

Sonia Montecino Aguirre



Madres y huachos

Alegorías del mestizaje chileno

Cuarta edición
ampliada y actualizada

Catalonia

MONTECINO AGUIRRE, SONIA

Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno / Sonia Montecino A.

Santiago de Chile: Catalonia, 2007

278 p. 15 x 23 cm

ISBN 978-956-8303-63-1

ANTROPOLOGÍA DE GÉNERO

305.42

Colección DOS SIGLOS. Bicentenario de Chile.

Diseño de portada: Guisado & Ajoans

Niño en ilustración de portada: Gustavo Boldrini

Fotografías e ilustraciones interiores:

"La Carmela". Colección Madonas de El Bosque de

María Soledad Espinoza / www.marionadeldbosque.blogspot.com

Archivo Catalonia

Composición: Saigó Ltda.

Impresión: Selismans Impresores, Santiago de Chile

Dirección editorial: Arturo Infante Refasco

Todos los derechos reservados.

Esta publicación no puede ser reproducida,
en todo o en parte, ni registrada o transmitida
por sistema alguno de recuperación de información,
en ninguna forma o medio, sea mecánico,
fotoquímico, electrónico, magnético,
electroóptico, por fotocopia o cualquier otro,
sin permiso previo, por escrito,
de la editorial.

Cuarta edición: agosto 2007

ISBN 978-956-8303-63-1

Registro de Propiedad Intelectual N° 164.757

© Sonia Montecino A., 1991

© Catalonia Ltda., 2007

Santa Isabel 1235, Providencia

Santiago de Chile

www.catalonia.cl

I. Universalidad y particularidad: la noción de cultura y la relación sexo/género

Ser mujer y ser hombre, pertenecer al género femenino o al masculino, definir las identidades desde esos parámetros, nos obliga a realizar un gesto que pasa por una mirada universal, pero que se detiene en lo particular.

La cultura, esa trama de valores, símbolos, conductas e instituciones, tejida y retejida en el tiempo, parece ser el concepto estratégico para entender lo que es ser una mujer y lo que es ser un hombre en una sociedad concreta.

No se trata del concepto de cultura petrificado en las diversas manifestaciones del alma humana, ni osificado en las estructuras económicas y sociales, sino más bien en ese modo de habitar el mundo, el *ethos*, en donde confluyen contenidos y prácticas que entregan un sentido a la vida humana.

El carácter histórico de la cultura plantea nuevamente la singularidad del *ethos* de cada sociedad. No obstante existir ciertos universales, como la prohibición del incesto, la realización particular de ellos dotará a los pueblos de un estilo propio, de un lenguaje propio, de una cosmovisión propia.

Las oposiciones entre naturaleza y cultura, vida y muerte, trascendencia e immanencia, femenino y masculino —entre otras— serán resueltas, equilibradas y nominadas de acuerdo con los modos específicos de ese habitar el mundo de los grupos humanos.

La reflexión sobre la mujer ha entregado valiosos antecedentes para entender cómo la cultura nombra, en su devenir, aquellos contenidos y prácticas que definirán las diferenciaciones sexuales. Así, la relación entre sexo y género será un asunto que se debatirá en cada cultura con orientaciones distintas. Lo que en una sociedad es verdad inmutable, no lo es en otra. Pero lo que sí parece estar claro, es que el vínculo entre la anatomía humana y las categorías genéricas de lo femenino y lo masculino no es unívoco ni fácilmente discernible.

De este modo, habría una construcción social de las diferencias entre los sexos y entre los géneros, y es esa construcción social la que nos interesa problematizar en este ensayo. Más aún,

el deseo es ligar esa construcción con nuestra propia cultura y plantear algunas hipótesis provisionarias para comprender la constitución de identidades femeninas y masculinas en nuestro *ethos*.

2. **Mujer e identidad latinoamericana: reversión de los paradigmas eurocéntricos**

La pregunta por nuestra particularidad aparece siempre que queremos reflexionar por los contenidos de las distinciones entre mujeres y hombres. Desde hace unas décadas ha surgido en América Latina un movimiento y un pensamiento sobre la mujer. Al principio, los referentes teóricos y prácticos de las feministas europeas y norteamericanas fueron un paradigma de la acción y de la interpretación. Sin embargo, este último tiempo se ha producido un cuestionamiento a esos referentes y el problema de nuestra especificidad, de nuestra singularidad, de nuestra diferencia ha entrado en escena.

La interrogación ha ocurrido, tal vez, porque: "...ni a los latinoamericanos, ni a las mujeres, les viene bien olvidar que su posición no es una posición de poder. Tampoco de poder interpretativo, que es el objeto de la pugna, en el campo de la cultura" (Valdés, 1989:5). Pero también, porque la propia vivencia del feminismo en las periferias ha conducido a reflexionar sobre el sí mismo, sobre la identidad, sobre el marco cultural que hace de soporte a la diversidad de realidades que operan en nuestro continente.

Desde el "descubrimiento" de Simone de Beauvoir en la década de los 50 (en su libro *El segundo sexo*), donde la identidad de la mujer se constituía desde el polo dominante de lo masculino (la mujer como alteridad del hombre), hasta las distintas apreciaciones de la subordinación de la mujer (en el plano social, económico y político) y la extensión universal del patriarcado, nuevos fenómenos y nuevas lecturas de la realidad comienzan a proponer quiebres y fisuras dentro de los modelos interpretativos y de los paradigmas estructurados en las metrópolis.

No se trata de hacer tabla rasa de esos cuerpos teóricos sino de superarlos conservando los elementos centrales, pero re-letidos desde nuestra experiencia. Por ejemplo, la sustitución de la oposición público/privado, por la relación casa/calle presente en América Latina, pareciera ser una manera de avanzar en ese sentido (Pizarro, 1989). El resultado de hacer sospechosas las verdades

adoptadas en el fenómeno de dominación (o de transnacionalización de la cultura), es el de productivizar, por medio de nuestro imaginario mestizo, aquellas ideas sobre la mujer, para proponer una mirada "otra" (que tal vez también ilumine el rostro femenino del primer mundo, del viejo mundo), un poco más cercana a las vivencias pluridimensionales que conforman nuestro *ethos*.

La utilización de los conceptos universales del patriarcado, de la subordinación de la mujer, de su alteridad, etc., se ha transformado en lugar común de los trabajos sociológicos, antropológicos y económicos en relación al mundo femenino. De pronto pareciera que nada más habría que investigar, pues esos paradigmas lo explican todo y en todas partes —como una ubicuidad trascendente— y que al sólo nombrarlos develarán el universo a estudiar. Pero, muchas veces, esos conceptos son desbordados por la realidad con que operamos en nuestro cotidiano y ya no sirven como soporte teórico. Cuando ello ocurre, generalmente asumimos la imposibilidad de expresar de otra manera aquello que se ha derramado y atragantadas preferimos dejar para más tarde el duro trabajo de pensar en cómo decimos lo que no dicen esos términos. A ese silencio se agrega el hecho de que como intelectuales latinoamericanas realizamos el gesto de la imitación de un logos que no pertenece a nuestra historia, que también colonizadas nos vemos obligadas a repetir y a ser penetradas por la transnacionalización del conocimiento.

Sin embargo, creemos que a través de un proceso de autocrítica y de cuestionamiento a ese además de copia podemos avanzar levantando algunas hipótesis y acercamientos provisionarios, que nos permitan leer nuestra identidad desde el marco de las diferencias, de la particularidad, más que desde la universalidad. Eso no significa que no reconozcamos la existencia de una relación y de una tensión entre lo universal y lo particular, sino más bien se trata de un intento por especificar, por nombrar y producir en el discurso de las mujeres latinoamericanas una silueta que defina su territorio, y que al hacerlo defina los otros espacios y siluetas que la acompañan en su constitución como género.²

2 En este sentido nos sentimos muy cerca de lo que Henrietta L. Moore (1988) califica como una "antropología feminista, la cual ha superado tanto a la "antropología de la mujer" (los análisis unidireccionales) como a la "antropología del

3. El marianismo y la cultura latinoamericana

Hay consenso entre diversas autoras (Stevens,1973; Palma,1990; Ary,1990; Melhus,1990, entre otras) que el ícono mariano tiene vital importancia en América Latina para la construcción de las identidades genéricas y para la reproducción de ciertos valores ligados a lo femenino. Empero, la tematización de este símbolo toma diversas orientaciones según se trate de posturas ligadas a la iglesia católica, críticas a esta, o bien a interpretaciones sociológicas, antropológicas o feministas.

