

LA DIGNIDAD
POPULAR DE
LAS MUJERES
PÚBLICAS

En Hispanoamérica es imposible separar la historia femenina de la trayectoria trazada por el capital comercial-financiero (los procesos de conquista y colonización se derivaron de la arrolladora expansión de ese capital desde fines del siglo XV), y por las grandes masas de *hombres* que arrastró consigo y derramó sobre todos las rutas y territorios del Nuevo Continente.

Como se sabe, los métodos utilizados por los mercaderes para construir sus mercados coloniales fueron violentos, invasivos y en muchas casos, exterminadores, con poco o ningún respeto por los derechos humanos de los pueblos que dominaban. Sin embargo, pese a ese rasgo, la expansión fue siempre respaldada por dos discursos doctrinarios de legitimación: el de los *servicios* para “engrandecimiento de la majestad del Rey”, y el de los *apostolados* para la “difusión (adoctrinamiento) de la fe católica”. Recuérdese que la triple alianza que unió el absolutismo real, la infalibilidad papal y el expansionismo mercantil (acompañados del militarismo mercenario) presidió en todo momento, por largos siglos, la cruzada colonizadora. Por eso, cabe decir que la violencia mercantil actuó respaldada por una omnipotente *sumatoria de soberanías*: la del César, la de Dios y la del Oro –generando así un “absolutismo” histórico situado bien por encima del bien y el mal relativo a los indígenas–, la que impuso a sus ‘creyentes’, en todo momento, el *deber* de realizar acciones de rango épico que concurrieran a dar “mayor gloria”, simultáneamente, a Dios y al Rey. O sea, al Imperio. Las leyes que se desprendieron de tal soberanía rigieron, con sorprendente detalle, *toda* la vida colonial: la pública y la privada; la económica, la política y la religiosa³².

Ya se ha señalado que, entre al menos dos de los aliados (el capital mercantil y la religión católica), existían contradicciones ‘de principio’ (la terrenalidad de la mercancía versus la trascendencia del alma). En los procesos mismos de conquista y colonización, esas contradicciones produjeron gruesas disparidades fácticas entre el discurso religioso que pugnaba por imponer un modelo ideal de familia y feminidad, y los *subproductos sociales y morales* generados por la violencia colonizadora que atentó una y otra vez contra la familia y los géneros (hombres y mujeres) de la población colonizada de aborígenes, castas y mestizos³³.

La mujer patricia, que vivió y se desarrolló en la pacífica intimidad acumulativa del capital comercial y entre las redes familiares de la jerarquía eclesiástica, debió construir su vida respetando explícitamente *todos* los discursos de la ‘triple alianza’; pero la mujer plebeya, de “bajo pueblo”, que normalmente vivió y se desarrolló como subproducto social y moral de la violencia aplicada –generalmente sin trabas– por el socio mercantil (que tenía tras sí el aplauso político del Rey y el silencio pedagógico de la fe misional de la Iglesia Católica) no tenía por qué respetar ninguno de los discursos de la alianza, si los aliados mismos, en los hechos, *no los respetaban en la propia persona de ella*. Para la mujer plebeya, en su vida real, el Rey del Imperio y el Dios de los cristianos sólo existían como negación ‘de hecho’, no como afirmación solidaria; es decir, existían en ella, pero como encarnación de *lo contrario* que afirmaban los discursos.

32 La interconexión de las normas promulgadas para lo público y a la vez para lo privado puede observarse en *Las Siete Partidas*, de Alfonso X El Sabio, en la *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias*, publicadas por Carlos II, en la *Novísima Recopilación de las Leyes de España* ordenada por Carlos IV, como también en la *Política Indiana* de Solórzano Pereira.

33 Ver de Ricardo Herren: *La conquista erótica de las Indias* (Buenos Aires, 1991. Planeta).

La expresión “bajo pueblo”, usada por la clase patricia para referirse a las mujeres y hombres colonizados (o sea: sub-productos), aludía directa o indirectamente al hecho de que esos hombres y esas mujeres no tenían “ni Dios ni Ley”. El discurso colonizador pretendía decir con eso que el bajo pueblo *optaba* por vivir sin Dios ni Ley, revelando así su barbarie y su innata amoralidad (lo cual justificaba la posibilidad de continuar aplicando la violencia “civilizadora”)³⁴. Los hechos, sin embargo, revelan otra cosa.

Así, los *discursos* dominantes, de un lado, propendían a atesorar, recoger y aun enclaustrar a la mujer patricia. La *acción* colonizadora, por su lado, tendía a explotar, desnudar y traficar, en el ámbito más abierto y visible del espacio público (lo laboral y lo inmoral) a la mujer plebeya, fuere indígena, mestiza, negra o de casta.

¿En qué consistió el desnudamiento (no-recogimiento) de la mujer plebeya o popular?

En lo esencial, en que la sociedad dominante (en este caso, la colonial) la despojó de las condiciones materiales y sociales mínimas, necesarias e indispensables que a ella le hubieran permitido practicar, en sí y por sí misma, el recomendado ‘recogimiento’ que esa sociedad postulaba públicamente como modelo ético-social de feminidad.

En primer lugar, porque, dadas su exclusión y pobreza, la mujer plebeya independiente no tuvo como habitación una casona solariega o un palacio de estilo francés o morisco, sino un “rancho” de barro y quinchas, un “cuarto redondo” sin ventanas ni puertas, abierto “a todo lo que escogiera entrar” y dotada a lo más de una cocina externa aun más abierta, pues era sólo una “ramada”. Sus labores domésticas (cocinar, hornear, hilar, tejer, destilar, modelar arcilla, hospedar transeúntes y otras) se realizaban, no en la intimista y protegida “pieza de la costura” (donde bordaban las matronas patricias), sino al *aire libre*. A la vista de todos. Expuesta a todo. Si además de ello vendía los productos que manufacturaba, lo hacía en espacios abiertos: en los puentes de la ciudad, en el atrio de las iglesias y los edificios públicos, en plazas y plazuelas, en las recovas, por las calles, ambulando de un lado a otro. Todo lo que hacía y donde quiera que fuera, lo hacía e iba a cara descubierta y cuerpo presente, de frente a todos los que quisieran contactarla. Se comprende que, para ese *nivel social* y ese *modo de vida*, no había posibilidad de ‘recogimiento’. Todo su día estaba engarfiado por miradas, acosado de ojos, inspeccionado por transeúntes, al alcance de palabra y obra de cualquier hombre, patrón o peón, eclesiástico o militar. O de cualquiera mujer. El punzante ojo panóptico del código moral estaba por eso, siempre, minuto a minuto, clavado sobre ella. Pues vivía, así desnudada, en los escenarios más abiertos del espacio público. Mimetizada con él. Porque, hallándose imposibilitada de ‘recogimiento’, no podía ser sino *pública*³⁵.

En segundo lugar, porque ella, en su rancho, no vivía *bajo* la autoridad de una rica y poderosa familia patrimonialista, sino *tras* la ausencia del padre que la engendró y la fuga del compañero (vale también el

34 Ver de Gabriel Salazar: *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX* (Santiago, 1985. Ediciones SUR), *passim*.

35 *Ibidem*. Ver Capítulo 2, Sección N° 5: “El peonaje femenino: iniciativa empresarial, servidumbre y proletarización (1750-1900)”, pp. 256-322.

plural) que engendró sus hijos. Era una mujer que, por hallarse “abandonada” (es la expresión que se usó para identificarla), se hallaba sin protección, en plena intemperie social. Pues no tenía, para cobijarse y recogerse, ni la seguridad del patrimonio, ni el poder del patriarcado, ni la provisión de cónyuges exitosos. Ni tenía parientes que velaran y educaran –esgrimiendo sabiduría canónica– su feminidad, a efecto de que se formara en perfecta simetría con los modelos ideales de la ‘decencia moral’. Su desnudez, en este ámbito, consistía, exactamente, en su *soledad estructural*. En la desafección totalizada. En una feminidad desconjugada y, por lo mismo, disociada. Más aún: era una mujer que tenía apuntados en *contra suya*, de un modo u otro, los fuegos del patrimonio mercantil (explotación por servidumbre), del patriarcado institucional (estigmatización social) y de la alta jerarquía inquisitorial (denuncia, cárcel o relegación). Su soledad conyugal, atada a la soledad estructural, constituía una soledad acosada, duplicada, rayana a menudo en la deshumanización³⁶.

