informaciones falsas; además, plantean que posibilitan la existencia de "los vivarachos" que se apropian de todos los subsidios, manipulando la información, y viviendo a costa de ellos.

Las pobladoras se sienten "objetos" de políticas, en el doble sentido de ser delineadas y caracterizadas desde fuera, como en la no consideración de su capacidad de gestión e interlocución ante sus propios problemas. De la misma manera, la falta de integralidad en el tratamiento de las carencias refuerza la sensación de pasividad y de extrañamiento de su realidad; sus condiciones de vida hablan de una situación de múltiples carencias, de modo que no es un problema puntual que pueda solucionarse con un subsidio. Es por ello que aspiran principalmente a medidas tendientes a generar empleos y mejorar los ingresos. La perspectiva de integralidad en las políticas sociales es un punto importante de abordar, ya que, en la medida que se reconozca que la pobreza es una situación de vida y no una carencia en un ámbito específico, puede actuarse más eficazmente en su superación.

El cambio desde un Estado benefactor a un Estado subsidiario, realizado traumáticamente a través de un cruento golpe militar, no ha sido apropiado por las mujeres. De allí la importancia que recobra en democracia el tema de la participación social, de la apertura de espacios de gestión colectiva, que implican formas ágiles de información y canalización de demandas. Nos parece que una lectura superficial de la información recogida, puede interpretar las opiniones de las pobladoras como anhelo de una suerte de Estado populista; sin embargo, ellas valoran su integración a organizaciones y su capacidad de acción frente a sus problemas. De este modo, sus reivindicaciones pueden encauzarse en espacios democráticos y de gestión local si existe la voluntad política de hacerlo.

Por otra parte, como señalamos en los Antecedentes Históricos, el Estado de Bienestar se relacionaba con las mujeres en su papel de encargadas de la reproducción familiar, realizando una serie de programas asistenciales y también de promoción. Podemos hablar de una suerte de "alianza" entre ese Estado y las mujeres, quienes se "meten adentro de las casas" a cambio de una autoridad doméstica ensalzada y reconocida. Las mujeres dentro del hogar son las que llevan la educación y cuidado de los niños y organizan el presupuesto familiar y los varones aportan el dinero. Se trata de una familia bien constituida, con roles claros, que se esfuerza y ese esfuerzo, llevado en las normas, tiene recompensas en una



relativa movilidad social. El Estado subsidiario actual rompe esa vinculación puesto que se dirige prioritariamente a las familias "desintegradas" o "mal constituidas" y deja a las otras a su suerte; además, el gobierno militar desprestigió y politizó en exceso los centros de madres en su afán de controlarlos, de modo que dejaron de ser un espacio legítimo de participación y de sociabilidad para las mujeres. El Estado, para las pobladoras, está organizado jerárquicamente: la autoridad real es la que está más arriba. Ello implica que no aparece entre las entrevistadas la noción de Estado descentralizado. En la coyuntura actual en que se debate tanto este tema, sería necesario trabajar no sólo la normativa jurídica que posibilite la descentralización como forma de democratizar la sociedad, sino también las maneras en que se incorpora a la población a este proceso para que tenga credibilidad. No cabe duda que las mujeres valoran las instancias cercanas de representación y gestión, pero junto con ellas plantean que el verdadero poder "está arriba, arriba". No reconocen mediaciones. Esto es aún más claro si consideramos que este estudio interrogó a pobladoras organizadas que, de una u otra manera, esperan incorporarse a instancias de acción comunitaria. Es por ello que el quehacer de las autoridades políticas representativas debe ser más cercano a la ciudadanía. Otro tema que parece importante debatir es la tradicional distinción entre lo público y lo privado. En la relación entre las pobladoras y el Estado —que se supone un agente público por naturaleza— éste interviene en aspectos de sus vidas que se suponen íntimos y de decisión personal (el tipo de relación de pareja que llevan, por ejemplo). Esta intervención se da, para las mujeres, de una manera autoritaria y sancionadora, que no incorpora la visión que las propias mujeres tienen de sus problemas.