La imagen de la Virgen, su culto y muchos de los valores asociados a ella, constituyen una problemática de estudio que hoy día, no sólo compete a teólogos o a creyentes, sino que excede el campo de la fe y el ámbito de lo religioso propiamente tal. Esto, porque la representación de lo *mater* que expresa, es un signo antiguo que permanece en el tiempo, anclado en el psiquismo de diversas sociedades.³ Así, el modo de encarar este símbolo está estrechamente vinculado a la noción de cultura y a las posiciones teóricas que se sustenten en relación al papel de lo religioso en la vida social.

Es posible percibir, en la literatura sobre el tema, posturas pro y anti Virgen. En el primer caso, encontramos análisis que enaltecen a María concebida desde la religiosidad popular. Habría una María de los desheredados, de los marginales, y una de los dominantes, del poder oficial de la Iglesia (Salinas,1985). "Las pinturas religiosas de la crucifixión nos entregan una María erguida apurando el cáliz del sufrimiento al pie de la cruz. *Esta mujer fuerte es el ejemplo de tantas otras que cargadas de hijos y dolores, cargan también la cruz del pueblo pobre y le ayudan a caminar*". (Del Prado, 1986:77, cursivas nuestras). La figura de la Virgen, para estas aproximaciones —ligadas a la Teología de la Libera-

género² para construir un pensamiento que incorpore todas las diferencias: las históricas, las de clase, las étnicas, operando en un sujeto mujer concreto (véase el capítulo "Feminist Anthropology: what difference does it make?").

3 Es notable el trabajo de Riane Eisler (1990), en cuanto reconstrucción arqueológica e histórica del estatuto simbólico de la diosa-madre en el desarrollo cultural de la humanidad. Su relectura de los clásicos de la prehistoria y la interpretación de las sociedades de acuerdo a su sentido gilántico o androcéntrico, son un aporte para la comprensión del peso y sentido de lo femenino-maternal en la constitución de las distintas culturas.

ción—, sería análoga a la de las mujeres populares de América Latina y, por tanto, tendría un valor crucial para el camino de transformación social y también para la dignificación y participación de la mujer: "El Magnificat de María, oración de una mujer del pueblo, creyente y madre, es paradigma de nuestra oración. Todas sus dimensiones de mujer quedan recogidas y expresadas en ese canto de gratitud y humildad, de solidaridad y esperanza, de amor y de fe", (Op.cit.:79). Entonces, estos planteamientos enfatizarán el símbolo de María, desde su imagen encarnada en el mundo popular y reinterpretada por éste, haciéndolo una fuente de liberación tanto para la sociedad como para las mujeres.

Por otra parte, dentro de las corrientes pro-Virgen, podemos señalar aquellas que la ven como una figura universal, que trasciende las clases. María sería para estas, la recuperadora de la grandeza de la mujer (Vignolo, 1982). Esta argumentación se basa en los siguientes supuestos: "El poder masculino creía haber completado la destrucción de todos los vestigios de la cultura matricéntrica del pasado. Pero en ese momento singular, con la emergencia del cristianismo, la antigua imagen de la Diosa-Madre y Virgen —que tiene un hijo agónico cuya muerte ha de llorar hasta el reencuentro en la fiesta de la resurrección— resurgió con un poder inapelable". Para el autor, por la mediación de María (una mujer), se hizo posible la encarnación de Dios en la historia y en la naturaleza, hecho que trajo consigo la disolución de la tensión entre cultura femenina/mundo patriarcal. "Este es el verdadero instante de la liberación de la mujer y también del varón, con respecto a la brutal relación amo-esclavo, la única en la que había estado inmersa toda su historia... Al igual que la Revelación de Dios, la liberación de la mujer expresada en la Inmaculada Concepción de María, requería —requiere aún hoy— para su triunfo definitivo, de un tránsito arduo, penoso y secular", (Op.cit.:32).

Dentro de las posturas críticas a la representación de la Virgen están las que, situadas generalmente en planteamientos feministas, ven en su simbólica y en el modelo femenino que de ella emana, un reforzamiento de la discriminación y subordinación de la mujer. Así por ejemplo, el trabajo pionero de Evelyn Stevens (1973) ha remarcado que el marianismo en América Latina, más que una práctica religiosa es un estereotipo cultural que dota a hombres y a mujeres de determinados atributos y conductas. Así,

ella ve que el marianismo y el machismo operarían conjuntamente en el orden social mestizo, en tanto patrones ideales asignados a los géneros. Como estereotipo (espiritualidad, pureza, abnegación, sacrificio, virginidad, maternidad, etc.), el marianismo puede o no realizarse en las prácticas cotidianas femeninas; pero lo fundamental es que este "ideal" entregará a todas las mujeres latinoamericanas "...un fuerte sentido de identidad y de continuidad histórica" (Op.cit.:98).

Este tratamiento del marianismo (y del machismo) ha servido a otras investigadoras que han abordado el tema. Sin embargo, en estas (me refiero, por ejemplo, a Melhus y a Ary) encontramos no tanto la idea de patrón cultural sino que básicamente de ideología: "Previamente he explorado las ideologías de machismo y marianismo e indicado que, aunque ambas ideologías tienen componentes que son específicos de cada género, juntas integran una teoría de los sexos" (Melhus, 1990:49).

De esta manera, podemos apreciar que el símbolo de la Virgen María en nuestro continente es "pensado" desde diversas ópticas, las unas liberadoras, las otras opresoras. Algunos análisis arrancan de la teología, otros de la política, otros de las ciencias sociales o del feminismo. Nuestra mirada se acerca más a la idea de que el marianismo es un símbolo cultural universal, que adquiere particularidades en el *ethos* mestizo latinoamericano, pues su perfil, en este territorio, es sincrético. Es un emblema que se ha transmitido históricamente y que al ser vigente, es significativo. En tanto mito —como narración de las diversas advocaciones mestizas de la Virgen— está asociado a un rito y a un culto. Es decir, no es una figura desligada de una práctica y de una liturgia. Pensamos que el marianismo, en este sentido, es un soporte clave del imaginario mestizo, de su cultura más ligada al rito que a la palabra (Morandé, 1980).⁴

4 Esto, por ejemplo, aparece nítido en la siguiente narración biográfica del escritor González Vera: "(Mi madre) no fue jamás a la Iglesia por inclinación propia, sino para servir de madrina o testigo a quien se lo pidiese. Su sencillez la indujo a tener trato directo con la Virgen cada vez que no lograba vencer una dificultad. Hacéalo en su cuarto, o en el jardín, cuando estaba sola. Luego de invocar su ayuda veía con claridad el camino y su corazón se serenaba" (16). Es decir, la relación con la Virgen puede no ser "institucionalizada" (en la Iglesia) y los ritos asociados pueden ser hogareños y personales, precisamente porque el soporte cultural mestizo lo permite.

Nuestra hipótesis es que la alegoría mariana se ha erigido como relato fundante de nuestro continente, fundación expresada en categorías más cercanas a lo numinoso que a la racionalidad formal, más cerca del mito que de la historia. El mito mariano resuelve nuestro problema de origen —ser hijos de una madre india y de un padre español— y nos entrega una identidad inequívoca en una Madre Común (la Virgen), (Paz, 1959 y Morandé, 1981), por ello es preciso reactualizar permanentemente ese vínculo a través del rito (las peregrinaciones, los cultos a María, los festejos en su honor).

Por otro lado, creemos que la gestación de la imagen de la "mater común" ha ocurrido paralela a la negación de nuestro ser mestizo, o más bien ha sido la "tabla de salvación" para la constitución de una identidad aparentemente no problemática. Si todos somos engendrados por esa "Magna Mater" la aceptación de ser hijos de dos culturas, de un padre blanco y de una madre india, se oblitera. En este sentido, tal vez, el marianismo, en tanto mito y rito, ha permitido que el proceso de "blanqueamiento cultural" —común en América Latina se produzca, amortiguando lo conflictivo de asumirse como mestizo. El marianismo sería un elemento central para el encubrimiento de nuestros orígenes históricos, al proponer una génesis trascendente, un nacimiento colectivo desde el vientre de la diosa-madre.