En tercer lugar, porque ella, al estar de ese modo desnuda, desprotegida y abandonada, se la asumió y utilizó, en múltiples sentidos, como *mercancía social*; esto es: como mano de obra forzada (servidumbre “a mérito”, a ración y sin salario), como operadoras de la distracción y la diversión públicas (cantoras y bailadoras de arpa y vihuela), como objeto de escarnio público (azotes en el rollo de la plaza, expulsión del pueblo), como servidoras y tratantes ‘al paso’ (fritangueras y vendedoras de la plaza), como objetos de afecto y sexo (amancebamiento, prostitución), como encarnación del vicio y el delito (difamación con escándalo de su imagen, a fin de reafirmar, por contraste, la validez de la virtud), etc. Se *traficó* pues con ella para acumular plusvalía, placeres, satisfacer necesidades prácticas, instintos sexuales (o animales), ‘aplicar’ la ley o la moral en forma ejemplarizadora, masturbar conciencias farisaicas, y fines parecidos. Ser una mujer ‘pública’ implicaba, en la sociedad dominante, *ser funcional* en todos esos sentidos. De ahí el interés en apuntarla con el dedo permanentemente, magnificando sus ‘delitos’, y en construir en torno a ella la imagen estereotipada de la vulgaridad, la inmoralidad y la incultura. Su condición de mercancía múltiple no la salvó de ser, precisamente, mercancía humana³⁷.

En cuarto lugar, por estimarse que la mujer plebeya era la ‘encarnación’ viva de la inmoralidad y la barbarie y por no tener “ni Dios ni Ley”, se asumió también que ella *no tenía*, en la práctica, derechos cívicos, ni humanos. Si teóricamente pudo tenerlos (para algunos teólogos y jurisconsultos sí los tenía), las avasalladoras prácticas patronales, judiciales y aun eclesíásticas, casi siempre, no los respetaron. Las mujeres ‘públicas’ eran, de hecho, técnicamente, *violables*. Abusables. Maltratables. Se les podía hacer trabajar a ración y sin salario, de por vida. Se les podían “confiscar” sus hijos, para convertirlos en buenos sirvientes. Se les podía engendrar –patronalmente– hijos, y no reconocer luego la paternidad. Se las podía llamar descomedidamente “china”, “india”, “rota” o “puta”, con un indigesto aliento clasista o racista. Y porque vivían todo eso, se las podía “recoger” a la fuerza en una cárcel insalubre, supuestamente, para salvar su alma y su decencia³⁸. E incluso, para algu-

36 La misma referencia que la Nota 34.

37 Los textos llamados “cabezas de proceso”, en los archivos judiciales, dejan a la vista los estereotipos que se construyeron en torno a las mujeres “públicas”.

38 Las cárceles de mujeres eran no sólo infectas, sino antros de maltrato y promiscuidad. Datos al respecto en G.Salazar: “La rebelión social del peonaje” (tomo II del libro *Labradores...*, en preparación). Ver también de Marco Antonio León: “Reducidas a un decente recogimiento: la Casa de Recogidas de Santiago y la penalidad femenina en Chile. Siglos XVIII y XIX”, en *Dimensión Histórica de Chile* N° 19 (Santiago, 2004-05. UMCE), pp. 47-80.

nos militares alevosos, se les podía asestar bayonetazos o lanzazos, por ser una inservible carne de cañón³⁹. La desnudez de derechos cívicos y humanos es, acaso, la más abyecta desnudez humana, pues conlleva la legitimación práctica de su opuesto: la alevosía criminal de los abusos. Situación que, por cierto, no denigra la desnudez de las víctimas, sino la mente torcida de los abusadores.

Y en quinto lugar, porque el haber vivido “sin Dios ni Ley” no era, en último análisis, responsabilidad de las mujeres públicas, sino de la sociedad que no fue capaz de llevar a Dios hasta ellas, ni extender los beneficios de la Ley y el Dinero sobre ellas. El crimen de vivir públicamente sin Dios ni Ley no fue, en el mundo colonial y post-colonial, un crimen específicamente femenino, sino un crimen perpetrado, de *comun et insolidum* (estructuralmente), por la ya mentada triple alianza. No corresponde, pues, en justicia histórica, acusar al ‘subproducto social’, sino a los poderes y procesos que fabricaron, a golpes, semejante mercancía. Y por todo esto, en añadidura, las mujeres públicas del siglo XIX chileno tuvieron que acomodarse dentro de una desnudez estructural ‘que venía de fábrica’; es decir, de una sociedad avasalladora que, en sí misma, no era una comunidad solidaria, sino un carrerón mercantil *socialmente irresponsable*, en el que prevalecía sin tapujos la ley del más fuerte. Ser atropellado por una sociedad como ésa; es decir: ser convertido en mercancía traficable por poderes socialmente insensibles es, tal vez, la peor forma de ser victimado. Y fue por esto que las mujeres del “bajo pueblo” chileno del siglo XIX no sintieron verdadera culpa, sino, en general, verdadera rabia⁴⁰.

Y ése es un punto capital: la mujer popular, abandonada y desnudada a tirones por una sociedad de las características descritas, no tenía por qué avergonzarse o sentirse culpable de su desnudez. O de no tener nada. O de ser mercancía ‘pública’. Pues había nacido así, vivía así y no conocía otra vida, ni otras experiencias, ni tenía esperanza cierta ni probable de conocerlas. De ahí la *naturalidad* de sus acciones (inmorales), la *sinvergüenzura* de sus gestos (de poco recogimiento), la *desfachatez* de su mirada (no escondía nada), y esa *altanería* que tanto irritaba a la opinión pública patricia (conocía la cara reversa del patriciado). Más aún, el solo hecho de vivir y sobrevivir en esa desnudez, fue para ella motivo de *orgullo*, sobre todo, porque, sin cambiar de actitud, podía acogerse en cualquier momento a la espesa red de identidades que compartía con una muchedumbre de hombres y mujeres iguales a ella. De modo que, a final de cuentas, sus rasgos de mujer pública tenían ecos y resonancias ‘orgánicas’ en la masa popular, donde –como si fuera poco– se transmitían y reproducían en las “cargas de niños” (huachos) que la seguían por todas partes. La mujer pública podía estar abandonada y condenada, pero formaba parte visceral de una identidad y cultura populares que se esparcían como una mancha de aceite, de *generación en generación*. Década tras década. Hinchándose por dentro de la sociedad principal. Como una erupción de inmoralidad. Para escándalo y temor de los nerviosos vigilantes del orden y la decencia.

39 Después del combate de las Lagunas de Epulauquén, por el que se destruyó la banda de los hermanos Pincheira, el ejército del General Bulnes arrasó a bayonetazos la población femenina e indígena del campamento. En la matanza de Santa María de Iquique, una mujer boliviana y el niño que tenía en sus brazos murieron atravesados por un lanzazo descargado por un soldado chileno. En G.Salazar, “La rebelión...”, loc.cit.

40 La rabia se expresó, particularmente, en los delitos femeninos y en las cárceles. Ver de Soledad Zárate: “Mujeres viciosas, mujeres virtuosas. La Casa Correccional de Santiago, 1860-1900”, en Lorena Godoy et al.: *Disciplina y desacato. Construcción de identidad en Chile. Siglos XIX y XX* (Santiago, 1995. SUR-CEDEM), pp. 149-180.

