REVISTA CULTURAL DE CRITICA

Nº 1 • Año 1 • Mayo 1990 • $ 800 (IVA incluido)

Estética de las migraciones

Postmodernidad y postdictadura

Mujeres entre culturas

La poética en los subsuelos de la palabra

Hacia una democracia radical

Carlos Casullo
Nelly Richard
Guy Brett
Diamela Eltit
Beatriz Sarlo
Hugo Achugar
Julio Ortega
Adrián Valdés
Carlos Pérez
Eugenia Brito
Néstor García Canclini
José Joaquín Brunner

MUJERES ENTRE CULTURAS

ADRIANA VALDÉS

Adriana Valdés es ensayista y crítico. Ha publicado artículos sobre arte y literatura en revistas chilenas e internacionales.

Lo que sigue recorre partes de las ponencias y del debate de una reunión realizada en la Cepal, en Santiago, entre el 22 y el 24 de noviembre de 1989; reunión sobre el tema de "Las mujeres en la década de los noventa; aspectos culturales de su participación".

MARCO/ INTRODUCCION

A mí me parece que en este tema de la mujer, el papel de las Naciones Unidas fue fundamental. En primer lugar, porque la Organización promovió una imagen de sociedad participativa, igualitaria, democrática, una sociedad en la que todos los miembros tenían un tipo de papel que cumplir. Desempeñó un papel central en lo que podría llamarse la ciudadanización: empujó la reivindicación legal de las mujeres. A partir del año 1975 empezó a desempeñar un papel más importante, de coordinación, y a obligar a poner el tema de la mujer en relación con todos los otros temas de discusión mundial.

Después de casi 20 años de trabajo sobre el tema de la mujer en la Cepal sentimos que hay vacíos en cuanto a la comprensión de muchos de los fenómenos que hemos estado describiendo, observando o analizando. En parte se debe a carencia de información, pero en gran parte también a que no conocemos los significados de la información que estamos recogiendo: y por eso el interés de convocar una reunión en que se traten los aspectos culturales de la participación de la mujer en América Latina y el Caribe (...) Los cambios son tan fuertes que implican, hoy en día, una mayor disociación todavía entre lo que la gente realmente vive y los modelos que sigue sosteniendo como propios.

(Miriam Krawczyk)

CULTURA: UNA NOCION PARA ESTA EPOCA

Hay también otra posibilidad de pensar en la noción de cultura, en una época como ésta, en que cada vez más sentimos "una sensación de que el terreno histórico se mueve bajo nuestros pies", en una época sorprendente en que las categorías del pensamiento se ven sobrepasadas por acontecimientos técnicos, que modifican toda nuestra percepción y nuestra manera de trabajar intelectualmente, y por acontecimientos políticos, que, como los recientes sucesos en Alemania, ponen de manifiesto la caducidad súbita de ciertas oposiciones. (Estas no se resuelven; no se enfrentan; parecían sólidas, pero –en la frase famosa– se disipan en el aire, o se desplazan hacia otros juegos de oposiciones que todavía no se configuran bien). Existe una interconexión antes inimaginable entre las poblaciones mundiales; existe al mismo tiempo una actitud contestataria ante el colonialismo y el eurocentrismo. El concepto de cultura ya no es algo que se pueda hacer extensivo a los pueblos que no participan total e *igualitariamente* de la tradición occidental.

Los conceptos culturales, en el mejor de los casos, pueden ser traducidos; en el peor, impuestos; y ambas operaciones tienen un carácter tanto histórico como político. El problema del poder, de la cultura como un campo de fuerzas en pugna –contradiscursos, sincretismos, apropiaciones, reapropiaciones, hibridez– no puede dejar de plantearse al hablar de la cultura aquí y ahora. Estamos en una época en que la virginidad de las culturas es impensable e imposible. La cultura, aquí y ahora, se ha transformado en el campo de lo híbrido y lo emergente. La autenticidad de la cultura de un pueblo no es ya algo que se conserva (como la virginidad): su autenticidad es algo que se produce, es una criatura que se nutre a la vez de la tradición y del cambio. Su problemática no pasa por adaptarse o no adaptarse a los cambios, porque no tiene alternativa. Su problemática pasa por cómo adaptarse, cómo sacar de su tradición los elementos que le permitan tener ventajas en un contexto ya mundial del que nunca más podrá abstraerse.