Culturalmente, se habla mucho de la intimidad personal, del espacio de la confidencia. Sin embargo, en estos vínculos se transgreden habitualmente estos límites y se transforman en espacios de humillación y de nueva distinción y discriminación social: las vivencias de las mujeres pobres pueden ser comentadas como una información más. Las funcionarias encargadas de conversar con las mujeres no disponen de tiempo ni orientación para acoger los sentimientos y dificultades de las entrevistadas: las consultantes deben hablar rápido y preciso, sin facilidades de ningún tipo para su expresión, pero tienen que exponer, ojalá, varios "dramas" para que se vea que necesitan ser acreedoras de los beneficios solicitados.



El Estado aparece ante los ojos de las pobladoras con una gran voluntad de disciplinamiento. Los procedimientos utilizados, los requisitos exigidos, la individualización de los beneficiarios, los pobres como permanentes sospechosos, tienen una fuerza moldeadora para la cual no existe hoy contrapesos. Ello tiene como consecuencia la reproducción de un modelo autoritario de premios y castigos, donde el Estado como autoridad superior impone un orden y establece sanciones a lo considerado incorrecto. Las mujeres, a su vez, acuden en ocasiones a servicios estatales por esta misma lógica. Es el caso de su aspiración a que las escuelas y liceos disciplinen a sus hijos, puesto que ellas mismas no los pueden controlar. Se mantiene y reproduce un Estado autoritario que puede tener normas constitucionales democráticas, pero cuyo desenvolvimiento cotidiano no genera una vida social democrática.

El Estado es central no sólo en los presupuestos familiares que manejan las mujeres de sectores populares, sino en los diversos ámbitos de su vida. Desde el tamaño de las casas que han conseguido por intermedio de las políticas estatales en las que no caben y que expulsan a niños y jóvenes a la calle donde no existen espacios recreativos, hasta la intervención de carabineros frente a las agresiones de su pareja, el Estado está presente moldeando y encauzando comportamientos y pautas de conducta.

La generación de políticas sociales y de participación ciudadana, y las propuestas de incorporación de las mujeres a un proceso de construcción democrática deben tomar en consideración todos estos elementos. Sin embargo, es imprescindible reconocer que, en este texto, se presentan críticas a un modo de relación del Estado con pobladoras de grupos de base de una comuna pobre de Santiago; alternativas, si es que las hay, sólo se esbozan. Con esto queremos decir que no debe leerse lo aquí planteado invirtiendo mecánicamente las críticas y afirmando la vuelta del Estado benefactor, en su versión más "proteccionista". Más bien queremos que se desprenda de este artículo que las pobladoras entrevistadas se sienten excluidas y sin oportunidades de mejorar su calidad de vida, en un sentido amplio, en su vinculación con el Estado actual, aunque éste le guste al Fondo Monetario Internacional.



Anexo: Las organizaciones consultadas

a. Características generales de las organizaciones y sus integrantes

Las organizaciones seleccionadas son: Taller "La Amistad" (taller productivo), Taller de Mujeres "Nocedal" (grupo de reflexión y acción sobre la condición de la mujer), Taller de Mujeres "San José" (grupo de salud) y Centro de Madres "Las Flores". Todas ellas están ubicadas en distintas poblaciones de la Comuna de Puente Alto.

Estas organizaciones tienen un mínimo de cinco años de funcionamiento regular. La continuidad del trabajo se produce a través de una reunión semanal, a cuya asistencia las socias deben estricto cumplimiento, salvo razones justificadas.

En todas ellas, durante algún período, las mujeres han realizado manualidades (tejidos, costura, policromía u otras). La capacitación en este tipo de actividad la reciben a través de monitoras provenientes de organismos estatales (CEMA, PRODEMU), Organismos No Gubernamentales o de las mismas integrantes de los grupos. Esta actividad en algunos grupos cumple el objetivo de recabar recursos y, en otros, de proporcionar momentos recreativos y de aprendizaje.

Para todas las entrevistadas, la sede de reuniones cumple un rol fundamental. La obtención, ampliación o protección de ella ha motivado la vinculación de los grupos con instituciones del Estado: Municipalidad, Investigaciones, Gobernación.

Las integrantes están en su gran mayoría casadas, con hijos, y su promedio de edad es 35 años.