Por encima de todo eso, sin embargo, el hecho de que ella demostrara *saber* sobrevivir (personalmente) y saber *dar vida* (a otros y con otros) en esa radical condición de desnudez era, por decirlo así, el testimonio más proteico, elemental y, al mismo tiempo, sublime, de *dignidad* humana. Para el patriado, qué duda cabe, esa vida no era digna. Ni decente. Para los pobres del campo y la ciudad, por el contrario, era la salsa misma de la humanidad. Sobrevivir y florecer en el desierto hace de cualquier flor una maravilla vital, única, encendida de colores, que nadie deja de admirar. O querer. Pues implica una suprema lealtad a la vida y una férrea identidad con el propio cuerpo. Lealtades fundantes, de las que se desprende esa belleza propia de todo lo frágil que persiste en sí mismo a contrapelo de la intemperie y el ventarrón. Es preciso ser pobre y víctima para comprender esto en lo que realmente es. Y la mujer popular del siglo XIX demostró tener, de modo exuberante, esa vitalidad, esa dignidad, esa lealtad y, por tanto, esa belleza. Que sólo otro pobre, desnudo como ella, podía apreciar. Necesitar. Y por lo mismo, en la medida de lo posible, amar.

Tanto más si, en esas condiciones, la vida sólo era posible desplegando un abanico de múltiples *trabajos*: hilar, tejer, plantar viñedos, vendimiar, fabricar loza, cocinar, conversar, cantar, bailar, criar, vender, hacer el amor, etc⁴¹. La energía puesta en todo eso no podía ser sino contagiosa: se percibía de lejos, se comunicaba de cerca, se transmitía de unas a otros, se replicaba, reproducía y, por tanto, se *socializaba*. El 'sitio femenino', así encendido, era un fogón que invitaba a vivir en comunidad. A trabajar juntos, solidariamente, en enfiestadas mingas y mingacos. Pocos escenarios fueron tan vitales, sinérgicos y floridos en el siglo XIX chileno como los ranchos de las mujeres abandonadas⁴². Allí había hornos, telares, viñedos, árboles frutales, parrones, tinajas, cocinas, hornillas, arpas, vihuelas y covachas para hacer el amor. Todo era allí 'acogedor', razón por la que muy pocos se resistían a la tentación de 'pasar', a entrar sin invitación y a participar de la vida, sin anuncio. Por eso, el 'sitio' de la mujer de bajo pueblo se llenó de vida social. De sociabilidad popular, colaborativa y festiva, desinhibida y carnalesca, impúdica, vulgar, pero –sobre todo– *hospitalaria*.

El rancho de la mujer plebeya no era ni fue, por lo tanto, un hogar típico de familia monogámica. No podía serlo, ni sus dueñas creyeron necesario que lo fuera. Pues tal institución no estaba dentro de las posibilidades de los pobres y excluidos. Los hombres que frecuentaban esos ranchos –no pocos– eran, en su mayoría, peones vagabundos, sin empleo estable, incapaces por ende de proveer un hogar. No podían ser, por lo mismo, ni remotamente, 'patriarcas'. Eran, lo mismo que ellas, mercancías abusables. Y carecían –a diferencia de ellas– de sitio propio: eran rotos que "caminaban la tierra". Una masa que deambulaba entre cerros, faenas y derroteros. De modo que lo que esos peones (en su mayoría huachos) necesitaban con urgencia era allegarse a un espacio acogedor, vital, solidario, de *maternidad ampliada*. Necesitaban 'recogerse' en un hogar abierto (aunque fuera una o dos noches), para sentir de nuevo la intimidad femenina y/o maternal que, acaso desde su adolescencia, habían perdido. O no habían sabido fundar⁴³. Por eso, el rancho de la mujer abandonada no fue un hogar de familia (rara vez alojaba allí 'el' cónyuge), sino un hogar abierto, amplio, hospitalario, dis-

41 Ver de Ximena Valdés: *La posición de la mujer en la hacienda* (Santiago, 1988. CEM). También de Alejandra Brito: *De mujer independiente a madre de peón y padre proveedor, 1880-1930* (Concepción, 2005. Editorial Escaparate).

42 María Graham describió numerosos ranchos de este tipo en su *Diario de mi residencia en Chile en 1822* (Santiago, 1956. Editorial del Pacífico).

43 Gabriel Salazar: *Ser niño huacho en la historia de Chile* (Santiago, 2007. Ediciones LOM).

puesto a recibir el desfile de huachos y vagabundos que recorrían la tierra buscando empleo o escapando de las levas militares y *razzias* judiciales. Por eso, tal rancho hizo de sus dueñas otras tantas 'madres públicas', y de sus muchos visitantes ("aposentados") machos proscritos *en afán de recogimiento*⁴⁴. En ese hogar, por tanto, la relación entre géneros no era convencionalmente conyugal (aunque el amor se encendió a menudo en los amancebamientos), ni personalizada (las hijas y los hijos, por reflejo, eran educados por todos), ni se expresó sólo en borracheras, riñas y escándalos lujuriosos (aunque hubo de todo eso, y no poco) puesto que lo dominante allí fue una intensa relación ocasional e intermitente de *camaradería*, esto es, aquella que surge por necesidad entre múltiples 'compañeros de intemperie'. Tipo de relación que, como se sabe, ha sido la mayor fuente conocida de igualdad y fraternidad. Y el hogar de esas mujeres funcionó, por eso mismo, como un crisol de *comunidad*, pues allí se entrecruzaron las rutas y las memorias, para dar forma a identidades colectivas. Era un cálido antro de desnudeces compartidas. Por eso, si no se fraguó allí la decencia del hogar monogámico y el luminoso perfil de la mujer recatada, floreció en cambio la colorida dignidad colectiva que caracteriza a toda auténtica comunidad popular, que es, en última instancia, la célula básica de todo 'pueblo'. La sangre social de toda resistencia. La cultura inicial de toda soberanía. Los ranchos de mujer fueron, pues, las eclosiones desérticas de una clase popular en trabajo de parto.

El sitio de la mujer 'pública' fue, por lo dicho, un hogar de encuentros y reencuentros entre seres estructuralmente desnudos, quienes, por hallarse en esa condición, necesitaban revestirse de identidad. Y de una identidad que no podía consistir en otra cosa que en el afán de cultivar humana y socialmente su misma desnudez. Y ese afán, si bien no les permitía construir una nueva 'civilización' (la del capital mercantil pesaba como plomo sobre ellos), al menos les permitía construir 'cultura' (si se entiende por cultura el auto-cultivo de la humanidad, en cualquiera condición material que se halle). Los pobres pueden carecer de civilización, pero la cultura es un arma identitaria que está siempre al alcance de su mano. Más aun, ellos mismos 'son' cultura, dondequiera que estén, pues su propia existencia es fruto del *cultivo* de sí mismos, en plena intemperie. Los trabajos de la sobrevivencia son, por lo general, tecnológicamente creativos y, precisamente por serlo, dan vida y también originalidad. De modo que son doblemente culturales. Tanto más, si esos trabajos tienden a ser solidarios, de ayuda recíproca (para aprovechar la utilidad marginal de la sinergia comunitaria). Y la vida popular, cuando se autoreproduce y autocultiva satisfactoriamente, no puede menos que emplear esa sinergia también, en la *celebración* de los trabajos y sus resultados. Por eso la cultura popular suele estar henchida de creatividad, labores, solidaridad y *fiesta*. Los cuerpos trabajan enjundiosamente para vivir, y la vida lograda así no puede menos que emplearse en festejar a los cuerpos. Y se come (se improvisan combinaciones de alimentos), se canta (recordando los trabajos, celebrando sus frutos), se baila (ejercicio corporal liberado de 'deberes'), se bebe (aumentando la sinergia social) y se hace el amor (culminando la solidaridad con el homenaje al cuerpo de todos). La cultura popular es en todo momento, sinergia comunitaria, y su culminación natural es la fiesta y el carnaval colectivos⁴⁵.

44 Muchas mujeres fueron denunciadas y encarceladas por tener, en sus ranchos, "encierros de hombres". Ver de G. Salazar: *Labradores, peones y proletarios...*, op.cit., Capítulo II, N° 5.