En la cultura, así entendida, se produce un campo de fuerzas donde compiten entre sí diversas visiones de lo imaginario colectivo, diversos repertorios de imágenes a partir de las cuales los seres humanos construyen la idea que tienen de sí mismos y de sus agrupaciones (que pueden ser nacionales, de clase, de etnia y de género y, en general, son de todo esto, combinado de las más extrañas maneras)".

(Adriana Valdés)

AMÉRICA LATINA: LO IMAGINARIO-CULTURAL Y EL PODER

La cultura, desde esta perspectiva del imaginario, se entiende como una forma tanto personal como colectiva de inventarse, de irse haciendo, de irse moldeando y armando. (*A form of personal and collective self-fashioning*, dice Clifford). En relación con América Latina, la pregunta es entonces desde dónde se arma uno.

Una metáfora cultural hoy muy generalizada me puede servir para irnos aproximando a una descripción del proceso. Me refiero a la metáfora del imaginario a partir de la descripción famosa de Jacques Lacan sobre la etapa del espejo.

Cada ser humano, en lo que se llama la etapa formativa del espejo, asume una imagen de sí mismo. Esta imagen le permite postular entre sí mismo y los objetos del mundo circundante una serie de equivalencias, semejanzas, identificaciones. Es decir, se fabrica a sí mismo en relación con lo que ve, identificándose, reconociendo o muchas veces rechazando.

Entonces, la idea de lo que uno es se constituye en relación con la idea que uno tiene de los demás, y según la posición que uno ocupa respecto de los demás: la "identidad" (entre comillas) es una construcción "en relación con" y desde una determinada posición. Esto habría que decirlo planteando una oposición entre esta metáfora y la de una identidad "esencial", que uno tendría que "proteger" o que "descubrir", y que sería independiente de las coyunturas en que se manifiesta.

Esta construcción relacional y posicional de la identidad tiene sus problemas: el sujeto se reconoce o se entiende como diferente, siempre en relación con imágenes de otros; existe la paradoja de que hacerse uno mismo, construirse como identidad, es a la vez una relación con lo ajeno. De ajeno –alienus– viene la palabra *alienante*. Esta contradicción no es nada teórica: es una cosa viva en América Latina, a partir de su pasado colonial y hasta ahora, en que su relación con los centros –financieros, culturales, etcétera– mantiene un carácter que se ha llamado dependiente, desde una perspectiva, y subalterno, desde otra. Los sujetos latinoamericanos se han definido a sí mismos desde diversas posiciones de subalternidad, en una imbricación muy entrañable, que no admite oposiciones 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. La mujer construye su identidad al identificarse con el hombre y percibir su diferencia. El latinoamericano construyó su identidad, en la Colonia, al identificarse con el español y percibir su diferencia; ahora, al identificarse con los centros y percibir su periferia.

Este esquema de la definición de identidad lleva a las oposiciones binarias: lo uno se define en relación con lo otro. Las identidades se constituyen por oposición, y en esa constitución entra el elemento de poder social del que hace la definición en su propio discurso. Así, en la Colonia, el conquistador construyó la identidad del amerindio en una relación de oposición con la suya propia. Este tema tampoco es ajeno al de la construcción de la identidad de las mujeres. Así, los hombres han construido la identidad de las mujeres en una relación de oposición. Lo racional/lo emocional; lo fuerte/lo débil; lo claro/lo oscuro, etcétera. En eso, todos los discursos construidos desde una posición dominante son curiosamente parecidos, sean de clase, de etnia o de género.

(Adriana Valdés)

LA CRISIS DE LOS PARADIGMAS

Las mujeres comienzan a surgir como sujetos históricos, a pensar en una posible identidad de género, en un mundo en que el concepto mismo de identidad se ve desafiado, donde todo terreno común se ha vuelto sospechoso (en palabras de Jean Franco). Se ha producido una desconfianza respecto de los grandes esquemas interpretativos, lo que Lyotard llamó los *grands recits*, los *macrorrelatos*, traduce Hugo Achugar desde Uruguay, los *master narratives*, dicen en los Estados Unidos; las historias –los cuentos, las metáforas– que sirvieron durante mucho tiempo como referencia para las explicaciones del mundo. (En este contexto, recordemos, se habla de psicoanálisis, del marxismo, de la modernización).