Las fundadoras de estas organizaciones son mujeres con experiencia de participación anterior. Algunas de ellas participaban en organizaciones en la comuna de donde provienen antes de llegar a Puente Alto y otras habían constituido otros grupos, cuya continuidad son los talleres de la actualidad.



b. Aspectos comparativos

Las mujeres de los grupos consultados llegaron a Puente Alto por diversas vías: las integrantes de dos de ellos provienen de campamentos erradicados; en tanto las otras, habitaban en poblaciones de distintas comunas de Santiago y accedieron a viviendas a través del subsidio habitacional.

Las poblaciones construidas por erradicación de campamentos están marcadas por su origen; su sola mención es asociada con alto grado de delincuencia. Las mujeres perciben que los medios de comunicación, principalmente, ayudan a desprestigiar su población.

Por lo menos en dos grupos, la organización de mujeres se constituyó en fecha muy cercana a la fundación de la población. En ello, jugó un importante rol la experiencia previa de algunas mujeres en organizaciones.

Los grupos, aunque difieren en las motivaciones que originaron su creación (taller productivo, de reflexión, de formación y capacitación, grupo de salud), tienen rasgos comunes.

En general, han ido variando su actividad en el transcurso de los años. Además de trabajo productivo, realizan actividades para reunir fondos para recreación colectiva (vacaciones, convivencia de fin de año), asisten a cursos y jornadas impartidas por ONGs. Sólo el centro de madres ha permanecido con menos variación en relación a sus propósitos originales.

A más de 5 años de funcionamiento, todos, sin excepción, muestran una cierta "rutinización" de su trabajo. Las sesiones de reflexión o el tratamiento de otros temas con personas externas "rompe la rutina" y muestran gran interés en continuar en actividades de este tipo.

Sin embargo, sigue siendo un espacio de encuentro que les reporta satisfacciones a nivel personal, seguridad en ellas mismas y momentos de distracción.

En cuanto a su percepción sobre el Estado, puede apreciarse un discurso general, común. Este, expresado espontáneamente, incluso con las mismas palabras, nos permite señalar sus opiniones casi indiferentemente.

Existe gran regularidad en los planteamientos de las mujeres de los distintos grupos, aún cuando ellos presentan algunas diferencias:



- Las integrantes del Taller "La Amistad" se expresan espontáneamente y con fluidez; señalan críticas al régimen pasado y expresan sus preferencias políticas sin reticencias.

Describen sus experiencias cotidianas con detalle, involucrándose emocionalmente en su propio relato.

Su proveniencia de erradicación de campamento, su propia experiencia de sacrificio para enfrentar la subsistencia y la hostilidad que sienten hacia la población, contribuye a que su relación con los funcionarios y autoridades de instituciones estatales esté signada, a priori, por un sentimiento de marginación y humillación, siendo el respeto y el trato digno algunas de sus demandas a estos organismos.

Establecen una relación amistosa (por relaciones anteriores con la institución que hace la consulta) y muestran entusiasmo en participar de la actividad que se les plantea.

- Las socias del centro de madres "Las Flores" se relacionan más formalmente con la persona que hace la consulta y, en un principio, de manera bastante pasiva, en el sentido de disponerse a escuchar una charla.

Se expresan con mayor cuidado, prácticamente omitiendo su inclinación política.

Expresan la diferencia entre ellas y los sectores más pobres de las poblaciones colindantes: "Ellos están acostumbrados a que les den todo", "no hay esfuerzo personal".

A la hora de obtener algún beneficio (áreas verdes, canchas, juguetes para navidad) se sienten discriminadas, por ser justamente esas poblaciones las que gozan de ellos.

- Las integrantes del Taller "San José" no muestran reticencias en realizar el trabajo que se les plantea, incluso participan con entusiasmo y soltura (hacen chistes, hablan todas).

Es un grupo más politizado, con definiciones políticas y militancia claras. Algunas de sus integrantes poseen mayor y más detallada información sobre la actualidad del país.

Sus respuestas son más fundamentadas y completadas con aportes colectivos.



Aunque su procedencia también es de erradicación de campamento, su actitud en general refleja mayor conciencia de sus derechos. También señalan la mayor armonía que existe en la nueva generación desarrollada en la población.

- En el Taller "Nocedal", también por conocimiento previo de sus integrantes, se produce una relación fluida y relajada.