45 No existe un estudio adecuado sobre la tendencia popular a la fiesta báquica y sobre por qué y cómo en Chile se reprimieron los 'carnavales'. Una aproximación al tema en Eugenio Pereira Salas: *Juegos y alegrías coloniales en Chile* (Santiago, 1947. Zig-Zag).

Nada fue más distinto a la fiesta y cultura populares que la tertulia de salón de la clase patricia, en la que lo que culminaba no eran trabajos corporales, sino el ritual exhibicionista de la elegancia mercantil; ni no se trataba de un esfuerzo comunitario, sino de las especulaciones comerciales del patriarca; ni era el carnaval báquico de la sinergia colectiva, sino la puntillosa emulación gestual de la civilización europea. La cultura que comenzó a brotar a borbotones del 'sitio' de la mujer plebeya fue una sinergia popular reproduciéndose a sí misma, como un elixir soterrado que se inyectó en todas y todos los que 'escogían entrar' en ese recinto femenino. Distribuíase así la energía necesaria para proyectar históricamente la clase popular, que nacía, crecía y se expandía desde allí.

Sobre tales bases, las "abandonadas" y los "rotos", desnudos pero henchidos, pese a todo, de sí mismos, podían darse el placer de ser *insolentes* con el patriciado. Insolencia que no era tanto de palabra sino de obra: robos y asaltos a la propiedad hacendal, desacatos a la ley, ofensas a los jueces, desconsideración de sacerdotes, exhibición del cuerpo, débil encubrimiento del sexo, desenfrenos carnalescos, ebriedad y riñas escandalosas, etc. entre otras manifestaciones⁴⁶. La 'insolencia' y la 'inmoralidad' no eran, sin duda, actitudes *políticas* de resistencia y oposición formal a la dominación patricia, pero configuraban costumbres y hábitos de disidencia, ataque, retirada y alternatividad. La clase patricia comprendió muy pronto que *no* controlaba el decurso histórico por el cual se dejaba arrastrar el "bajo pueblo", que no era obedecida por él y, lo que era peor, que comenzaba ella misma a *temer* esa alternatividad, al menos, en tanto se manifestaba en robos, asaltos y desacatos. Por eso, el patriciado asumió al bajo pueblo, a lo largo del siglo XIX, nerviosamente, como un *enemigo interno*. Como si estuviera ante una nueva *frontera* colonizadora, y ante una segunda, sorda, doméstica y elusiva *guerra de Arauco*.

Los "rotos" sintieron muy pronto que entre ellos y los temores del patriciado, mediaba un no declarado estado de guerra⁴⁷. Y las "abandonadas" del campo y la ciudad, que compartían todo eso con los mismos rotos, no dudaron en asumir, a su modo, esa misma guerra. La que no fue un conflicto intencionalmente bélico o político, al menos por el lado de los "rotos", sino un conflicto por incompatibilidad de convivencia, donde se enfrentaban la rudeza de la sobrevida contra la elegancia de la opulencia; lo que, a fin de cuentas, era una compleja guerra socio-cultural, de identidades y recursos. Por eso, las "abandonadas" no dudaron en apoyar a los proscritos, proporcionarles ropas y alimentos, 'reducir' sus latrocinios, llevar y traer información táctica, subir a los cerros para verlos, quedarse arriba para ayudar a formar nidos de bandidaje y, donde fuera, en la intemperie que fuera, no dejaron de alimentar a sus múltiples hijos con la salsa picante de esa misma acosada, digna y atrevida cultura popular.

Por todo ello, la mujer de bajo pueblo, aunque rara vez tuvo cónyuge residente, *no* vivió en la deprimente soledad del "hombre ausente". Por el contrario: los hombres fueron omnipresentes en su vida, bajo múltiples

46 Hay abundante literatura sobre los desacatos peonales. Ver, entre otros: Julio Pinto Vallejos: *Trabajos y rebeldías en la pampa salitrera* (Santiago, 1998. U. de Santiago), sobre todo capítulo III; Leonardo León et al.: *Araucanía, la frontera mestiza, siglo XIX* (Santiago, 2003. Ediciones DOM), capítulo IV; Jorge Pinto: "Tras la huella de los paraísos artificiales", en *Proposiciones* N° 20 (Santiago, 1991. SUR) y de Ignacio Ayala: "Criminalidad social y autonomía del peonaje urbano. Santiago y Valparaíso, 1900-1907 (Tesis de Licenciatura en Historia. Santiago, 2008. Universidad de Chile).

47 Este tema está desarrollado en Gabriel Salazar: "La rebelión social del peonaje", loc.cit.

condiciones y contratos: como ‘recogidos’, clientes, amancebados, camaradas, viajeros, bandidos y combatientes. Y no fue ella, con respecto a esos hombres, ni una sacrificada ‘dueña de casa’, ni la ‘sirvienta de puertas adentro’, ni la mera prostituta de sus instintos, sino la *socia o compañera* que, al abrir su maternidad social a todo lo ancho de la soledad, permitió formar ese ‘hogar abierto’ sin el cual difícilmente el bajo pueblo hubiera podido encontrarse, cálidamente, consigo mismo, ni forjar esa cultura pentecostal que lo lanzó de vuelta a las ciudades como una masa social “alzada e insolente” que, por eso mismo, después de 1900, pudo pasar de su condición pasiva de “enemigo interno” (carne de cañón) a la condición ciudadana de ‘interlocutor insoslayable’ de la historia nacional⁴⁸.

Encarnaciones concretas de la mujer pública de los primeros dos tercios del siglo XIX –cuya ‘dignificación’ general se ha tipificado en los párrafos anteriores– fueron, entre otras, las llamadas “pulperas”, sus primas carnales las “bodegoneras” y, sobre todo, las “chinganeras”.

48 Durante la guerrilla peonal desatada por los hermanos Pincheira, a lo largo del período de bandidaje rural, y en diversos motines urbanos, las mujeres pobres fueron activas colaboradoras de los rebeldes, dando hospedaje, llevando y trayendo información, pernoctando en los nidos y campamentos de los cerros, etc. G.Salazar: “La rebelión social del peonaje...”, loc. cit.

LAS PULPERAS

El Rey de España, cristiano como era, tuvo siempre una preocupación general por los pobres (a quienes les dio “privilegios para litigar, superiores a los ricos”) y por las mujeres abandonadas, inválidas y viudas en particular. Es decir, tendió a ‘privilegiar’ a las mujeres que no tenían o ya no podían tener el apoyo proveedor de un cónyuge, sobre todo si éste había sido soldado. En este sentido, ser declaradas “pobres de solemnidad”, les implicaba a las mujeres del bajo pueblo adquirir un rango público oficial, que las autorizaba a litigar, pedir limosna formalmente, trabajar las maritatas mineras sin ser molestadas por lo grandes mineros e, incluso, abrir y administrar “pulperías” sin pagar las patentes respectivas. La legislación social del Rey, movida por razones de caridad, tendió, por un lado, a proteger a las mujeres abandonadas, pero, por otro, a institucionalizar su rango de mujeres *públicas*⁴⁹.

De este modo, al amparo de esa política, aparecieron en Chile innumerables “pulperías del Rey”, administradas por viudas. La autorización respectiva formalizaba la inserción gerencial de la mujer en un tipo de establecimiento que, sin embargo, concentraba la crítica moral del patriciado. Se trataba, en su origen, de una “caridad imperial”, que se convertía, en los hechos, en la oficialización de las *funciones públicas* de las mujeres pobres. Fue por eso que, a la larga, toda mujer pobre consideró *normal* abrir una pulpería por cuenta propia, o administrar una ajena, y vivir de eso. Al hacerlo sabían que tal actividad implicaba vender alimentos y bebidas alcohólicas a todo hombre y mujer que “escogiese entrar” y festejar, hasta las últimas consecuencias, el encuentro entre todos ellos (y ellas) cantando, bailando, embriagándose, amándose y agredándose. A la vista de tales ‘festejos’ –y de los conflictos que estallaron entre las mismas pulperas– la caridad imperial del Rey fue, a menudo, ‘complementada’ con la represión moral y policíaca que las autoridades criollas desencadenaron sobre las pulperas.