En América Latina, la cultura dominante ha tenido sus propios "macrorrelatos": el de la conquista, basado en la religión; el del nacionalismo, que cimentó la independencia, y por último el de la modernización. Todos esos cuentos (grandes relatos) y sistemas de organización del poder simbólico y de interpretación, no sólo constituyeron las sociedades sino también fijaron, dentro de ellas, el lugar, en cada caso diferente, pero siempre subalterno, que esas sociedades asignaban a las mujeres. En un estudio muy reciente sobre el género y la representación en México, Jean Franco presenta varias formas diferentes en que las mujeres se relacionaron con la cultura nacional de ese país: es decir, los medios muy diversos con que hicieron ver esa "discordancia sorda" entre su experiencia y las instituciones de la cultura. En ese sentido, las metáforas que explicita son fascinantes, y aquí no puedo hacer sino enunciarlas.

Desde el macrorrelato de la religión, por ejemplo, la escritura provenía de los conventos, y se hacía a instancia de los confesores: las experiencias de las monjas pertenecían a la iglesia, y eran un terreno que cultivar –que cosechar– que podar y a veces que rozar a fuego, porque el fantasma de la herejía y del Santo Oficio acechaba la debilidad y falta de racionalidad consideradas propias de las mujeres. En revancha, se les concedía (aunque también bajo la férula de los confesores y del Santo Oficio) el privilegio del misticismo, para el que se las consideraba especialmente dotadas, por su labilidad emocional. Desde el macrorrelato del nacionalismo, en cambio, la identidad nacional surgió como básicamente masculina, y se basó en una relación más que ambigua con la madre, la Malinche, cómplice del conquistador, la chingada –la agraviada– pero a la vez la traidora, según el célebre texto de Octavio Paz. El análisis de los resquicios por los cuales las mujeres intentaron dejar un testimonio interpretativo distinto de su propia identidad pasa por figuras como las de Antonieta Rivas Mercado y Frida Kahlo, en oposición respectivamente a José Vasconcelos y a Diego Rivera, y por novelistas como Rosario Castellanos y Elena Garro, que con resultados más que ambiguos intentaron incorporar las mujeres a esa epopeya de la identidad nacional. No quisiera extenderme más: lo que hay que retener es, en este caso, que el lugar de las mujeres en esos espacios culturales, en esos campos de pugna por el poder interpretativo, el lugar de las mujeres, digo, no podía ser otro que el resquicio: las maniobras del contradiscurso, de la apropiación, de la reapropiación, de la hibridez.

Si estuviéramos moviéndonos dentro del paradigma de la modernización, estaríamos dirigiéndonos a una racionalidad universal en cuyos planteamientos tendríamos que insertarnos, y ver si coincidimos. Pero el mismo planteamiento del tema mujer y cultura hace que nosotros no podamos insertarnos dentro de los marcos de esa pretendida racionalidad universal, porque esos marcos excluyen, pasan por alto todas las diferencias, todos los antagonismos que sobrepasan el simple análisis de clase en un mundo en que se está luchando para crear una perspectiva más plural en que todos estos antagonismos puedan manifestarse. No se trata de proponer una hegemonía de las mujeres; la demanda de las mujeres no ha sido la hegemonía, sino una pluralidad en la que ellas se manifiesten como uno de los tantos polos de fuerza.

(Adriana Valdés)

EL ACCESO A LA CULTURA: LA VARIABLE DE CLASE

La dueña de casa y la empleada doméstica que ven un mismo programa de televisión y en el mismo lugar hacen de él dos lecturas diferentes, porque su capital simbólico está cruzado por diferencias históricas de acceso a la cultura. "No por ser mujer somos ya todas iguales" reflexiona en Bolivia una entrevistada y es la misma afirmación que hace Domitila en el Congreso de México en 1975, que tiene que ver, a partir de un capital cultural diferente, con una postura política y social para enfrentar el debate sobre la mujer frente a la postura del feminismo en los países desarrollados. Es decir, tratándose de sociedades fuertemente clasistas, las de nuestro continente, la situación de acceso a la cultura es diferente y ella sesga la perspectiva de generalización sobre el tema. *(Ana Pizarro)*

CULTURA LATINOAMERICANA: TRANSCULTURACIÓN

A partir de situaciones de biculturalidad que marcan a sectores importantes del continente, se generan dinámicas de transculturación que, a través de una compleja cadena de procesos producen un brote otro, diferenciado e irreducible a sus culturas de origen. Del mismo modo se opera la apropiación de las culturas centrales, a través de variados procesos de selección, rechazo de elementos, descentramiento, reproducción especular, respuesta creativa. En esa medida y a partir de la situación de pluralidad de tiempos, se generaliza en el continente la existencia simultánea de sistemas, de subsistemas de distinto orden que construyen el espesor cultural específico de él. *(Ana Pizarro)*