Desde esta perspectiva, el mito nos hace, por un lado, crearnos una "historia" (o una "novela familiar" en términos psicoanalíticos), y por el otro nos arroja, casi sin percibirlo, al drama de nuestra historicidad (la necesidad de su ocultación). Decimos drama, porque aquello negado pugnaré siempre por reaparecer. El símbolo mariano latinoamericano, precisamente por ser producto del sincretismo religioso, enuncia en sí mismo los desplazamientos y entrecruzamientos de dos (o más, si consideramos el aporte africano) cosmovisiones que se han hecho síntesis en el plano de la experiencia, pero no en el de la "conciencia".

Desde la óptica de las identidades de género, el símbolo mariano constituye un marco cultural, que asignará a las categorías de lo femenino y lo masculino cualidades específicas: ser madre y ser hijo, respectivamente.⁵ Las implicancias de estas categorías

5 Stevens (1973) detectó este fenómeno muy presente en Chile, en donde parece existir una hiperbolización de la asociación de madre y niño para mujeres y hombres: "...everyone knows that they are 'como niños' whose intemperances,

en las vivencias y experiencias de mujeres y hombres poblarán su universo psíquico y darán modelos de acción coherentes con el espejismo que dibujan.

En este ámbito, pensamos que el arraigo de la imaginería mariana y sus atributos de "lo mater" para lo femenino y "lo hijo" para lo masculino, denuncia una tensión que, originada en la historia, tiende a solucionarse a través de una representación que la sublima. El vacío que expresa es el de lo masculino como padre, y el de lo femenino y lo masculino como entidades sexuadas. Carencia que, en el primero caso, hipotetizamos, tiende a llenarse con el fenómeno del "machismo". La fuga de la sexualidad, en el segundo caso, se denotará en la compleja relación de la "madre con el hijo": incesto simbólico y por tanto "perversión" y transgresión de los órdenes.⁶ Por otro lado, la figura de la "madre soltera" bien puede hablar del ejercicio de la sexualidad fuera de la institución matrimonial. Mas, ese "cuerpo libre" que ella representa es aceptado por estar asociado a la reproducción (al hijo/a), de modo contrario sería simplemente un cuerpo "libertino", prostituido.

Pensamos que el hueco simbólico del *pater*, en el imaginario mestizo de América Latina, será sustituido con una figura masculina poderosa y violenta: el caudillo, el militar, el guerrillero.⁷ El

foolishness, and obstinacy must be forgiven because 'they can't help the way they are.' These attitudes are expressed with admirable clarity by the editor of a fashionable women's magazine in Chile. When asked, "Is there any Chilean woman whom you particularly admire?" she answered, "Sincerely, I would mention a humble woman from the slums who did our laundry. She had ten children, and her husband spent his time drunk and out of work. She took in washing and ironing, and gave her children a good start in life. She is the typical Chilean woman of a (certain) sector of our society. She struggles valiantly until the end" (Op. cit.: 95).

6 Sería necesario contar con investigaciones relacionadas a la conducta sexual de hombres y mujeres en nuestro país. Algunos datos relativos a Chile nos hacen pensar que las prescripciones sobre la virginidad pre-matrimonial están ancladas en el plano de los "modelos a seguir"; pues la realidad indica que existe una práctica sexual temprana que culmina, en su gran mayoría, en los "embarazos adolescentes". (Cf. Irma Palma, 1990). Por otro lado sería interesante comprobar la noción de "frigidéz postnupcial", a la que apunta Stevens. Es decir el hecho de que en América Latina las mujeres conservarían —simbólicamente— su "virginidad" presentando una alta frigidéz después del matrimonio.

7 Este fenómeno es analizado por el investigador Hernán Vidal (1989), quien ve, esculpida en la configuración del Ejército de Chile, la cara del padre ausente. El Ejército, se constituiría, simbólicamente, por aquellos "mestizos blanquecinos"

padre ausente se troca así en presencia teñida de potestad política, económica y bélica. Presencia que llena el espacio que está fuera de la casa; pero que impone en ella el hábito fantasmático de su imperio, aunque sea sólo por evocación o visión fugaz.

Otra forma de poblar el lugar vacante del padre —como lo dijéramos— es a través del machismo. Podríamos leer aquí una suerte de recuperación del padre fundacional (el español), que se manifiesta en la oposición conquistador (masculino)/conquistada (femenina), que semeja el grito del poder desde la ausencia, y la necesidad de legitimación de lo masculino en tanto pater, en una red simbólica que lo excluye. Pero, también podemos encontrar otro trasfondo de esta realidad: "...el macho se identifica con el conquistador. Su poder, su voluntad sin límites, su superioridad lo hunde en una homosexualidad reprimida. El macho tiene la fuerza para herir, rajar, matar, humillar. La supervalorización del macho se ahoga en una homosexualidad clandestina. Esto se expresa en las fiestas tradicionales en Centro América, como la de San Jerónimo en Nicaragua, en donde hay una exaltación del machismo que se santifica en la relación homosexual. San Jerónimo peca con el diablo disfrazado de mujer. Entonces el hombre vive bajo la máscara, la mentira, el disfraz. La simulación es en este mundo su forma de autenticidad. La relación con el mundo femenino se vive como conquista, como lucha, como violación. La rigidez que la sociedad le impone al macho, lo vuelca en la embriaguez, su más auténtico disfraz" (Palma, 1990:34).

Creemos, no obstante, que tanto en la representación del macho como en la del guerrero, lo que ocurre es la no asunción de lo masculino en tanto hombre y de lo femenino en tanto mujer. La inequidad de los sexos que estructura la cultura mestiza, nombrando a lo femenino como madre y a lo masculino como hijo, se exterioriza en esas formas de llenar la brecha que ha dejado el padre ausente.

que han optado por el padre ausente, por el español (el extranjero blanco), por el "conquistador": "En este contexto edípico, las repercusiones desorientadoras para la psicología mestiza provocadas por la irregular situación de la madre mapuche abandonada por el padre conquistador, rechazada por su etnia y desautorizada por la Iglesia Católica, fueron resueltas por los mestizos simultáneamente con una fuerte lealtad al padre ausente y con una ferocidad dirigida contra los parientes de la madre" (Op. cit.: 72).

De esta manera, los abigarrados pliegues que el manto mariano extiende, tocan no sólo a las especificidades de género sino que se amplían a las formas de morar en el mundo de nuestras sociedades. Sus implicancias son sociales y políticas, cruzan las clases, los sexos y las etnias (realizándose, sin duda, diferencialmente en ellas). Por tratarse de una construcción cultural, permea y define un modo de ser. Constatamos así, un hecho que gravita en una identidad que toma sus materiales de un soporte mítico y ritual; una identidad que se modela en un sustrato cósmico y que se reactualiza en prácticas cívicas. Es sabido que América Latina habla y se hace presencia —en un sentido mayoritario— a través de la tradición oral, de su imaginaria mestiza de indio, negro y blanco, de su literatura, de su fabulación y de su fantasía. La producción filosófica, racional, ha estado atrincherada en las élites intelectuales (laicas o religiosas). Esta distancia ocasiona, muchas veces, distorsiones en la comprensión de realidades que más que "conciencia" son experiencia de los sujetos y que, por tanto, se revelan por caminos que los modelos lógicos aprehenden sólo en parte. Es este el caso, creemos, de la vivencia cultural del marianismo.

Los análisis sobre la mujer en nuestro territorio podrían ser aún más fecundos si profundizamos en el espacio de los símbolos que rodean su constitución como sujeto. El papel de éstos se toma crucial para conocer la construcción social de los géneros. En este sentido el ícono mariano muestra, por ahora, sólo el vértice de un iceberg que flota en la superficie del cuerpo social mestizo. Adentrarse en su interior significa despojarse de las cargas ideológicas y transitar un sendero en donde conocer el símbolo y re-conocer-se en él, es también asumirse en las intrincadas redes de la cultura mestiza. Pensamos que esta aproximación podrá hacer fructificar un pensamiento que, siendo crítico y propositivo, desate un cambio que superando las tradiciones culturales, las contemple en su desarrollo.