Las respuestas en este grupo son más elaboradas y profundas. El relato de sus experiencias va acompañado de reflexiones más globales.

Aunque son de nivel socioeconómico bajo, establecen diferencias con el campamento alledaño y no utilizan los servicios públicos de ese sector.



Bibliografía

- Chejter, S. (comp.), *El sexo natural del Estado*, Colección Piedra Libre, Edit. Nordan-Comunidad (Montevideo) / Altamira (Buenos Aires), Montevideo.
- Arellano, J. P., *Políticas sociales y desarrollo. Chile 1924-1984*, CIEPLAN, Santiago, 1985.
- Aguayo, C.G., *Des Chiliennes. Des femmes en luttés au Chili*, Editions Des Femmes, París, 1988.
- Alvarez, R., "Centros de Madres: un modelo de continuidad ideológica". Ponencia presentada al Symposium Internacional "Mujer, ayúdala a tu hermana", organizado por las Subsecretarías de la Mujer de las provincias de San Juan, Mendoza y Córdoba y el Goethe Institut, Mendoza, septiembre 1988.
- Aylwin, M., S; Correa, Y. M. y Piñera, *Percepción del rol político de la mujer. Una aproximación histórica*, ICHEH, Santiago, 1986.
- Baño, R., *Lo social y lo político*, FLACSO, Santiago, 1985.
- Barbieri, T. de, "Acerca de los ámbitos de acción de las mujeres", en *Revista Mexicana de Sociología*, México, enero-marzo 1991.
- Benavides, L. y Sanchez, D., "Instituciones y acción poblacional 1984-1981", M. D. n° 37, FLACSO, Santiago, 1982.
- Blondet, C., "Mujeres y política: el proceso de institucionalización de las organizaciones femeninas", Proyecto de Investigación, IEP, Lima, mayo 1989.
- Blondet, C., "Las organizaciones femeninas y la política en época de crisis" (Versión preliminar), IEP, Lima, (Fotocopia), septiembre 1989.

- Campero, G., *Entre la sobrevivencia y la acción política. Las organizaciones de pobladores en Santiago*, ILET, Santiago, 1987.
- CESOC, "Una Experiencia de Desarrollo Humano", Programa de Talleres Productivos Poblacionales, Comunas de San Ramón y La Pintana, CESOC, Santiago, 1989.
- Cleary, E., "El papel de las Mujeres en la Política de Chile. Acerca del proceso de emancipación de mujeres chilenas durante la dictadura militar de Pinochet", Tesis para optar al título de Doctor en Sociología en la Universidad de Aquisgrán, mimeo, Alemania Federal, 1987.
- Coordinación de Organizaciones Sociales de Mujeres, *Soy Mujer... Tengo Derechos*, FLACSO/ SEPADE, Santiago, 1991.
- Covarrubias, P., "El Movimiento Feminista Chileno", en P. Covarrubias y R. Franco (comp.), *Chile: Mujer y Sociedad*, UNESCO, Santiago, 1978, págs. 615-648.
- Donzelot, J., *La policía de las familias*, Pre-textos, Valencia, 1979.
- Espinoza, V., "Dinámicas de conflicto en los sectores populares urbanos", D. T. n° 51, SUR, Santiago, octubre 1985.
- Eisler, R., *El cáliz y la espada*, editorial Cuatro Vientos, Santiago, 1990.
- Evers, T. y otros, "Movimientos barriales y Estado. Lucha en la esfera de la reproducción en América Latina", en *Revista Mexicana de Sociología*, Año XLIV vol. XLIV n° 2, México, abril-junio 1982.
- Garcoa, A. I. y Gomariz, E., *Mujeres Centroamericanas en Cifras*, FLACSO, San José, 1990.
- Gaviola, E. y otras, "Chile Centros de Madres. ¿La mujer popular en movimiento?", en *ISIS Internacional, Nuestra Memoria, Nuestro Futuro. Mujeres e historia, América Latina y el Caribe*, Ediciones de las mujeres n° 10, Grupo Condición Femenina - CLACSO, Santiago, 1988.



Gonzalez, S. y Norerom M. I., "Realidades y perspectivas de las organizaciones no oficialistas de mujeres: aporte a la búsqueda de un consenso", Consultora EFES Ltda., Santiago, 1985.