En este plano adquiere otra vigencia el tema de la transculturación, del sujeto cuya identidad es "mixta, relacional, inventiva", el sujeto transcultural, en el sentido que en él se da "un proceso transitivo, de paso entre dos culturas". La palabra "transculturación" surgió en los años cuarenta desde América Latina, como alternativa a la palabra "aculturación" propuesta desde América del Norte, para dar cuenta mejor de ese proceso transitivo: implica pérdida parcial, adquisición parcial, pero, sobre todo, *la creación de nuevos fenómenos culturales*. En literatura, el tema fue explorado por Angel Rama, quien cita al respecto palabras de José María Arguedas que vale la pena repetir: "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". (Discurso de recepción del premio Inca Garcilaso de la Vega, 1978). Quisiera subrayar lo de demonio feliz. Me parece una posición maravillosa frente al tema de la transculturación: lo transforma en un tema que no es de duelos, que no es de tema llorón. Lo hace un tema de creatividad, y de maldades, es decir, de astucias. Tiene su propia embriaguez, una cosa orgiástica, de algo que se consume para pasar a otro estado: de un goce al borde de la muerte, pero evitándola, afirmando la vida en el riesgo, y afirmando el carácter demoniaco –en su acepción de genio, de fuerza, de rebeldía, de astucias–, decía.

Al formularse el concepto, se pensaba en el conflicto entre dos culturas. Habría tal vez que ponerlo al día señalando que las oposiciones no se dan en el mundo contemporáneo necesariamente sólo entre dos culturas, sino entre varias; no hay un polo único de atracción, sino varios, una pluripolarización. En este vértigo se construyen y desconstruyen los sujetos culturales. (...)

En relación con el tema de la transculturación, entonces, habría un sueño y una pesadilla. El sueño sería el del "demonio feliz", cuya creatividad y fuerza le permitirían ir asimilando selectivamente, desmontando, utilizando lo que le sirva, de todo cuanto va ingresando al campo cultural; su autenticidad –por llamarla de alguna manera– sería un producto de esta actividad selectiva, crítica, trastocadora. La pesadilla, en cambio, sería exiliarse para siempre en las fantasías de los otros, transformar el propio imaginario en un lugar totalmente arrasado por el imaginario de otros centros. La hegemonía ejercida sobre la dimensión de lo imaginario puede hacer de nuestras conciencias repertorios de lugares comunes, de carácter más bien transnacional. Esa es la pesadilla. *(Adriana Valdés)*

MAS CITAS

Puede considerarse que los procesos de desigualdad-discriminación-violencia no son en rigor invisibles sino que están invibilizados; *es decir que los aspectos de la subordinación de género: discriminaciones, exclusiones, descalificaciones, violentamientos –sean de una forma de trabajo o de una manera de sentir, pensar, obrar–, se encuentran naturalizados. Los procedimientos a través de los cuales se efectiviza este circuito desde distintos lugares e instituciones sociales aparecen como no visibles, en tanto se construye un consenso por medio del cual lo que ha producido la cultura es atribuido a la naturaleza; por supuesto, al mismo tiempo queda sin registro la práctica violenta que lo vuelve posible.*

(Eva Giberti, citada por Ana Pizarro)

El campo en que se juega lo hegemónico es un terreno resbaladizo en que las líneas procedentes de diferentes direcciones no sólo se enfrentan, sino que se entrecruzan, se repelen, convergen o se entreveran formando tramas híbridas; es un ámbito crepuscular en que aliados y adversarios pueden confundirse y donde las diferentes posiciones tanto avanzan y chocan como se repliegan y capitulan en una refriega imprecisa que tiene más de escaramuza y de escarceo que de batallas gloriosas (...) la misma cultura dominante, al menor descuido, es permeada e invadida por símbolos subalternos y ve sus imágenes transgredidas y sus valores cambiados.

(Ticio Escobar, citado por Adriana Valdés)

EL NUDO RELIGIOSIDAD/ MATERNIDAD/ SEXUALIDAD

De este modo, en el nivel de lo social, podemos decir que la cultura mestiza dibujó un núcleo familiar centrado en la madre.

La diferenciación genérica que emana de ese modelo, es el de la asignación para cada mujer del signo *mater* y para cada hombre la marca de ser el hijo de una madre. La relación madre/hijo eclipsará el vínculo mujer/hombre y teñirá los modos en que ambos perciben y actúan en el mundo.