I. Mestizaje e identidad latinoamericana

El punto de partida, para acercarnos a una definición del ser mujer y ser hombre en nuestro territorio, se sitúa en el gran problema de la existencia o no de una cultura latinoamericana y por tanto de una identidad latinoamericana. Algunos autores como Pedro Morandé, Octavio Paz y Jorge Guzmán, entre otros, encaminan sus reflexiones hacia la aseveración de que somos una cultura ritual cuyo nudo fundacional es el mestizaje acaecido durante la Conquista y Colonización. La conjunción de las culturas indígenas —y en muchos casos negras— con las europeas permitió una síntesis social, desde la cual, en un juego de elaboraciones y reelaboraciones, habría surgido un *ethos* particular: la cultura mestiza latinoamericana. Así, nuestro continente sería producto de un encuentro entre culturas que se combinaron para formar una nueva.⁸

La particularidad de esta cultura se revela, entre otras cosas, en que: "Los sujetos latinoamericanos se han definido a sí mismos desde diversas posiciones de subalternidad, en una imbricación muy entrañable que no admite posiciones maniqueas: en cada sujeto coexiste el 'uno' y el 'otro'; el dominante y el dominado; el conquistador y el conquistado; el blanco y el indio; el hombre y la mujer... El latinoamericano construyó su identidad en la Colonia, al identificarse con el español y percibir su diferencia..." (Valdés:6). Arguedas, por su lado, señala lo mestizo latinoamericano con total claridad: "Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua" (citado por Valdés:8). Sin duda, sólo un mestizo puede auto-referirse como un demonio feliz.⁹

8 Curiosamente, dentro de la cosmovisión indígena, encontramos, en el caso andino, la idea de que la Conquista fue un *Pachacuti*, es decir una catástrofe cósmica, cuyo significado último es que el mundo se hace de nuevo.

9 Por otro lado, como sostiene Ángel Rama "...corresponderá a Arguedas descubrir la positividad del estrato social mestizo, será quien cuente con delicadeza su oscura y zigzagueante gesta histórica..." (véase el prólogo al libro *Formación de una cultura nacional indoamericana*, de José María Arguedas).

Otros autores han precisado que la cultura mestiza de América Latina encuentra en el barroco su más prístina faz: "Y el mestizo... comenzó a dejar su propia expresión en el barroco. El modelo se recibía y se abandonaba en multitud de detalles. La concepción general se respetaba. Pero iban siendo diferentes los modelos humanos. Las frutas nuestras, las flores del trópico, se iban tallando lentamente. Y los dioses, sus dioses, adquirían su sitio en el abigarrado barroquismo... Esa fue la primera gran protesta. Lo que creaba el mestizo era lo que obedecía a su fuego íntimo. Fue la gran rebelión espiritual. La más profunda" (Morales: 35).

Si bien el barroco define una época cultural europea, será en Latinoamérica donde se desplegará, otorgando especificidad a todo el territorio. El barroco "anunciará" su "modernidad" por su carácter urbano, masivo e integrador. Para el sociólogo Carlos Cousiño, a diferencia de la Ilustración, que intentaría resolver el problema de la integración social a través del mercado, el barroco lo haría apelando "...a la capacidad de síntesis contenida en la sensibilidad y en los espacios representativos. Más que el mercado, lo que predomina en la sociedad barroca es el templo, el teatro y la corte." (1990:113). Así, los aspectos ceremoniales y rituales cobrarán un gran valor;¹⁰ las manifestaciones artísticas serán fundamentalmente visuales, ornamentales "...el barroco aspira a penetrar por los ojos no para promover la convicción racional sino para mover la representación sensible" (Op.cit.: 114). Esta cultura barroca no se caracteriza por ser "cultura" textual o ilustrada, sino más bien popular, oral.¹¹

10 Octavio Paz en su libro *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*, expresa: "Una y otra vez se ha subrayado la extrema religiosidad de la época y su sensualidad no menos extrema. El contraste violento entre severidad y disolución aparece en todas las manifestaciones de la Edad Barroca y es común a todos los países y a todas las clases" (1982: 105).

11 El barroco latinoamericano se evidencia también en su carácter ecuménico, en la integración de las pluralidades culturales dentro de un nuevo marco. Este último sentido se plasmó en el ideario de la orden jesuítica, cuyo proyecto "...se constituía sobre la base del respeto a la dignidad humana y enfrentaba el desafío de establecer un orden de convivencia entre los pueblos centrado en el respeto a todos los particularismos culturales. En este sentido representa la perfecta contracara del proyecto ecuménico ilustrado, construido a partir de una tendencia al progreso que homogenizaría a todas las culturas sobre la base del primado de la racionalidad formal... El reconocimiento del barroco como un proyecto moderno, pero no ilustrado, de reconstitución de la ecúmene, constituye un punto

De este modo, investir a América Latina como una cultura mestiza, barroca y ritual, es pensarla como una particularidad, en donde se amalgamaron sangres y símbolos, en una historia de complejas combinaciones que torna, muchas veces, difícil definir su rostro. Las mismas denominaciones del territorio patentizan su incerteza: América, Nuevo Mundo, Hispanoamérica, Latinoamérica, Iudoamérica, siendo las tres últimas las que muestran el intento por singularizar el juego de la etnicidad múltiple, dándole dominancia a unos componentes por sobre otros: el latino, el español, el indio. Tal vez, la acuñación del término "Mestizoamérica", propuesto por Aguirre Beltrán, sea el que con mayor precisión enuncie el rasgo cultural más sobresaliente de nuestro continente.

A la luz de lo expuesto podemos decir, entonces, que es posible postular la existencia de una identidad latinoamericana peculiar emanada de una síntesis cultural mestiza. Para nuestro intento, interesa detenernos en el proceso mismo de mestizaje y escudriñar en la construcción social de las diferencias sexuales que produjo esta cultura y sus consecuencias en el plano de la identidad genérica. Para comenzar esa aventura, intersectaremos historia y antropología, literatura e imaginación como herramientas válidas para restaurar la imagen olvidada de nuestros orígenes.

2. Ser madre y ser hijo: el huacho como drama complementario de las identidades genéricas

Mi madre, niña de mil años,
madre del mundo, huérfana de mí,
abnegada, feroz, obtusa, providente,
jilguera, perra, hormiga, jabalina,
carta de amor con faltas de lenguaje,
mi madre: pan que yo cortaba
con su propio cuchillo cada día.

(Octavio Paz, Pasado en Claro)

importante para la comprensión del tipo de formación social que se gesta en América Latina". (Cousiño: 117-118).

La conquista de América fue, en sus comienzos, una empresa de hombres solos que violenta o amorosamente gozaron del cuerpo de las mujeres indígenas y engendraron con ellas vástagos mestizos. Híbridos que, en ese momento fundacional, fueron aborrecidos. Recordamos, por ejemplo, que el cronista andino Huamán Poma de Ayala habla del mestizo como el "cholo"; el origen de esta palabra remite al quiltro, al cruce de un perro fino con uno corriente, es decir de un perro sin raza definida. El mestizo, era hasta ese entonces impensable para las categorías precolombinas. Pero, también para las europeas: cuando Francisco de Aguirre fue sometido a juicio por la Inquisición, respondiendo a una de las acusaciones dijo: "... confieso haber dicho que se hace más servicio a Dios en hacer mestizos, que el pecado que en ello se hace" (Medina:85).

La unión entre el español y la mujer india terminó muy pocas veces en la institución del matrimonio. Normalmente, la madre permanecía junto a su hijo, a su huacho,¹² abandonada y buscando estrategias para su sustento. El padre español se transformó así en un ausente. La progenitora, presente y singular era quien entregaba una parte del origen: el padre era plural, podía ser éste o aquel español, un padre genérico, (Morandé, 1984).

La figura popular de "La Llorona" en Centroamérica, entrega elementos para comprender las complejidades de este modelo materno-filial. "La Llorona" es una muchacha india que ha engendrado un hijo con un blanco, cuando éste la abandona, presa por el dolor, decide cometer infanticidio arrojándolo a un río: "*Mi madre me ha dicho que la sangre de los verdugos no se mezcla con la de los esclavos*" —dijo la joven al ejecutar su acto. Cuando el niño cayó al agua, exclamó: "*¡Ay madre... ay madre... ay madre!*" En ese momento la muchacha, conmovida, se sumergió en las aguas para tratar de salvarlo, sin embargo sus esfuerzos fueron vanos, la corriente lo arrastró y nada pudo hacer. Mientras, el lamento: "*¡Ay madre, ay madre, ay madre!*" siguió oyéndose. "*La muchacha afligida no hallaba qué hacer y se enloqueció con el grito que no se*

12 La palabra huacho proviene del quechua *Huachuy*, cometer adulterio. Designa tanto al hijo ilegítimo como al huérfano. Además, se utiliza para denominar al animal que se ha separado de su rebaño (véase Lenz).

borraba de su mente. Desde entonces anda dando gritos, por eso le encajonaron La Llorona. Su espíritu se quedó errante, dando gritos en la noche" (Palma, 1984: 6-7).