En Chile, durante la segunda mitad del siglo XVIII, la concesión de pulperías a las “viudas y señoras pobres” parecía ser ya una práctica consolidada, como lo revela el siguiente texto de José Toribio Medina:

49 Es de interés revisar la legislación contenida en la *Novísima Recopilación* y en la *Recopilación de Leyes de las Indias* en relación al trato de los pobres y las mujeres pobres en particular. La tendencia general fue protegerlas, dentro de su misma condición. Sobre la concesión de maritatas mineras a las viudas, Gabriel Salazar: *Labradores, peones y proletarios...*, op.cit. pp. 181-184.

“Desde que en Valparaíso se estableció la Administración de Reales Derechos, se señaló cierto número de pulperías de merced para viudas y señoras pobres, a quines el Gobierno tuviese a bien concederles que pudiesen expender licores y comestibles, sin que fuese necesario que pagasen la cantidad anual que por razón de derechos de alcabala cubrían los demás establecimientos de ese género. Esta disposición a favor de las viudas pobres tuvo su razón de ser en que siendo el ramo de pulperías el único de que las mujeres pudiesen valerse para su subsistencia y la de una familia numerosa... El monarca pretendía en muchos casos pagar así la deuda...”⁵⁰.

Es notablemente sintomático que el monarca, las autoridades coloniales y el propio José Toribio Medina hayan considerado que, para las mujeres ‘públicas’ (caso notorio de las abandonadas) la “única” actividad adecuada para la subsistencia de ellas y su numerosa familia era administrar un tipo de establecimiento al cual asistía toda clase de hombres, a objeto de comer, beber y divertirse. La pulpería, como tal, se asemejaba a la *public house* inglesa (“pub”), sólo que, mientras ésta era regida por hombres, la pulpería lo era por mujeres pobres. Sin duda, la ‘caridad’ del monarca les ofrecía un entretenido medio de subsistencia, pero sobre la base de formalizar y remachar su vilipendiado rango de *mujeres públicas*. No es de extrañar que las pulperas se vieran de inmediato envueltas en relaciones, rumores, riñas y escándalos de alto contenido sexual. Es por ello que se vio obligada a “litigar” en Valparaíso, María del Tránsito Concha, en 1808:

“Paresco y digo que hallándome allí dedicada a adquirir mi sustento que me es preciso negociar por mi misma en una pulpería que administro, pues la notoria ausencia de mi marido me ha reducido a ese extremo... Para sostenerme he tomado el arbitrio de asistir de comida y lavado a uno u otro entrante que llega a él... Juana Ramos, que igualmente tiene el ejercicio de pulpería... no tuvo embarazo en sindicarme a presencia de mucha gentes... que, por lo servicios personales que le presto de lavado y cocina... a un comerciante nombrado don Gregorio García... ha tenido valor de atribuirme ilícita correspondencia...”⁵¹.

Desde mediados del siglo XVIII, las pulperías estuvieron bajo sistemática sospecha y vigilancia policial y judicial. Y razones había para ello. Cayetano Eyzaguirre, por ejemplo, un labrador de Chillán, entró en diciembre de 1810 a la pulpería de Manuela Silva, que estaba en la calle San Diego Nuevo. Declaró que “la halló llena de gente, que estaban cantando, tomando, y entre ellas algunas mujeres... Que entraron de merendar empanadas, que estaban haciendo fuera de la puerta. Que el declarante pidió medio real de punchi que lo tomó con tres de los circundantes”. En algún momento, un panadero quebró un vaso y se produjo un altercado. Según algunos testigos, Eyzaguirre tenía un cuchillo, que, en la trifulca, terminó clavado en el corazón de María Vergara, que cayó al suelo, donde se desangró y murió. El chillanejo terminó en la cárcel, mientras la autoridad procuraba cerrar la pulpería⁵².

50 José Toribio Medina: *Cosas de la colonia. Apuntes para la crónica del siglo XVIII en Chile* (Santiago, 1952. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina), pp. 8-9.

51 Citado por Leyla Flores en “Mujeres de bajo pueblo: la experiencia de las pulperías en Santiago, Valparaíso y el Norte Chico (1750-1830)”, en *Dimensión histórica de Chile* N° 13-14 (Santiago, 1998. UMCE), p. 22.

52 *Ibidem*, pp. 26-27.

Como lo indica el ejemplo anterior, la atmósfera de las pulperías se tornaba a menudo violenta. Las pulperas necesariamente tuvieron que aprender a manejar esa violencia, razón por la que ellas mismas terminaban, a veces, golpeando a sus parroquianos (o asesinándolos, como fue el caso de la pulpera María del Carmen Julio, quien, con su pareja, asesinaron en 1783 a Teresa Gómez, simplemente porque ésta compró vino en otra pulpería)⁵³. La violencia se hizo entonces habitual, sobre todo, por los excesos alcohólicos de los parroquianos. Esa misma violencia, que escandalizó al patriciado, resaltó y magnificó la presencia y responsabilidad pública de las pulperas, cuyas acciones y reacciones adquirieron ribetes de leyenda negra. El Alcalde de Santiago informaba en 1763 que:

“entró a una pulpería de la calle San Pablo, donde encontró un día de fiesta... una porción de gente, todos borrachos y durmiendo entre ellos varias mujeres también ebrias y revueltos entre todos. Habiendo en aquel tiempo también experimentado que rara era la pulpera que no tuviese su cancel o tapadera de alguna cosa tras el mostrador, donde encontró en algunas ocasiones mujeres y hombres en ofensa a Dios y la pulpera afuera vendiendo a otros”⁵⁴.

Los jueces, los oidores y el patriciado en general, ante tan repetidas “ofensas a Dios”, virtualmente, declararon la guerra a las pulperas, pero se hallaron con una resistencia cerrada, no sólo de ellas, sino también de su rotatorio séquito de parroquianos. En este sentido, los archivos abundan en casos de desacato abierto e insultos contra las autoridades. Cabe citar lo que le ocurrió en 1796 al Juez de Santiago cuando mandó arrestar a Narcisa Rojas y sus hijas, que administraban con escándalo una pulpería en el barrio sur de la capital. Al intentar apresarlas, ellas se resistieron tenazmente, gritando que nunca obedecerían a los jueces. “Sin embargo –informó el Juez– mandé al ordenanza por segunda vez, y le respondieron lo mismo”. Hubo un tercer requerimiento, pero ellas de nuevo se negaron “dando las mismas disculpas anteriores, revueltas con otras desvergüenzas”. Indignado, el Juez decidió organizar un verdadero operativo militar e ir en persona, montado en su brioso alazán, chicote en mano y rodeado de soldados, a detenerlas y llevarlas amarradas a la cárcel:

“Ni aun por éstas fue posible hacerles obedecer, por lo contrario, más se envalentonaron, hasta que me he visto precisado a amenazarlas con el chicote del caballo y pegarle a una que me tiró una manotada arrancándome la pechera de la camisa; saliendo todas ellas para la calle, porque les dije a los soldados las amarrasen y las llevasen a la cárcel, lo que no se pudo conseguir, porque corriendo unas más que los potros y saltando otras por cercos más que las cabras se desaparecieron todas, sin poder por más diligencias que se han hecho conseguir el fin que se pretende”⁵⁵.

Cabe señalar que la bizarra acción de desacato de Narcisa Rojas y sus hijas contra la Justicia no era muy diferente de la que ellas debían emplear en su propio negocio para ‘disciplinar’ a los peligrosos rotos

53 Archivo Nacional, Capitanía General de Chile, vol. 2517, fs. 124 a 129 v. Santiago, 1783. Documento proporcionado gentilmente por la historiadora Leyla Flores.