Desde el universo de lo simbólico, podemos apreciar que la síntesis cultural mestiza elaboró una religiosidad cúltica y ritual en donde el *dominio de la divinidad materna femenina* se erigió como el emblema de las nacientes identidades del territorio.

La conjunción de los símbolos religiosos indios y los europeos cristalizó en la imagen de María, la madre de Cristo, y las divinidades maternas o de la fertilidad precolombinas. Guadalupe en México, Copacabana en Bolivia, La Tirana y la Virgen de Andacollo en Chile, entre otras, trazan el camino, de un culto que se extendió por toda América. La Virgen-madre mestiza se erigió como núcleo de una identidad de origen de los huérfanos, de los huachos, de los mestizos que encontraban en ella la posibilidad de una congregación ritual. La identidad de origen, simbolizada en esta divinidad femenina, en muchos casos se transformó en alegoría de una identidad de destino, de proyecto colectivo, al concebirse esta "Madre" como tuteladora de la independencia y de la libertad de las colonias.

Las implicancias que este rasgo cultural latinoamericano tiene para la constitución genérica pueden percibirse en el "drama" complementario que gesta. Por un lado, la imposibilidad de pensarse en tanto mujer u hombre. El ser una madre y un hijo son las categorías simbólicas que se asignan a lo femenino y a lo masculino respectivamente. Esto entraña el despliegue de una relación entre los sexos que jamás es simétrica y que deja en la soledad tanto a unos como a otras.

La imagen del padre ausente en lo familiar y presente en el mundo de la guerra, de las finanzas, del "poder" que rebasa lo doméstico, hace del *vástago varón una suerte de tránsfuga* que busca permanentemente fijar su identidad en un padre fantasmático y reproducir los gestos figurados y reales de éste. La propia negación de su condición de mestizo, en el caso de nuestro país, y el eufemismo de definirse como un criollo delata el peso psíquico del padre ausente en la constitución de la identidad nacional. Nuestro propio padre de la Patria, el "huacho Riquelme" o Bernardo O'Higgins, condensa esta situación.

Algunos de los rasgos que hemos descrito han permanecido como memoria y han dejado su impronta en la actual constitución de género. Al parecer, las transformaciones que han ocurrido, en el nivel de las estructuras sociales y económicas no han provocado un cambio sustancial en la cultura mestiza latinoamericana. *Los efectos de la secularización o pretendida 'modernización' no han borrado, por ejemplo, la hiperbolización de la imagen materna, a nivel social y simbólico.*

(Extractos de la ponencia de Sonia Montecino)

MAS PREGUNTAS

¿Es que las mujeres incursionan en un espacio de nadie, como es el espacio de los afectos?

(Gloria Ardaya, a propósito de las Madres de la Plaza de Mayo)

Cómo superar, pero a la vez conservar nuestras diferencias culturales. Cómo hacer estallar los contenidos liberadores que también existen en el modelo de identidad que nos define. Maternidad, religiosidad, afecto, son valores no secularizados que resisten a la homogeneización valórica y mercantil que proponen los centros de poder y que las mujeres portan y transmiten a su descendencia y por tanto, al conjunto social. Cómo crear una política y una participación femenina que no se desvincule de la matriz cultural, sino que la utilice para, desde ella, proponer una posición equitativa de la mujer en la vida pública.

(Sonia Montecino)

¿Podemos hablar de la mujer latinoamericana identificando a una mujer de herencia cultural aymara con otra de cultura polaco-argentina?

(Ana Pizarro)

LA CASA Y LA CALLE: ESTRATEGIAS DEL DISCURSO DE LAS MUJERES

El discurso de la casa es un discurso personal, es el discurso de la cotidianeidad desde lo subjetivo. Un discurso que no aborda los problemas de la sociedad sino en forma marginal y *desde la marginalidad*, porque no es un discurso esencialmente racional sino cruzado por elementos afectivos, intuitivos, de línea sobrenatural a veces o incluso pasional. El discurso de la casa es el que se espera de la mujer y ubica el espacio dentro del cual ella debe moverse.

Frente a éste hay otro que sí tiene legitimación: es el discurso de la calle. Este es el que se emite sobre la sociedad, su historia, su futuro y en donde el sujeto de la enunciación habla desde el centro de ellas. Es un discurso impersonal, con rasgos de autoridad, porque no necesita autorizarse para ser emitido: tiene carta de ciudadanía antes de ser enunciado. Es, como sabemos, el discurso masculino.

El discurso de la casa necesita generar sus propias estrategias simbólicas para acceder a la participación, para legitimarse e interpelar.