El mito de "La Llorona" narra una situación histórica común en América Latina, como fue la relación entre la indígena y el hombre español, habla de esa mujer y de sus contradicciones: ella no rechaza al blanco, mas al ser abandonada, repudia al hijo bastardo "...pero ya es demasiado tarde y el mestizo nace en medio de ese profundo desgarramiento y así es lanzado a la historia. La india es el instrumento del mestizaje y sola, levanta a sus hijos" (Op.cit.:9). La mujer sola —junto al vástago huérfano de padre y de legitimidad—, aquella que ante el grito de "¡Ay madre... ay madre ..." recupera una identidad y una "humanidad", será la gran figura de nuestra memoria colectiva.

Pasados los avatares de la Conquista, establecida ya la Colonia, arriban las mujeres españolas al continente y los "hidalgos" conforman sus familias con éstas. Sin embargo, la población mestiza aumenta y funda sus relaciones de descendencia y filiación de acuerdo a nuevos patrones. Para el historiador Rolando Mellafe, la corona española "...tardó muchos años en dar un status jurídico preciso a los nuevos grupos mestizos emergentes.." y su ideal fue crear en América una familia católica occidental en donde "... los blancos se casaran con blancas, los indios con indias, y los negros con negras" (1986:221). Esto no ocurrió así y a finales del siglo XVI "...se nota ya una complicada nomenclatura de castas y de estratos sociales, además de que en muchas zonas el intento de imponer las tradiciones culturales españolas sobre el matrimonio y la familia no había tenido éxito" (Op.cit.:222).

Al parecer, la "tradicción" que se había impuesto era la de una familia formada por una madre y su descendencia. El mismo Mellafe entrega esta información: "La población femenina indígena, en general, no se opone a este tipo de uniones, porque muy frecuentemente el concubinato con españoles, mestizos blancos y de color es la única posibilidad de cambiar de status social" (Op.cit.:225).¹³

13 De allí podría desprenderse el hecho común de que "La 'decencia sexual' es un valor supremo de la mujer de las clases altas, mientras que en las clases bajas, la relación sexual es el mecanismo de alcanzar mejor posición económica y social" (Palma: 1984).

La noción de huacho que se desprende de este modelo de identidad, de ser hijo o hija ilegítimos, gravitará en nuestras sociedades —por lo menos los datos para Chile así parecen indicarlo— hasta nuestros días. El problema de la legitimidad/bastardía, atraviesa el orden social chileno transformándose en una "marca" definitoria del sujeto en la historia nacional, estigma que continúa vigente en los códigos civiles.¹⁴ La ilegitimidad jugó un papel esencial en la formación de nuestra sociedad, y creemos que sus implicancias no sólo pueden analizarse desde un correlato sexual y cultural, sino también social: "Si bien algunos (de los ilegítimos) pudieron acceder al sector alto, y los progenitores de estratos bajos permanecer en ellos, son las capas medias las que deben reconocer en la ilegitimidad de nacimiento parte importante de su origen" (Muñoz: 47, destacado nuestro). Este sello de ilegitimidad —la impronta del huacho— alude a la peculiar constitución de la familia en nuestro territorio y "...al rol jugado por las relaciones extraconyugales en la generación de una enorme masa de bastardos" (Mellafe, 1988: 151).¹⁵

Podemos percibir que las "instituciones" que propiciaron la extensión de la ilegitimidad fueron las del amancebamiento y las de la barraganía. La primera apunta a la costumbre que "...resultaba del acuerdo tácito de una pareja de vivir juntos, sin legalizar su unión ante la Iglesia..." (Pinto:87). Práctica que al parecer fue muy habitual y que algunos historiadores explican por razones ligadas a la estratificación social colonial, a la composición demográfica

14 El Código Civil actual conserva el concepto de hijo ilegítimo, reconociéndose al "simplemente ilegítimo" y el "natural". El primero es aquel que no es reconocido legalmente, y el segundo, aquel reconocido por la madre, el padre o por ambos, pero que ha nacido fuera de un matrimonio. La condición de hijo natural presupone una desventaja, en relación a la herencia, frente a los vástagos nacidos del matrimonio de uno de sus progenitores. Por otro lado, estos hijos aparecen legalmente como "sin abuelos", no pudiendo por tanto, heredar de éstos. Hay que señalar que esto cambió en los últimos años aboliéndose esas diferencias, sin embargo, todavía no se resuelve el reconocimiento inmediato de la paternidad, debiéndose recurrir constantemente a pruebas de ADN para la legitimación de los(as) hijos(as) nacidos(as) fuera del matrimonio.

15 Este reguero de hijos de uniones libres o fruto de relaciones fugaces dejó a un gran número de niños en la horfandad total de madre y padre. Para acogerlos se creó una Casa de Expósitos, en el siglo XVIII, que cuidaba y criaba a los hijos abandonados (Cf. Mellafe, 1988).

(mayor número de mujeres que de hombres) y a las trabas legales existentes: "Otra causa de esto es la alta contribución que cobra el clero por la ceremonia religiosa de las bodas... La consecuencia es que la mayoría del pueblo hace vida marital sin pasar por el matrimonio y cambia de esposa a gusto... la inmoralidad ha llegado hasta tal punto que en los campos es moneda corriente y no provoca crítica alguna" (Bladh, citado por Mellafe, 1988:154).

La barraganía,¹⁶ por su lado, describe la situación acaecida en el momento en que se instala la familia legítima del conquistador con sus pares europeas o con mujeres mestizas, instaurándose por fin el "ideal" de la familia "cristiano-occidental". Sin embargo, simultáneo a este movimiento de canonización de las relaciones hombre-mujer y de legalización de su descendencia, se mantiene la institución del concubinato al interior, muchas veces, del mismo espacio familiar ya sacralizado por el matrimonio: "Todo varón español en ejercicio de su varonía tenía, además de su mujer, una o varias concubinas indias o mestizas de modesta condición. Los hijos que le nacían de estas uniones consentidas por la costumbre, se agregaban a veces a la familia, aunque en rango inferior; con más frecuencia quedaban como administradores o empleados de confianza. Formaban una especie de subfamilia, a la cual se atendía en esfera más modesta que la legítima" (Encina, Tomo 3:175).

De este modo, podemos apreciar que la familia colonial, en el caso de Chile, podría semejarse a una poligámica. Este fenómeno se justificaría, según el historiador antes citado, por la desproporción de sexos que se aprecia en la época y también por el hecho de que la mujer indígena provenía de una sociedad en donde la poligamia era una costumbre vigente. Por otra parte —y nótese el carácter de la interpretación dada por el autor— favorecería la barraganía el que "...la hembra aborigen, empujada cada vez con más violencia por el obscuro instinto de la especie, a buscar al macho de la raza superior, acabó por rehuir al indio hasta dentro del matrimonio" (Encina, Tomo 4: 162). Empero, no es difícil colegir que no se trató de una poligamia propiamente tal: en ese tipo de familias todos los hijos

16 Este término proviene de barragana y designa a la concubina que vivía en la casa del que estaba amancebado con ella. También alude a la mujer legítima, aunque de condición desigual y sin el goce de los derechos civiles.

son reconocidos y las mujeres aunque tienen status diferenciales, no están en posición de concubinas. Pensamos que ese "rechazo" de la mujer india a su congénere, por la seducción del "macho superior"; no es más que la expresión del "deseo" narcisista de un relato —el del historiador— que impone una visión sobre lo que fue la penetración del "otro" en el cuerpo social indígena.¹⁷

La barraganía es, a nuestro modo de ver, otra vertiente del universo mestizo y de su modo de habitar el mundo. En este caso, la manifestación más clara de la brecha entre el discurso y las prácticas, entre el anhelo del "blanqueamiento" y la realidad del mestizaje. El amancebamiento y la barraganía, dan cuenta de una conformación peculiar de los vínculos entre los sexos que propició la gestación de un horizonte de mestizos, presos en la tensión de una sociedad inédita, que utilizó por un lado, las categorías discursivas europeas de definición social, pero por otro lado, vivió y practicó un nuevo orden de relaciones. La barraganía es la manifestación más palpable de esta tensión y de su resolución: demuestra la factibilidad de asumir un rostro blanco (la constitución de una familia legítima) y de uno no-blanco (la poligamia, el amancebamiento, la madre soltera, el huacho). Creemos que esta experiencia ha quedado como huella en nuestro ser mestizo, favoreciendo, por ejemplo, valores como el "culto a la apariencia". Este rasgo pervive y se actualiza en nuestro territorio, tal vez con otros ademanes que los históricos, pero con visages que evocan el "ladinismo" de hacer aparecer la realidad como algo que no es.¹⁸ Por ello, el simulacro será una de las actitudes evidentes de la constitución mestiza, la puesta en escena de su singularidad.