54 Citado por L. Flores, en loc.cit., p. 29.

55 Archivo de Real Audiencia, vol. 1764, fs. 1-20 v., 1796. Gentileza de Leyla Flores.

que intentaban, de un modo u otro, abusar de ellas. Es que habían crecido y sido educadas para el abuso, viniere de donde viniere. Por eso, los archivos dan cuenta abundante de la bizarría femenina de estas y de otras mujeres públicas. Por regla general, tal bizarría, en los informes oficiales, quedó tapada por el lenguaje denigrativo de los informantes, en el que primó, siempre, el disgusto moral y la sensación de escándalo. Este mismo tono reaparece en el lenguaje de algunos historiadores. Véase el siguiente texto:

“Las pulperías eran en casi su totalidad regentadas por mujeres de la hez del pueblo: zambas, indias y mulatas, que, con el fin de favorecer la venta, cuando no motivaban de por sí el concurso de hombres, los disgustos y embriagueces y pendencias consiguientes, invitaban a sus conocidos a que fuesen allí a dar animación al concurso, llegándose, después de todo, con menosprecio de la moral pública y sin ningún temor de Dios... a extremos sumamente vergonzosos; siendo ya corriente que tras del mostrador se escondiese un cancel o tapadera, donde se encontraban siempre durmiendo revueltos, como bárbaros, hombres y mujeres que apenas se habían conocido allí. En una palabra, la prostitución había trasladado entonces en Santiago sus reales, de una manera disimulada, en las pulperías”⁵⁶.

Es evidente, pues, que el delicado recato que aureolaba –y acosaba– a las mujeres patricias, no florecía en la atmósfera de las pulperías ni bajo la caridad social del Rey; en especial, en todo lo relativo al sexo (que se asociaba a la falta de “temor de Dios”).

La bizarría de las pulperas no se correlacionaba, ciertamente, con el temor a Dios. Ni con el temor a los jueces y los soldados (porque éstos, y tal vez aquéllos, eran también sus ‘parroquianos’). Y no atendía en absoluto a la picazón moral que tal conducta provocaba en las meninges patricias. Más bien, la conducta bizarra brotaba en directo de la ancha *camaradería* popular –‘en-cama-rarse’ es algo propio de los que deben dormir juntos a la intemperie– y de la dignidad que surgía con no poca fuerza de su modo *desafiante* de vivir. Pues debe considerarse que, tácitamente, existía una guerra no declarada entre patricios y plebeyos. Una guerra incómoda, por cohabitación de desiguales. Una batalla sorda, donde se luchaba con golpes represivos (“ordenanzas”) y contragolpes identitarios (“delictuales”)⁵⁷. Si esa lucha era ‘política’ (en el sentido convencional del término) o no, poco importa, si era *real*. Si, en cierto modo, se trataba de una pre-lucha de clases. Si ambos bandos estaban jugándose en serio, si no por un proyecto histórico conjunto o separado, al menos por sus contrapuestos modos de vida. Y las pulperas en esa lucha eran, sin duda, combatientes de alta perseverancia.

56 José Toribio Medina, op.cit., pp. 88-90.

57 Un aspecto de esta guerra en Leonardo León: “Elite y bajo pueblo durante el período colonial: la guerra contra las pulperas en Santiago de Chile, 1763”, en Osvaldo Silva (Ed.): *Historia de las mentalidades. Homenaje a Georges Duby* (Santiago, 2000. Universidad de Chile), pp. 93-114.

LAS BODEGONERAS

Las “bodegoneras”, por su parte, no administraban concesiones graciosas del Rey, sino bodegones privados, pertenecientes por lo común a grandes hacendados (que vendían allí los “frutos del país”) o a grandes mercaderes (que allí comerciaban los “géneros de Castilla” importados de España, la chancaca que traían del Perú, y la yerba mate del Río de la Plata). Naturalmente, en esos bodegones, lo mismo que en las pulperías, se vendía, se comía, se bebía y se ‘socializaba’. Al principio, los bodegones constituyeron una suerte de club social al que concurría con asiduidad la sección masculina del alto y del bajo patriciado, para comer jamones importados, beber licores extranjeros y jugar truco (una especie de billar) o mallilla (juego de cartas), corrillo alegre y poderoso (“pelucón y filarmónico”) que daba lugar a la formación de un ruedo de “mirones” que, más que interesarse en los juegos, estaban a la expectativa de engullirse las sobras y las migajas. Se decía que tales mirones eran como los pollitos que recogían del suelo su comida canturreando “pío-pío”, de cuyo mismo plumaje habrían sido también los políticos demócrata-liberales motejados de “pipiolos”⁵⁸.

Durante la alta colonia, los bodegones habían sido administrados por las señoras de los mercaderes-hacendados (razón por la que se concentraban allí los distintos estratos del patriciado), pero desde que el dinero, el recogimiento y la elegancia hicieron presa de la feminidad patricia –sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII–, se las alejó de su administración, por no ser ese un ambiente congruente con el ‘recogimiento’, y se la entregó a cambio a las mujeres del bajo pueblo, que recibieron un salario por tal servicio público. De más está decir que las nuevas administradoras no demoraron en ajustar el ambiente social de los bodegones al formato *liberal* de las pulperías. Y fue la razón por la cual, con el correr del tiempo, estos establecimientos quedaron sometidos a las mismas ordenanzas represivas que aquéllas⁵⁹.

58 Ver de Benjamín Vicuña Mackenna: *Historia crítica y social...*, op.cit., tomo II, p. 427.

59 L.León, “Elite y bajo pueblo...”, loc.cit., p. 96.

LAS CHINGANERAS

Y se hizo común pensar que, si el Rey concedía por gracia pulperías a las viudas, y si los patriarcas contrataban mujeres plebeyas para administrar sus bodegones, nada podía impedir que las “abandonadas”, por sí y ante sí, convirtieran sus ranchos en un nuevo tipo de pulpería o bodegón (sin ataduras al sistema patriarcal): el mismo que vino a denominarse, genéricamente, “chingana”. Las “pulperías del Rey” habían aparecido a mediados del siglo XVII, los “bodegones” patricios a comienzos del siglo XVIII, y las “chinganas” plebeyas, como cuadro sociológico inconfundible del paisaje suburbano, desde comienzos del XIX. Éstas, a diferencia de sus antecesoras, tuvieron una vida histórica más larga y, al mismo tiempo, de mayor celebridad. Las pulperías, como se sabe, se convirtieron, durante el siglo XIX, en tiendas mercantiles dominadas por los patrones (de hacienda u oficina salitrera), donde se expendió a los peones y trabajadores todo lo necesario para vivir –menos licor–, pero a un precio tal, que aquéllos terminaron endeudados y, por lo mismo, amarrados ‘de por vida’ a la empresa patronal⁶⁰, adquiriendo pues, un carácter proto-esclavista.

Los bodegones, por su lado, perdieron relevancia desde más o menos 1840; es decir, desde que los europeos (ingleses, principalmente) introdujeron la práctica de vender sus mercancías en establecimientos especializados (*shops, stores*) definitivamente públicos, separados de la casa residencial (los bodegones, ubicados por lo común a un costado del zaguán de las casas solariegas, eran, en rigor, semi-públicos). Al multiplicar los *shops* en una misma área urbana, los extranjeros decantaron con nitidez el “Barrio del Comercio” (o sea: la *city*). Y fue hacia la *city* donde dirigieron sus pasos, su liberación y su elegancia las damas “cachet-et-ton-as”. Por lo mismo, la *city* excluyó, por ‘clase’, a la clientela plebeya. Pero al irse desgajando la sociabilidad popular del centro de la ciudad, los arrabales se fueron hinchando y atiborrando, convirtiéndose en un nutritivo caldo de cultivo para la proliferación incontenible de las “chinganas”, que allí, entre 1810 y 1870, tuvieron un vivísimo apogeo, alcanzando un notorio éxito cultural, social e, incluso, económico. Fue la edad de oro del ‘bajo fondo’.

⁶⁰ El sistema de reembolsarse el salario por la vía de endeudar en exceso al trabajador en la pulpería o almacén de la empresa se denominó, a fines del siglo XIX, truck-system. “Es un medio cómodo y seguro de reembolsarse, sin necesidad de numerario, de los salarios pagados a los obreros”. En Cámara de Diputados (Ed.): *Comisión Parlamentaria encargada de estudiar las necesidades de las provincias de Tarapacá y Antofagasta* (Santiago, 1913. Zig-Zag), pp. 208-214.