Una de ellas pareciera ser una estrategia de identificación simbólica con su ámbito asignado, *insertándose a partir de éste en la calle*, buscando así por una parte, no aparecer invadiendo el otro discurso al que culturalmente le está sancionado acceder, pero al mismo tiempo *descontextualizando* sus símbolos, de modo de producir una ruptura de sistema como manera de movilizar la atención sobre la reivindicación.

Pensamos desde luego en el caso de las Madres de la Plaza de Mayo. El discurso de las Madres se impuso, salvo evidentemente en terrenos de mayor adversidad ideológica, y tuvo el eco a nivel internacional, porque ellas asumieron una dimensión ética propia del ámbito que tradicionalmente les asigna la di-

visión sexual del trabajo. Su discurso era irreprochable en la medida en que respondía a la integridad de un rol canónico. Ahora bien, era un rol que asumía una *simbología descontextualizada*. Era la madre, como madre, interpelando al discurso de la calle.

Otra estrategia es la de *acompañamiento*. El discurso de la casa es aceptado y asumido en cuanto es de complementariedad del discurso político de la calle, en cuanto lo apoya y desarrolla un tipo de reivindicación similar. Es el caso del movimiento de mujeres Bartolina Sisa, de Bolivia.

Una tercera estrategia pareciera ser la de deslizamiento. Simbólicamente la emergencia de la mujer en el espacio público se da a través de una apertura hacia espacios próximos a la casa. Son los espacios de los movimientos reivindicativos en general de condiciones de vida y la participación de las mujeres que se observa en agrupaciones barriales, o por guarderías y de organización urbana en general.

Finalmente, otra estrategia de la mujer para insertarse en el ámbito asignado a lo masculino es la estrategia de *enmascaramiento*, y quisiera acercarme ahora, dentro de la dimensión simbólica, a la literatura.

En la literatura los caracteres propios del discurso de la casa se expresan en la *escritura femenina*, cuya existencia como objeto de estudio se ha ido delineando en los últimos años.

Dentro de este marco se construye la mayor parte de la literatura escrita por mujeres: en una perspectiva en donde la sociedad no está asumida desde la centralidad sino desde la marginalidad de su condición socio-cultural real. Hay otro rango de literatura escrita por mujeres que, por diferentes motivos –o distintas estrategias– asumen el universo desde una situación de enunciación centralizada y cuyos caracteres evidencian una gran capacidad simbólica. Es entonces cuando se dice que "escribe como un hombre".

En este marco, la posibilidad de interpelar para esta literatura es mínima cuando se trata de ingresar al discurso de la calle. Para hacerlo necesita desarrollar estrategias específicas que son estrategias de enmascaramiento. La historia literaria de América Latina muestra hasta qué punto la historiografía canónica no ha integrado prácticamente el discurso de la mujer en su objeto de estudio casi hasta nuestro siglo. Allí surge en Hispanoamérica un grupo de escritoras que nos interesan. Se trata del grupo Alfonsina Storni, Delmira Agustini, Juana de Ibarburou y Gabriela Mistral. De ellas, como hemos desarrollado en otro trabajo, Gabriela parece tener siempre la mayor legitimidad. Alfonsina enfrenta su condición con un feminismo militante *avant la lettre* que la sitúa en un estado de tensión permanente con el medio. Gabriela en cambio asume imágenes sociales absolutamente legitimadoras como son las de la madre y maestra. Desde ellas enuncia su discurso y a partir de allí continúa desarrollando estrategias de autorización del discurso situándose en la marginalidad de su condición de mujer y saltando sobre ella para llegar a construir un lenguaje de tenor continental, referido a los problemas propios del discurso de la calle del que ella se apropia y al que transforma en su perspectiva de enunciación. Del mismo modo como existe ese rango de escritura de mujeres que asume el discurso masculino al que nos referíamos, Sor Juana Inés en el momento colonial enmascara su condición en el hábito, como en el s. XIX George Sand buscaba la legitimación en la vestimenta y el nombre propios del discurso masculino.

Tal vez en el discurso literario de hoy la estrategia del deslizamiento esté dada en los textos testimoniales de Domitila Chungara y Rigoberta Menchú en donde el género testimonial aparece como próximo, inmediato a lo personal por la ausencia de la intermediación configuradora de lenguaje simbólico, aun cuando se trata de dos actoras de procesos políticos más amplios. Desde los años sesenta, en todo caso, en América Latina el discurso literario de la mujer tiene una legitimidad que se amplía con el respaldo de los movimientos sociales reivindicativos de distinta índole asumidos por mujeres y que las autorizan en su condición ciudadana.