Por otra parte, como puede desprenderse de los estudios de Salazar (1990) y Pinto (1988) la economía rural y minera del Chile

17 En este sentido, es interesante señalar que, precisamente, en el mundo indígena reconfigurado en los pueblos de indios, los matrimonios y su descendencia no presentaron el problema de la ilegitimidad, y su estabilidad era mayor que las familias de mestizos y españoles (Cf. Mella, 1988 y Muñoz, 1990).

18 Es bastante común en familias de clase media o alta, que hijos nacidos de relaciones prematrimoniales, sobre todo de hijas menores, aparezcan como vástagos de los abuelos. De este modo se cuida el "honor" de la familia y se evita la transgresión moral que significaría el aborto. Esta situación que, en sectores campesinos, indígenas y populares en general, es asumida abiertamente (distinguiéndose entre padres biológicos y padres sociales), aparece distrajada en esos otros estratos.

colonial propició la reproducción del huacharaje¹⁹ —como lo trata el primero— y también del lacho —como lo descubre el segundo. El lacho²⁰ de las zonas mineras del Norte Chico, agrega otro matiz a la familia de una madre y sus hijos: el lacho es el huacho que, desplazado de su espacio natal, “ampara” a la mujer, no a una, a muchas conforme a su deambular. “Según un documento de 1756 (al “lachismo”) se le podría definir como un pseudocontrato entre un hombre y una mujer, mediante el cual el varón presta protección a la hembra, a cambio de vivir ocioso y mantenido por su protegida. Sin embargo, tal definición... se apoya más bien en el carácter peyorativo que dieron las autoridades a esta práctica, porque, en otros documentos, en que aparece el término, se usa no para referirse a ociosos y mal entretenidos, sino a trabajadores comunes y corrientes...” (Pinto:87). Pareciera ser que la noción de “lacho” está ligada a la prostitución que se produjo en los enclaves mineros. No obstante, el mismo historiador relativiza el fenómeno al constatar que muchas de las mujeres que fueron calificadas como “escandalosas”, por vivir con “lachos”, eran casadas, por lo que “...la familia en esta región estaba muy expuesta a las presiones del medio, dando paso a formas de supervivencia bastante particulares, más propias de las circunstancias que de las normas que trataban de imponer las autoridades civiles y religiosas” (Op.cit.:88).²¹

Las “circunstancias” a las que alude Jorge Pinto, creemos son aquellas que el huacho mestizo lleva como signo de su constitución: el abandono, lo errático del padre que emula el hijo. El pater, en tanto categoría existente, pero vacía de presencia en la familia,

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

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

21 La tradición oral del norte guarda memoria de esta situación, contando los avatares de esas relaciones desde la perspectiva de la mujer. La leyenda de la *Añañuca* es un buen ejemplo. Hasta antes de la Independencia se decía que la *Añañuca* era una flor joven de carne y hueso. Un día llegó al lugar un joven minero que buscaba derroteros. Quedó hechizado por la belleza de la niña morena y se quedó en el poblado. Una noche soñó con un duende que le indicó el sitio preciso en donde se encontraba la veta perdida. El joven minero se fue. La niña quedó esperando el regreso de su amor, pero este no volvió más. La muchacha murió de pena y fue enterrada un día de aguacero. Al otro día alumbró el sol y el valle se cubrió de flores rojas. Así nació la *Añañuca* (Cl. Plath: 55).

se desplaza al lacho que substituye al que no está, siendo él mismo ausente de otro espacio donde una mujer engendró con él hijos que seguirán su viaje, una mujer que permanecerá sola, tal vez esperando que otro (lacho) ocupe el lugar de aquel que partió.

El modelo de una familia centrada en la madre, abarcó durante la colonia a todas las clases sociales; encomenderos y soldados, indios de servicio y mestizos se trasladaron permanentemente de espacios. La prolongada Guerra de Arauco y la economía minera y agrícola, favorecieron una constante migración de los hombres. Las mujeres permanecían por meses, e incluso años, solas, a cargo de estancias y familias, socializando a los hijos junto a sirvientas y parentelas femeninas. Cada madre, mestiza, india y española dirigió el hogar y bordó laboriosamente un *ethos* en donde su imagen se extendió poderosa.

Nos interesa remarcar entonces, que la cultura mestiza latinoamericana posibilitó, por así decirlo, un modelo familiar en donde las identidades genéricas ya no correspondían ni a la estructura indígena ni a la europea, prevaleciendo el núcleo de una madre y sus hijos. Este hecho interroga a las formas en que se produjeron las identificaciones primarias. ¿Cómo fundaba su identidad masculina un huacho cuyo padre era un ausente? ¿Cómo se constituía la identidad de la mestiza huacha frente a una madre presente y único eje de la vida familiar? Creemos que la respuesta se anida para la mujer en la constitución inequívoca de su identidad como madre (espejo de la propia, de la abuela y de toda la parentela femenina) y para el hombre en ser indefectiblemente un hijo, no un varón, sino el hijo de una madre (Morandé, 1984). La figura del padre tráfuga, es también la imagen del poder, un dominio lejano y masculino que reside en los espacios fuera del hogar (dentro de éste el poder lo detenta la madre). El afecto que prodiga la progenitora es el único referente amoroso, la silueta de esa mujer encinta ilumina las sombras que ha dejado el virtual padre de los mestizos.

b. *La República, el tiempo del huacho y de la madre replegados en los bordes sociales y en el imaginario mestizo*

Si en el período colonial, la barraganía y las familias constituidas por una madre y sus hijos fueron un modelo familiar común, la

época de la República viene a transformar, al menos en el discurso y en las "restricciones" sociales, esas fórmulas. Para los independentistas se trataba de acceder, por fin, al sitio de la civilización. La entronización de uniones ilegítimas, el concubinato y la madre soltera, eran vistos como productos de una sociedad que no había logrado el estadio del progreso, una sociedad en donde el peso de la tradición indígena pervivía en los mestizos y dificultaba el acceso a esa añorada civilización. La sexualidad debió así ser constreñida y por tanto, la "libertad" de las mujeres —en cuanto a su cuerpo— sancionada.

Pensamos que el proceso que ocurre en el siglo XIX chileno, es uno en donde las capas altas de la sociedad se cifien discursivamente al modelo familiar cristiano-occidental, monógamo y fundado por la ley del padre, y las capas medias y populares persisten reproduciendo una familia centrada en la madre y con un padre ausente. Es interesante notar, que ya en los albores del siglo XX y muchas décadas después, aunque las clases dominantes asistían a este proceso de "blanqueamiento", subterráneamente proseguían en ellas las uniones ilegítimas y la siembra de huacharaje. La institución de la empleada doméstica en la ciudad, de la china (india) que sustituía a la madre en la crianza de los hijos — y la estructura hacendal en el campo, dan cuenta de la presencia de estas relaciones.