“La capital –escribió José Zapiola– se cubrió de chinganas, y en la Alameda, desde San Diego hasta San Lázaro, y en la calle de Duarte, en sus dos primeras cuadras, era rara la casa que no tuviera este destino. Algunos maliciosos de entonces, queriendo hacer de don Diego Portales un Maquiavelo de Chingana, le atribuyeron el propósito de fomentarlas... Las había en gran número y en todos los barrios... Advertiremos de paso que allí no escaseaba la gente de tono”⁶¹.

Ese apogeo, sin embargo, coincidió con el colapso económico y social del campesinado, del pirquineraje (mineros populares) y del propio artesanado, crisis que se agravó por la intensa actividad bélica del período (guerras de la independencia, “guerra a muerte”, guerras civiles, guerra contra España y guerras contra Perú y Bolivia), todo lo cual aumentó de modo exponencial la cantidad de hombres que tuvo que “echarse al camino” en condición de peón-gañán para buscar empleo en el horizonte o escapar de las acosantes levas militares y policiales⁶². Si, por todo eso, grandes masas de jóvenes peones tuvieron que vivir en los caminos convertidos en vagabundos (“rotos”), por la misma razón grandes masas de mujeres quedaron abandonadas, con escasas posibilidades de casarse o de formar familia ‘normal’. Las “abandonadas” recurrieron entonces a lo que el Rey y luego el mismo patriciado ya habían instaurado en el espacio público como una práctica permitida: la administración de ‘pulperías’. Sólo que, esta vez, ellas lo harían, tozudamente, por iniciativa propia, razón por la que no se habló ya de pulpería o bodegón, sino de “chingana”. Y fue en éstas –en compañía de todos los transeúntes que “escogían entrar” o ‘recogerse’ allí– donde ellas forjaron y desplegaron un *arte* propio de seducción y dignificación, basado, no en la elegancia –por supuesto– sino en la espontaneidad, la liberalidad y la hospitalidad. O sea, en la dignidad más transparente y menos mentirosa de su desnudez. Como correspondía a su remachado rango de mujer pública⁶³.

En rigor, la “chingana” no era sino el conjunto de *actividades de subsistencia* que una o varias mujeres abandonadas –por sí solas o “en consorcio”– realizaban en el ancho campo de la sociabilidad popular. Por eso, más importante que la chingana como lugar o institución (negocio patentado) era la mujer que la regentaba en tanto que ‘gestora’, pues su actividad chinganesca no la realizaba en un mismo lugar (aunque de preferencia operaba en su rancho) sino dondequiera que ella pudiera instalarse, fuera o dentro de la ciudad. Pues la subsistencia de una mujer pública dependía de su nomadismo urbano.

La historia de una chinganera típica era más o menos así: al quedar abandonada, solicitaba a los Cabildos o a las Gobernaciones –desde 1813 en adelante– una “merced de sitio” (o sea, cesión gratuita o arriendo barato de una huerta de un cuarto o media cuadra de terreno) dentro de lo que habían sido los “ejidos de la ciudad” o “demasías de Cabildo” (o sea, tierras comunales en torno al poblado). La petición la justificaba diciendo

61 José Zapiola: *Recuerdos de 30 años* (Santiago, 1945. Zig-Zag), pp. 81-83. Negritas en el original.

62 G.Salazar: *Labradores, peones y proletarios...*, op.cit.; también: *Mercaderes, empresarios y capitalistas* (Chile, siglo XIX) (Santiago, 2008. Ed. Sudamericana), cap. IV (en edición).

63 Los reyes de España, si bien protegieron a las viudas por medio de consolidar su rango de mujer pública, por otro lado las *desnudaron* aun más, precisamente por ser mujeres públicas. Una ley de Felipe II, dictada en 1575, decía: “Las mugeres que públicamente son malas de sus personas... no puedan traer ni traigan escapularios ni otros hábitos ningunos de Religión, so pena que pierdan el escapulario... y mas el manto y la primera ropa, basquiña o saya que debaxo del hábito traxeren... mandamos que las tales mugeres no lleven a las Iglesias ni lugares sagrados almohada, coxin, alhombra ni tapete, so pena que lo hayan perdido y pierdan”, en *Novísima Recopilación...*, op.cit., tomo IV, p. 421.

que el sitio era para subsistir ella y sus “cargas de niños”, a cuyo efecto necesitaba plantar árboles frutales, viñas y chacra, como también “levantar un ranchito” para vivir. Las autoridades en general concedieron esos sitios, por lo menos hasta 1845, es decir, hasta cuando se inició la fiebre patricia por arrendar y especular con sitios urbanos. El gran número de “*abandonadas*” que se arranchó de ese modo en los suburbios determinó que los mismos tuvieran una población femenina notablemente más numerosa que la masculina. Así, entre 1825 y 1850, los arrabales de las ciudades principales, decididamente, se feminizaron. Y desde entonces las ciudades vieron surgir, en su perímetro exterior, un cinturón de floridos huertos y espumantes viñas que, con el correr del tiempo, se denominaron “quintas de recreo”. Por eso, una chinganera típica tenía *sitio y rancho*, y si bien no era considerada ciudadana para los efectos cívicos –era mujer y no pagaba diezmo ni catastro–, lo era, y en modo soberano, en las redes de la sociabilidad y la cultura populares. Pues allí, como se dijo, ella tejía, cocinaba, fabricaba “ponchis” de diversas clases y recibía (“aposentaba”) parroquianos y viajeros de toda índole. De ese modo, la “merced de sitio” se convirtió, con el tiempo, en una pulpería de intensa hospitalidad maternal y subido carácter folklórico. Allí se comía, bebía, cantaba y se hacía el amor –al parecer, con menos embrutecimiento que en las “pulperías del Rey”, pero con mayor condimento cultural identitario– desenfadada y liberalmente. Configuraba, en realidad, un cuadro dionisiaco, de colores fuertes, que contrastaba notoriamente con la palidez colonial de los estrados patricios (la de los años 1820, sobre todo), con tanta mayor nitidez, cuanto que en Chile no se había permitido, a ningún nivel, el desarrollo de carnavales colectivos. No había escenarios intermedios. Eso determinó que el patriciado no sólo saliera a la calle –al Almendral, a la calle de Duarte o a la Pampilla– para girar y girar en torno al eje chisporroteante de las chinganas (en coches “tapados” por cortinillas de corredera, tirados por airosos caballos y flanqueados por cocheros de librea) para pizpar y observar desde lejos (“vichiar”) las desinhibidas diversiones populares, sino también para deslizarse al interior de ese cuadro para –se dice– tamborilear una cueca o dos (fue el caso de próceres patricios como Diego Portales y Andrés Bello, entre muchos otros)⁶⁴.