(Extractos de la ponencia de Ana Pizarro)

ALGUNAS SUGERENCIAS

Tal vez, el despliegue de una antropología de la mujer latinoamericana, podría contribuir a este intento. Las grandes concepciones teóricas de las décadas del 60 y 70 se han ido derrumbando, los análisis macro no han logrado encontrar la clave para mejorar nuestra situación tercermundista. Tal vez, la referencia micro, el conocimiento acabado de la vida comunitaria, de la articulación de los símbolos con las conductas, el peso de la subjetividad en las relaciones interpersonales, el papel de la religiosidad en la legitimación del trabajo, etcétera, sean herramientas pertinentes, caudales de insospechada influencia en el devenir de nuestras sociedades. En este sentido, esa antropología de la mujer latinoamericana podría cumplir un importante rol, al aportar con un análisis desde la cultura al develamiento del presente del género, emanado desde su pasado y proyectándose al futuro, dentro de la especificidad mestiza que nos define.

(Sonia Montecino)

Se trataría tal vez de legitimar el papel que las formas simbólicas tienen en la vida humana y de tratar de llevar un análisis de ellas lo más estrechamente posible ligadas a los hechos sociales. Es decir, tal vez podríamos avanzar en el conocimiento del problema si lográramos la capacidad de leer los hechos culturales de la mujer, sean a nivel colectivo o individual, como texto que se organiza en estructuras simbólicas y habla de exclusiones, de frustraciones, de luchas, también de expectativas, de estrategias, de proyectos y también, y esto es importante: de placer, de afectividad no manipulable, de gratuidad. Quién sabe si no es una dimensión más generosa, por más amplia del problema, la que puede entregar la perspectiva del análisis cultural.

(Ana Pizarro)

UN ESTUDIO DE CASO: LA FEDERACIÓN NACIONAL DE MUJERES CAMPESINAS BARTOLINA SISA, DE BOLIVIA

Una suerte de superación y conservación de rasgos culturales del mundo andino y del mundo urbano europeo occidental, en una pluralidad donde conviven. Ese discurso me parece un gesto muy interesante para Latinoamérica, porque no es el discurso de la utopía andina como tal, del indianismo, no es el feminismo tampoco, no es el marxismo tampoco, por lo tanto estaríamos en presencia de una síntesis de todos esos elementos que estarían conformando algo nuevo.

(Sonia Montecino)

Se trata de un caso de comunicación entre dos culturas: la cultura andina, cosmocéntrica, y la occidental, antropocéntrica. Cómo surge la federación de mujeres Bartolina Sisa, en Bolivia, y cómo se articulan en ella esas dos culturas. Es una organización que genera contenidos de participación; prácticamente desde que se constituye van dando modelo a todas las organizaciones de mujeres. La mayor parte o todas las mujeres que la conformaron son de cultura andina. En la cosmovisión de esa cultura, centrada en el cosmos y no en el individuo, predominan las relaciones simétricas. La lógica económica se basa en la reciprocidad, no en el intercambio. Se da la complementariedad sexual: no se concibe al hombre solo y a la mujer sola como personas. Para ser personas, los de la cultura andina tienen que ser pareja. Esta complementariedad se encuentra en toda la visión del mundo. Los ciclos agrarios alternan los tiempos de sequía y los de lluvia; la *Pachamama* tiene su pareja que son los cerros; las casas de arriba tienen complementariedad con las de abajo, y así sucesivamente. En el sistema la mujer tiene un rol central, dado básicamente por su función reproductiva. El rito, la cultura, está básicamente en manos de los hombres, y funciona para igualar el poder entre los dos sexos.

(...) En la casa, en el llamado mundo del hogar, la mujer tiene gran poder y decisión. Decide qué se va a producir, cuándo, cuánto; también decide sobre la distribución del excedente, que se hace mediante las fiestas. Sin embargo, no participa en ese excedente, porque básicamente los que farrean son los hombres y no las mujeres. También decide cuánto se va a llevar al mercado. La mujer está sobre todo en el mundo de la casa, que no es solamente reproducción de la fuerza de trabajo sino también producción de alimentos, de artesanías. En cuanto a la cultura, son ellas las que conservan de mejor manera la vestimenta, el idioma, la transmisión de la historia, los tejidos. Los hombres, en cambio, están encargados del rito, de las celebraciones consideradas más importantes (las más *públicas*).