La china, la mestiza, la pobre, continuó siendo ese "oscuro objeto del deseo" de los hombres; era ella quien "iniciaba" a los hijos de la familia en la vida sexual; pero también era la suplantadora de la madre, en su calidad de "nana" (niñera). China-madre y china-sexo se conjuntaron para reproducir la alegoría madre/hijo de las constituciones genéricas en nuestro país.²² En el mundo inquilino, la imagen del hacendado como el "perverso trascendental" (Morandé

22 El uso de la palabra "china" adquiere en nuestro lenguaje una complicada aplicación: "quienes la utilizaban como insulto para subordinados sociales, ellos mismos, la utilizaban como epíteto de cariño para llamar a sus amadas... En el uso social chileno, la palabra se movía entre el extremo "china de mierda, en el lado malo, y el extremo "mi chinita" en el otro. La distinción, entonces, entre un "nosotros" formado por blancos puros y un "ellos" que son indios, no corresponde al uso real del lenguaje por parte nuestra. Los hablantes que usaban "china", podían fluctuar entre la posición de blanco (cuando insultaban a su servidumbre) y la de indios (cuando se acogían a una asombrosa intimidad erótica con sus amadas)" (Guzmán, 1990: 90-91).

1980), es decir como el fundador del orden, lo hacía poseer el derecho de procrear huachos en las hijas, hermanas y mujeres de los campesinos adscritos a su tierra. Así, numerosos vástagos huérfanos poblaron el campo con una identidad confusa.

Por otra parte, podemos constatar que la ilegitimidad y el abandono de niños fueron también prácticas comunes en la época republicana. Las casas de huérfanos, los hospicios, se extendieron a lo largo del territorio, tal vez como expresión del concepto privado y paternalista de la beneficencia social (Mellafe, 1988), pero también como soportes de una ética que condenaba el infanticidio y el aborto, "amortiguándolos" a través de esas instituciones. A su vez, las casas de expósitos paliaban, en parte, la mortalidad de los niños de las familias pobres, dándoles una posibilidad de sobrevivencia.²³

Pensamos que será en este período en donde con mayor vigor se exprese el "culto a la apariencia" que ya hemos descrito para el Chile colonial. Todo simulará estar dentro de un orden "civilizado", reprimiéndose una serie de fiestas y prácticas populares que permitían el libre discurso de una sexualidad y de una ritualidad (Max Salinas, 1985). Las costumbres coloniales —concubinato, amancebamiento, etc.— fueron duramente condenadas, no obstante continuar desarrollándose en la vida cotidiana de todos los segmentos sociales, pero apareciendo imputadas fuertemente a los sectores populares y campesinos.

b.1. La mirada desde el huacho

El historiador Gabriel Salazar, en su sugerente texto "Ser niño huacho en la historia de Chile" (1990), asume la voz de los hijos sin padre —curiosamente es un trabajo histórico escrito en la primera persona del plural— conformando, como lo expresa, una historia desde los bordes, que ilustra magníficamente el "drama"

23 Salinas y Delgado dicen: "... el abandono vino a reemplazar otras formas de eliminación de hijos, tales como el infanticidio, muy común hasta fines del siglo XIX, o la muerte por hambre o inanición. Frecuentes testimonios de la prensa y de la crónica de la época hacen referencia al hallazgo de cadáveres de recién nacidos en calles y caminos. A ellos aludía Santiago Lindsay, en 1858, definiéndolos como 'crímenes inhumanos que se han hecho comunes' " (47).

del padre ausente, de su hijo huacho y de la madre sola, de la constitución de modelos de identidad genérica en los albores del Chile independiente y contemporáneo.

Para este autor, en el siglo XIX chileno, ser hijo de un peón-gañán implicaba "...hacerse la idea de que papá no era sino un accidente —o una cadena de incidentes— en la vida de su prole. Los hombres como Mateo —el gañán— no formaban familia. Se sentían compelidos, más bien, a "andar la tierra". Entonces, el padre se transformaba en un ser "...legendario pero inútil... el antihéroe de lo que era deseable en la sociedad" (Op.cit.:58). "¡Pobre papá!, daba lástima. A veces, como merodeando, aparecía en el rancho de mamá. Como un proscrito culpable, o como padre irresponsable que era. Una leyenda penosa". Pero esta no era sólo la realidad del padre-gañán; el padre inquilino emerge sumiso al lado del patrón, y autoritario en su hogar: "...¿no han sentido en piel viva el escozor de cómo él deja entrar a los patroneros al rancho, que vienen a divertirse con la mamá, o las tías, o las hermanas de uno?" (Op.cit.:59). El inquilino no podía oponerse a este "derecho" del patrón por estar en su propiedad, por ello, "...papá inquilino era un hombre ostentosamente sometido, en presencia y ojos de sus muchos hijos" (Op.cit.:60).

Salazar plantea que estos padres, el gañán ausente y el inquilino, impulsaban a sus vástagos a dejar el núcleo familiar, pues éste era un proyecto fracasado, y así los hijos pasaban a ser "huachos, por opción de dignidad". Algo muy similar ocurriría con el padre pequeño propietario, quien, la mayoría de las veces presionado por sus deudas debía abandonar a su prole. Entonces, la imagen paterna del siglo XIX y comienzos del XX, es la de alguien "...que perdió su batalla. Nada que pudiera retener a los hijos al lado de ellos. Que abriese un camino ancho y firme para que, tras su ejemplo, se desarrollaran los muchos hijos que echaba al mundo. Nos repelía y lo repelíamos... el hecho real es que resultamos huachos. Niños y muchachos que estaban demás sobre el camino" (Op.cit.:62).

La figura de la mater, sin embargo, permanece: "...en su fracaso, los hombres escapaban de sus hijos, mamá en cambio no podía escapar de nosotros" (Op.cit.:63). Mas, la silueta de la madre es ambivalente. La pobreza la obligaba a repartir a alguno de sus muchos hijos, a abandonarlos en una casa de expósitos, o a recurrir al "amancebamiento" y a la prostitución para sostenerlos:

"...mamá era una de las mujeres llamadas abandonadas, pero era joven. Vivía sola y atraía hombres como moscas" (Op.cit.:65). A pesar de ello, la madre presente surge como la cobijadora de la familia de huachos: como lavandera, fritanguera o fondista, obtenía ingresos para mantener el hogar.

Cuando esta madre se convierte en asalariada, y se hace por ejemplo, costurera u obrera, es vista como cambiando su "...independencia escandalosa, por una decencia enfermiza. Cuando mamá creyó dignificarse fue justo cuando nos recluyó en una especie de cárcel ... y fue justo allí cuando reapareció papá, viniendo derrotado no sé de dónde, dispuesto esta vez a vivir con su familia "proletaria".²⁴ Salazar sitúa este proceso a principios del siglo XX. Pero, la familia proletaria tampoco se realizó bajo la estructura canónica de la cultura cristiana occidental: el alcoholismo paterno, la prostitución de las hermanas, compelia nuevamente a los hijos a abandonar el hogar. "Había que comprenderlo, la vida para nosotros ... consistía en buscarnos entre nosotros mismos, puertas afuera. En armar relaciones entre huachos y para huachos"(Op.cit.:66). Finalmente, el autor planteará que esta unión conformará la piedra más firme de la identidad popular y que "La camaradería de los huachos constituyó, el origen histórico del machismo popular" (Op.cit.:67).

La lectura de esta mirada desde el huacho posee varios matices. Uno de ellos es que trae a escena la experiencia colectiva de la ilegitimidad, como hecho fundante de una cosmovisión que otorga a los sujetos una especificidad social. Se trata de vivencias recopiladas en el siglo pasado y a comienzos del presente, narrados desde la óptica del huacho-hijo. El otro pliegue del texto — develador de esa visión— es el silencio sobre la huacha. Sólo en tanto madre, de los vástagos abandonados por el padre, es posible reconocer lo femenino. El hablante-historiador, a pesar de él mismo, al nombrar a esa madre formula el reclamo inconsciente del huacho: ella es una prostituta, una "escandalosa", y además vive su maternidad como un estorbo (Cf. las páginas 62-66). Por

24 Esto contrasta con lo que nosotras vislumbramos en el mundo rural, como en el caso de Quinchamalí (Montecino, 1986) en el cual las loceras, poseedoras de un oficio y muchas veces de tierras, ostentaban su maternidad en soltería como parte de su identidad femenina e incluso como fuente de orgullo. Fraxedes Caro feliz nos dijo: "tengo 10 hijos y todos de padres distintos".

otro lado, esta no presencia de la hija-huacha delata la internalización de la díada madre/hijo como categorías asignadas a los géneros dentro de la cultura mestiza. El destino de la hermana del huacho será la servidumbre, suerte que también su progenitora podrá tener, y no podemos olvidar que la servidumbre entrañaba en esa época ser objeto sexual del patrón. Así, madre y hermana compartirán un mismo espacio en la psiquis del hijo: lo femenino como fuerza genésica, arrasadora, cuerpo que siendo seductor (abrasador) está asociado a lo reproductivo más que a lo afectivo, e irrevocablemente anclado en la función maternal.