Pero la chinganera, como se dijo, no sólo operaba en su rancho, pues en cada fiesta popular permitida y en cada festividad oficial masiva, ella iba hasta el lugar respectivo (por ejemplo, a la Pampilla) e instalaba allí una “ramada” (la ramada femenina operaba como una cocinería urbana portátil, a diferencia de la “ramada de matanza” de los vaqueros, que se clavaba a campo traviesa). Por eso, un gran número de ellas aparecía en torno a los “juegos de chueca” (que duraban casi una semana) y en las “corridas de a caballo” (que duraban otro tanto), entusiastas torneos inter-barriales o inter-pueblos que requerían de grandes canchas y explanadas (“arenales”) porque a ellos concurrían miles de personas de toda condición social⁶⁵. Allí emplazadas, las chinganeras no sólo vendían bebidas y comestibles, sino que también organizaban equipos femeninos para jugar aguerridos lances de chueca (lo que hacían desnudas de la cintura hacia arriba), apostaban a los caballos, bailaban frenéticamente “las danzas lascivas traídas de Africa por los negros *bozales*” (Vicuña Mackenna) y hacían el amor en los “canceles o tapaderas” que apenas se disimulaban bajo el mostrador de sus ramadas. Pues no había fiesta popular sin frenesí, sin comida, chicha, vino, sin competencias, sin sociabilidad exacerbada y sin sexo. Y ellas –y sólo ellas– sabían administrar y vivir a pleni-

64 Graham, op.cit., pp. 105-106.

65 Eugenio Pereira Salas: *Juegos y alegrías...*, op.cit., pp. 125-138. También B. Vicuña Mackenna: *Historia crítica y social...*, tomo II, p. 430.

tud todo eso con naturalidad, camaradería y hospitalidad. Sin el menor temor de Dios y con un ampliado ‘arte’ maternal. Por lo tanto, por ser parte del alma sanguínea del bajo pueblo, la chingana aparecía en todas partes. Omnipresente. Y ningún bando o prohibición, de edil, alcalde, intendente u obispo purpurado pudo detener su expansión. De este modo, hacia 1850, si bien algunos patricios se lamentaban de que en Lima había una artera sociedad femenina “tapada” que lo dominaba todo, los “rotos” se felicitaban en masa de que en Chile existiera una mujer chinganera absolutamente descubierta, que los cobijaba a todos.

Bajo tal maternidad nació y se crió la cocina chilena, la música chilena, la chicha y los bailes chilenos, las leyendas nacionales, el típico “roto” chileno. Y a ‘recogerse’ allí caminaron desde todas partes –como en peregrinaje ritual– las costumbres de los campos, los derroteros de las minas, las leyendas de bandidos, los combates del pueblo mapuche, las hazañas de los guerrilleros; o sea, *toda* la memoria acumulada bajo los atropellos de la conquista, la colonización y los patriciados, dejando en todas partes un reguero cultural autóctono diametralmente opuesto a la civilización que se exhibía en los salones del patriciado. Era el Chile de abajo, opuesto al Chile de arriba, y dos grandes mujeres: la reina de las chinganas y la reina de los salones. La primera, solicitada por la gran masa de rotos vagabundos que, sedientos, buscaban a tientas el licor embriagador de *recogerse identitariamente* en torno a una mujer. La segunda, reconocida y admirada por una clase mercantil que necesitaba, al mirarse al espejo, *verse igual* que sus antepasados y sus mentores europeos.

A mediados del siglo XIX, en comparación con la mujer patricia, la liberación femenina era en la chingana, una tumultuosa realidad; en los salones, por el contrario –pese a todo–, era todavía una tarea pendiente, alambicada y lenta. Pero la culminación de la chingana como liberación femenina estaba amenazada, por su mismo éxito y por el acecho de sus enemigos de siempre (los vigilantes de la moral de otros):

“Por las noches la plebe más soez y baja se entrega a la bebida de todos los licores... mezclándose el uno y el otro sexo en unas covachas o cuartos a manera de jaulas en que se desenfrenan de tal modo, que cada sitio de éstos viene a ser un pequeño lupanar, donde reina la disolución y deshonestidad de obras y palabras, de forma que para corregir en parte este desorden se hace indispensable que los alcaldes, la tropa y todos los ministros de justicia velen y usen de la fuerza, porque esta casta de gentes no entiende otra voz... ni otro idioma que el de la violencia, de que es preciso valerse para despojarlos y hacerlos ir a sus casas... jamás olvidan sus perversas costumbres”⁶⁶.

Como se sabe, la campaña eclesiástica contra los juegos de chueca y las corridas de toros tuvo éxito –con lo cual se logró abortar el desarrollo del carnaval popular–, pero la represión a las ramadas y chinganas *no*, pese a las reiteradas operaciones policiales que el patriciado descargó contra ellas. Si cerraban dos o tres, se estaban abriendo, al mismo tiempo, cuatro o cinco, puesto que, por efecto de la crisis social, tanto sus clientes como sus gestoras continuaron multiplicándose sin cesar, con insobornable fe y envidiable lealtad. A mediados de siglo, Santiago, Valparaíso y Concepción estaban literalmente invadidas de chinganas⁶⁷. Es

66 Informe del Oidor Ballesteros, citado por B.Vicuña Mackenna en: *Historia crítica y social...*, op.cit., tomo II, pp. 430-431, Nota N° 1.

67 José Zapiola y todos los relatos de los viajeros extranjeros concuerdan en ello.

que, mientras más rígido era el control moral en las capas altas de la sociedad, más “gente de tono” procuraba reencontrarse a sí misma bajando al ambiente desenfadado de las chinganas. Por eso, adivinando que allí había un negocio lucrativo, numerosos “emprendedores” de clase media decidieron establecer chinganas más formales (“fondas”), para captar la clientela de las clases cultas y distinguidas. Las autoridades, viendo eso, comenzaron a cobrarles patentes y a aumentar la categoría de las mismas. Así, poco a poco, al cambiarse las chinganas por las “fondas”, fueron desapareciendo las arpas y las vihuelas, el *quindao* y el chacolí, la cazuela y el chanco, y entrando con fuerza el piano, el brandy, el cognac, los jamones importados, el chocolate, el café y, también, las mesas de billar. Y así se llegó al reinado de las cafeterías y las “quintas de recreo” que reemplazaron, a fines de siglo, a sus célebres predecesoras⁶⁹. Y hacia 1900, los selectos ‘clubes privados’ se instalaron por encima de todo⁷⁰. En el camino fueron quedando, moribundos, los despojos de las ‘instituciones’ auténticamente populares de sociabilidad y diversión. Porque los “rotos” y los peones-gañanes *no fueron admitidos*, ni en los cafés (excepto en los “cafés chinos”), ni en las fondas o quintas de recreo, ni mucho menos en los clubes privados.

Había ocurrido una metamorfosis cultural y social en las capas altas e intermedias de la sociedad, como resultado de la fuerte europeización experimentada en Chile durante la segunda mitad del siglo XIX, y que dejó al bajo pueblo *sin* sus magmáticos crisoles de identidad social y cultural. Ya sin chinganas que energizaran su poder autóctono, a la clase popular del cambio de siglo (primer centenario), al ver su horizonte cultural bloqueado, no le quedó otro camino que aventurarse críticamente en la incómoda *subordinación progresiva* a la modernidad imperante.

Por eso, hacia 1870, aproximadamente, las mujeres plebeyas se encontraron ante un dilema crucial: si querían incrementar su dignificación social, ya no podían hacerlo a través de la pulperías del Rey o las chinganas de autogestión, sino a través de alguna proletarización salarial *dentro* del sistema económico moderno, o en su defecto, a través del ‘bajo fondo’ que crecía bajo los pies de la modernización, cuyo centro gravitacional era, lisa y llanamente, la *prostitución*. Es decir, tenían que optar entre dos formas de vender y comercializar subordinadamente su identidad, su capacidad y su ‘arte’. A diferencia de esto, la chinganera típica, si bien se había desnudado y vuelto ‘pública’ compartiendo ese arte, lo había hecho siempre en forma autogestionada, y fue por esto mismo que pudo *matriciar* también el desenvolvimiento identitario de los “rotos”. Después de 1870, sin embargo, la mujer de bajo pueblo se enfrentó al desafío de tener que gestionar una segunda dignificación; esta vez, en condiciones de *adaptación* e incluso de subordinación. Pues, ahora, su ‘arte’ debería ejecutarse dentro de un contexto ajeno, distinto, que ya no iba a ser sólo el cálido fogón comunitario de su propia *clase*, sino también el estructurado e inamistoso ‘espacio público’ dominado por la Ley, el Estado y el Capital.

69 Sobre el apogeo y la agonía de las “quintas de recreo”, ver el video-documental de C.Castillo, E.Nahuelhual & C.Ruiz: *La Quinta y me voy* (Santiago, 2007).

70 Una descripción gráfica de estos clubes en Luis Navarro & Co.Ltd.(Eds.): *Álbum del Club de la Unión* (Santiago, 1925) y *Álbum de los Clubes Sociales de Chile* (Santiago, 1928).