Hardy, C., *Organizarse para vivir. Pobreza urbana y organización popular*, PET, Santiago, 1987.

I. Municipalidad de Puente Alto, *Diagnóstico Comunal*, Municipalidad de Puente Alto, s/f.

Instituto de la Mujer, Area de Desarrollo Social, *Diagnóstico de Conchalí. Una aproximación a la realidad de las mujeres*, Instituto de la Mujer, Santiago, 1990.

Jansana, L., *El Pan Nuestro. Las organizaciones populares para el consumo*, PET, Colección Experiencias Populares, Santiago, 1989.

Jelín, E. (comp.), *Ciudadanía e identidad. Las mujeres en los movimientos sociales en América Latina*, UNRISD, Ginebra, 1987.

Jelín, E., "La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad", CEDES/CONICET, Buenos Aires, 1991.

Jobert, B. y Muller, P., *L'Etat en Action. Politiques publiques et corporatisme*, PUF, París, 1987.

Kirkwood, J., *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*, FLACSO, Santiago, 1986.

Larrain, C., "Catastro de organizaciones femeninas de Gobierno", ICHEH, Santiago, 1982.

Lechner, N. y Levy, S., "Notas sobre la Vida Cotidiana III: El Disciplinamiento de la mujer", M. D. n° 57, FLACSO, Santiago, 1984.

Magendzo, S; López, G. y Larrain, C., *Y así fue creciendo... La vida de la mujer pobladora*, PIIE, Santiago, 1983.

Marshall, T., "La demanda de las mujeres", en *Proposiciones*, Tomo XI, año V, Santiago, septiembre 1984.

Marshall, T. y otras, *Participación en salud: lecciones y desafíos*, CORSAPS, Santiago, mayo 1991

Molina, N., *Lo femenino y lo democrático en el Chile de hoy*, Vector/Documentas, Santiago, octubre 1986.

Molina, N., "El Estado y las mujeres: una relación difícil", en *Transiciones. Mujeres en los procesos democráticos*, ISIS, Ediciones de las Mujeres n° 13, vol. XIII, Santiago, julio 1990.

Molina, N; L. Mires y Valenzuela, M. E., "Cambio social, Transición y Políticas Públicas hacia la Mujer", Instituto de la Mujer, Santiago, 1989.

Moore, H., *Antropología y Feminismo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1991.

Morales, E. y Rojas, S., "Relocalización socioespacial de la pobreza. Política estatal y presión popular, 1979-1989", en Chateau y otros, *Espacio y poder. Los pobladores*, FLACSO, Santiago, 1987.

Munizaga, G., "Vecino, Mujer y Deportista: Micromedios de Gobierno", CENECA, Santiago, 1983.

Munizaga, G. y Letelier, L., "Mujer y Régimen Militar", en CEM, *Mundo de Mujer. Continuidad y Cambio*, Santiago, 1988.

Oxman, V., "La participación de la mujer campesina en organizaciones: los centros de madres rurales", GIA, serie Resultados de Investigación n° 12, Santiago, 1983.

Palestro, S., "Mujeres en movimiento 1973-1989", Serie Estudios Sociales n° 14, FLACSO, Santiago, 1991.



PET, "Taller: Las organizaciones de subsistencia en la transición a la democracia. Dirigentes de organizaciones laborales, de ollas comunes y comprando juntos", PET, Serie Trabajo y Democracia n° 3, Santiago, 1989.

Ramirez, A., *Comprando juntos frente al hambre*, PET, Santiago, junio 1986.

Ramirez, A., *Renacer en Conchalí. Sindicato de trabajadores independientes*, PET, Santiago, 1988.

Raczynski, D., "Mujer y salud: tareas pendientes", en *Revista de CIEPLAN* n° 16, Santiago, julio 1989.

Raczynski, D; Serrano, C. y Bousquet, E., "La comunidad frente a los programas y servicios del estado: los jardines infantiles en Peñalolén Alto", apuntes CIEPLAN, n° 94, Santiago, noviembre 1990.

Raczynski, D; Serrano, C. y Bousquet, E., "Escuelas y educación básica. La mirada de padres y apoderados en Peñalolén Alto", apuntes CIEPLAN, n° 95, Santiago, noviembre 1990.