Quizás la conminación a esa maternidad —a la que se le exige, de algún modo, más sacralidad— y el reproche contra el padre ausente constituyan, como lo cree Salazar, la matriz del machismo nacional. El bastardo buscará su legitimidad en lo heroico —la cofradía de los huachos que luego se troca en bandidaje, en protesta social o en violencia contra lo femenino—, pugnando por superar su estadio de hijo, asumiéndose como "macho". Pero, ese huacho seguirá nombrando en los dobleces de su imaginario el vacío del pater y la presencia de la madre (aunque impugnada) en su relación con las mujeres. El hijo huacho que narra el relato de Salazar aparece, desgarradoramente, enunciando la trama de la constitución de las identidades de género en nuestro país.

b.2. La voz de la madre

Si Salazar nos entrega una imagen histórica desde el punto de vista del hijo, Jorge Guzmán (1984) aporta el enfoque desde la madre, el otro polo de nuestra construcción social de las diferencias genéricas. Su trabajo es un análisis literario sobre la poesía mistraliana que nos acerca a la cosmovisión latinoamericana, pues la literatura es voz particular que se "arma" en el lenguaje colectivo.

Guzmán descubre en la escritura de la Mistral el "drama simbólico" entre el hombre y la mujer y específicamente la tragedia textual de una feminidad chilena. El argumento de este "infortunio" se inicia con la imagen de una mujer locamente enamorada que es abandonada: su amado muere. La muerte situará a este hombre, como sujeto, en el ámbito de lo puro. Desde ahí, el amado se transfigura en niño, vástago engendrado sólo por la madre, en

una operación de fecundidad virginal. El deseo de procrear en la yo mistraliana está disociado de la eroticidad: el cuerpo de la mujer no está preparado para recibir a un hombre, sino a un niño.

Para Guzmán, en los textos de la Mistral la maternidad anega el mundo y las cosas creadas, la madre asume también las características del padre, porque ella es todo. La madre está asociada a la imagen de la tierra, la mujer es una mutación de la tierra. Como contraparte, también el imaginario de la poetiza muestra la otra faz de la maternidad: el de la Virgen demoníaca: "bendito mi vientre en que mi raza muere". Una raza que muere toda vez que la mujer se niega a parir, gesto de inversión de la imagen salvífica de María (y de la mater latinoamericana), pero a la vez estrategia que coloca a la mujer en un sitio sacro. Su sacrificio, es decir la negación de su ser femenino (ser madre), la lleva a transformar su cuerpo en la tierra. La propuesta de la maternidad como origen del cosmos y la rebelión ante ella, retoman a la mujer a una trascendencia inevitable.

"Todo pues, tal como en el resto de la cultura occidental —dice Guzmán—, sale de un elemento masculino, pero lo que aquí consterna es que la masculinidad básica de estos poemas está muerta desde el principio, por acción de una mujer y porque la afectaba el mal, y que ha sido esa misma mujer... la que ha restituido el sentido a la realidad y también a sus objetos, en un acto de creación propiamente divino" (1984:45).

Desde el núcleo primario del amado infiel (del que abandona, del muerto, del ausente) la Mistral bordará una imagen del mundo compuesta de la diada madre/hijo. Una madre divinizada, que es la eternidad, que es el paraíso, con la cual la hija (espejo de su madre) establece una relación mística. Incluso el espacio de la identidad colectiva, la Patria, es "...más precisamente una Matria, no el lugar donde reina el Padre, sino el territorio de la Madre" (Op.cit.:56).

El drama para el hijo hombre, entonces, es que en este modelo materno-filial "...el centro de la realidad es una figura femenina por relación a la cual cabe sólo ser niño" (Op.cit.:57). Así, el autor sostendrá que esta hiperbolización de lo materno es un elemento propio hispanoamericano cuya vertiente cursi ha originado la imagen tanguera de la "viejita", y en la otra una madre enorme, misteriosa, amante y terrible.

El corolario de la "tragedia" es la ausencia del pater, en él no hay fundación de orden ni de sentido y su ausencia es, además,

moralmente repulsiva: "El padre es siempre un espejismo, como el agua en los desiertos. O más precisamente, es siempre el lugar vacío que la lengua española produce al mencionarlo en nuestra realidad mestiza y que origina un fantasma referencial, expuesto y asumido en estos poemas" (Op.cit.:67). Finalmente, Guzmán señala que el padre ausente, ha sido sustituido, en nuestra cultura, por el Macho, por el Chingón, por el Rico, por el Dictador: "...todas figuras masculinas incapaces de darle un sentido que vaya más allá de la náusea a una realidad que al castrar a sus hombres, robándoles su destino, su identidad, su auto-respeto, su creatividad, condena a la feminidad al heroísmo poético" (Op.cit.:77).

De este modo, a través de un análisis literario encontramos la revelación de la mater en todas sus complejidades, definiendo el modelo de relaciones femenino/masculino que se afina en la cultura mestiza. La poesía de Gabriela Mistral sutura lo que en la realidad aparece disperso o no asumido, y que es develado por la escritora, como una suerte de yo colectivo, que habla por todos aquellos que lo vivencian como sujetos moradores de un *ethos*.

A MODO DE COROLARIO

El recorrido histórico, antropológico y literario que hemos hecho nos aproxima a la manera peculiar en la cual los mestizos hemos elaborado una posición en el mundo. Básicamente intentamos conocer los contenidos genéricos que produjo el proceso de mestizaje. Las circunstancias experimentadas por nuestros pueblos condujeron a una gama de situaciones que se sintetizan en la formación de unas identidades en donde el abandono, la ilegitimidad y la presencia de lo maternal femenino componen una trama de hondas huellas en el imaginario social. Los perfiles de la mujer sola; del hijo procreado en la fugacidad de las relaciones entre indígenas o mestizas con hombres europeos; del niño huacho arrojado a una estructura que privilegia la filiación legítima de la descendencia; de la madre como fuente del origen social, surgen como ademanes reiterados en el devenir del territorio.

La experiencia del abandono ha sido el tópico insistente de la constitución genérica mestiza: la mujer solitaria (por fuga o muerte de su pareja), los hijos desvalidos por la ausencia del padre o por ambos progenitores. En suma, la repetición de una renuncia que

se ancla en el afecto. La gestación de una dominancia de la mujer en la estabilidad de la vida cotidiana, la asunción de lo femenino como Madre, ha otorgado a esta imagen una fuerza asombrosa que se debate tanto en lo positivo como en lo negativo, y que muchas veces adquiere ribetes fantásticos. Así lo atestiguan los numerosos mitos que pueblan nuestros campos y que se refieren a la Viuda Negra, a la Calchona, a la Lola, especies de reversos de las madres que asolan a los hombres conduciéndolos a la muerte. Las viudas, esas mujeres solas, y en duelo permanente, son el relato que la tradición popular ha transmitido para nombrar el poder —y la normativa que de él emerge— de la madre sobre los hombres, fundamentalmente contra aquellos que cometen "faltas" (borracheras, "remoliendas", ambición, etc.)²⁵.

Así, un desequilibrio ronda a los sujetos mestizos ("mi madre: pan que yo cortaba con su propio cuchillo cada día", como dice Octavio Paz). La superación de las categorías de madre/hijo, la asunción del problema de la ilegitimidad y su consecuencia en el simulacro, las máscaras o el culto a la apariencia, plantean una serie de interrogantes que suponen una nueva mirada hacia nuestra cultura. Estamos ciertas que un análisis profundo, de los materiales transmitidos por nuestra memoria histórica, podrán abrir un gran campo de cuestiones que responderían a la tensión entre los géneros que hemos descubierto en este somero recorrido, y también iluminar los destellos mestizos de una identidad que hoy semeja una fractura, pero que no es más que la constatación de una síntesis cultural emboscada por su negación.

25 La "Cagua" en Centroamérica es otra variante del tema de las viudas chilenas (Cf. Palma, 1984).