El acceso a los bienes que se producen en una economía campesina es desigual. Las mujeres campesinas no son propietarias de la tierra (a pesar de la reforma agraria), salvo en casos excepcionales, que se reducen prácticamente a la viudez. Las mujeres no tienen acceso a tecnología ni a créditos, y por supuesto tampoco a capacitación, porque, como bien analizó Magdalena León, las políticas que se aplican son neutras, dirigidas al campesinado, y en el acceso a ellas se reproduce la jerarquización, la discriminación y la subalternidad.

Esa es la cultura que la mayor parte de las mujeres llevan a las ciudades con el proceso de migración. Fundamentalmente, son las mujeres migrantes campesinas las que van a generar la idea de una organización autónoma de mujeres. Su modelo tiene que ver con la complementariedad sexual de su cultura: al escoger el nombre de su organización se refieren al momento constitutivo básico de la nación, las rebeliones de Tupac Katari y de Bartolina Sisa, donde entienden la lucha como la lucha de la pareja. Así, se conforma en 1979 la Confederación Unica de Trabajadores Campesinos y en 1980 la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa. Las mujeres campesinas migrantes en la ciudad tuvieron que librar una durísima lucha por la conformación de una entidad autónoma (...). En el proceso, que fue lento, influyó decisivamente la migración, la incorporación de las mujeres a un mercado de trabajo que, aunque informal, era mercado de trabajo al fin, con relaciones totalmente distintas a las de reciprocidad a que habían estado acostumbradas. Por primera vez, una organización de masas como ésta se plantea como reivindicaciones aspectos específicos que hacen a la subordinación de la mujer (...). Estas no se limitan a las más propias del campo, como el acceso a la tierra y a créditos agrícolas, sino también a las de las mujeres campesinas en la ciudad: la situación de las empleadas domésticas, por ejemplo. Y las extienden a todas las mujeres de un país multicultural y multilingüe como es Bolivia. Se supera con esto el discurso exclusivamente indianista, y también el planteamiento clasista, inserto en todos los sindicatos bolivianos; también todas las organizaciones de mujeres a nivel de partidos políticos y sindicales.

En este discurso, el horizonte de lucha se amplía a la nación, cruza los aspectos étnicos y de clase, y sobre todo también de región, cosa que los partidos políticos no habían logrado hacer en su discurso. Logran hacer un discurso nacional y un discurso específico. Esto me parece sumamente importante, porque además la característica central de este movimiento social –a diferencia de los movimientos sociales europeos– va a ser que no llega a la radicalidad de protegerse del Estado, sino que va a exigir a éste que cumpla mejor su función; no lo niega, lo interpela para que asuma la diversidad regional étnica. Trabaja desde la constitución de lo privado como sujeto de la representación, y de ahí busca la organicidad, desde lo privado hacia lo público; busca la legitimidad de poder hacer eso. Así, esta organización va a poder guiar las luchas de otras mujeres, dirigirse a otros movimientos sociales, articular activamente sus demandas con la Confederación de Campesinos y con la Central Obrera Boliviana, porque su lucha no es contra los hombres. (Exigen y obtienen presencia en los congresos de la Central Obrera Boliviana, cosa que no han conseguido hasta ahora las mujeres mineras).

En esta constitución de la organización, y en torno al eje de la identidad de género, se articulan otros: se presentan como mujeres campesinas, como mujeres indígenas, como mujeres pobres, en algunos casos como aymaras, como quechuas, en otros como guaraníes u otras. Este juego de varias identidades se va mostrando según la situación, predominando el eje de mujer. A través de éste logran la organización de básicamente todos los departamentos del país, y un discurso que, como decía, no sólo llega al Estado sino también a la sociedad civil. Se transforman en interlocutoras de los partidos políticos, con los que entran en alianza y también en contradicción, por supuesto; pero lo fundamental es que logran constituirse en interlocutoras, a través de estos ejes de identidad que van consolidando lentamente.

Plantean en sus documentos –muchos de ellos los mismos de la Confederación– la necesidad de que las mujeres sean sujetos sociales.

En esta comunicación entre las culturas, las mujeres campesinas de la Federación asumen conceptos, como el de ciudadanía, que no estaban en su horizonte cultural andino. Asumen conceptos como el de la identidad mujer, y no ya identidad pareja y comunidad, y otro tipo de elementos simbólicos. Aunque no hacen suyos los valores y la cosmovisión euro-occidental, sí asimilan lo que consideran que les va a servir para la articulación de sus demandas, y, por supuesto, para disminuir o eliminar la subalternidad en que viven.