Raczynski, D; Serrano, C. y Bousquet, E., "La comunidad frente a los programas y servicios del Estado: la salud pública en Peñalolén Alto", apuntes CIEPLAN, n° 96, Santiago, diciembre 1990.

Raczynski, D; Serrano, C. y Bousquet, E., "La comunidad frente a los programas y servicios del Estado: municipio y red social en la comuna de Peñalolén", apuntes CIEPLAN, n° 97, Santiago, diciembre 1990.

Razeto, L; Klennner, A; Ramirez, A. y Urmeneta, R., *Las organizaciones económicas populares*, PET, Santiago, 1983.

Riquelme, A., "Promoción Popular y la educación para la participación (1964-1970)", en *Proposiciones*, n°15, SUR, Santiago, 1987.

Rodo, A. y Saball, P., "Educación y Movimientos de Mujeres", D. T. n° 70, SUR, Santiago, 1987.

Schkolnik, M., "Evolución de las Políticas Sociales en Chile 1920-1991", MIDEPLAN, Santiago, 1991.

Serrano, C., "Pobladoras en Santiago: algo más que la crisis", en *Mujeres, crisis y movimiento. América Latina y El Caribe*, Ediciones de las Mujeres n° 9, ISIS Internacional/Mudar, Santiago, 1988.

Serrano, C., "Ampliando el tema de la ciudadanía", en *Revista de CIEPLAN*, n° 16, Santiago, julio 1989.

Silva, A., "En Villa O'Higgins, la experiencia de comprender", en *Apuntes para trabajo social*, n° 16, Colectivo de Trabajadores Sociales, Santiago, 1989.

Silva, M. L., "La participación política de la mujer en Chile. Las organizaciones de mujeres", mimeo, Santiago, 1986.

Valdes, T., "Poblaciones y pobladores: notas para una discusión conceptual", M. D. n° 33, FLACSO, Santiago, 1982.

Valdes, T., "El problema de la vivienda. Políticas estatales y movilización popular", D. T. n° 195, FLACSO, Santiago, 1983.

Valdes, T., "El movimiento poblacional: la recomposición de las solidaridades sociales", D. T. n° 283, FLACSO, Santiago, 1986.

Valdes, T., "Las mujeres y la dictadura militar en Chile", M. D. n° 94, FLACSO, Santiago, 1987.

Valdes, T y Marshall, T., "Mujer, Acción y Debate. La fuerza de la vida cotidiana", M. D. n° 97, FLACSO, Santiago, 1987.

Valdes, T. y Weinstein, M., "Mujer, Acción y Debate - 1987. Se hace camino al andar", M. D. n° 111, FLACSO, Santiago, 1988.



Valdes, T; Weinstein, M. y Malinarich, A., "Las Coordinadoras de Organizaciones Populares. Cinco experiencias", D. T. nº 382, FLACSO, Santiago, 1988.

Valdes, T; Weinstein, M; Toledo, I. y Letelier, L., "Centros de Madres 1973-1989. ¿Sólo disciplinamiento?", D. T. nº 416, FLACSO, Santiago, 1989.

Valdes, T. y Weinstein, M., "Organizaciones de pobladoras y construcción democrática. Notas para un debate", D. T. nº 434, FLACSO, Santiago, 1989.

Valdes, T. y Weinstein, M., *Organizaciones de pobladoras en Chile 1973-1989*, FLACSO, Santiago, en prensa.

Valdes, X., "Las mujeres en la búsqueda de su pasado en una relación activa con el presente", en *SIGNOS*, Revista de Educación y Cultura, Santiago, Mayo-Junio 1984.

Valenzuela, M. E., *La mujer en el Chile militar. Todas íbamos a ser reinas*, Ediciones Chile y América, CESOC - ACHIP, Santiago, 1987.

Vergara, P., *Políticas hacia la extrema pobreza en Chile 1973/1988*, FLACSO, Santiago, 1990.

Weinstein, J., *Los jóvenes pobladores en las protestas nacionales (1983-1984). Una visión sociopolítica*, CIDE, Santiago, 1989.

Weinstein, J., *Los jóvenes pobladores y el Estado. Una relación difícil*, CIDE, Santiago, 1990.

