

literarios) y el término fatal de todos ellos en la salida obligada de España y el exilio americano, primero, y luego en Europa hasta 1984, fecha del retorno a la patria.

Como es el caso de otras y otros emigrados, el suelo americano dejó huellas escasas en Zambrano, permaneciendo casi como extraña a la cultura y la historia de los lugares en los que habitó. Si "cada tiempo tiene su infierno" (Zambrano, 1989b: 165), el del exilio fue más bien la ocasión para que ella se asumiera como exiliada permanente, abandonada a la desnudez primera de la vida. México, La Habana, Puerto Rico, Santo Domingo se le figuraron como una isla extraterritorial, un espacio silencioso de revelación que iría permitiendo el retorno a la patria y a sí misma en la escritura y desde el exilio pensar en el exilio raigal del hombre y de la palabra verdadera. Es por esto que todo el pensamiento de Zambrano puede entenderse como una "filosofía del exilio": exilio y exilios de la historia, exilios de la palabra, principalmente de la palabra de las mujeres, exilios del sujeto y hasta exilios de la filosofía misma.

En *Los bienaventurados* se incluye su breve pero completa fenomenología del exilio en donde atiende al carácter sacro del exiliado, aquél a quien dejaron en el desierto de la historia, despojado y expuesto: "Y así, el exiliado está ahí como si naciera, sin más última, metafísica, justificación que ésa: tener que nacer como rechazado desde la muerte, como superviviente" (Zambrano, 2003: 463). Casi agonizante, el exiliado no muere a causa de la esperanza (Zambrano, 1989b: 244). La exiliada Zambrano ha de emprender una "peregrinación entre las entrañas esparcidas de una historia trágica", para sacar a luz sus sentidos mediante la razón poética, la razón apta para hacerse cargo de todo aquello que ha estado en el exilio de la razón occidental, las entrañas, los sueños, el padecer, el sacrificio, la temporalidad... Todo ello en un inacabado delirio, finalmente la única palabra permitida a las mujeres, que desecha la razón y las razones del mundo hecho trizas por la guerra, las razones totalitarias de los hombres que "no escuchan": "Porque no escuchan los hombres. A ellos lo que menos les gusta hacer es eso: escuchar" (*La tumba de Antígona*, 1989c: 54).

Dada la riqueza de los textos abordados, lo expuesto hasta aquí dista mucho de ser exhaustivo. El trabajo finaliza con la esperanza de que estas calas abonen la hipótesis inicial de que la biografía y la autobiografía escritas por filósofos constituyen un género privilegiado para la renovación del tratamiento de cuestiones vinculadas con la construcción de la subjetividad, la memoria y la responsabilidad y de que tal vez sean acicate para nuevas incursiones filosóficas.

## La huacha como construcción simbólica del género femenino o los indicios<sup>1</sup> de una escena antropológica latinoamericana

Sonia Montecino Aguirre

Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales. Chile

"Siempre se habla con referencia a alguien o contra alguien.

No se puede crear un discurso a partir de la nada.

Quando se habla,

se habla a partir de lo que se ha dicho con anterioridad."

Eugenie Lemoine<sup>2</sup>

Me propongo en esta exposición dar cuenta, por un lado, del discurrir del pensamiento sobre mujer y género en América Latina y por el otro entregar pistas a partir de una etnocategoría –la de huacha– para una posible comprensión de lo femenino en nuestra cultura.

### 1. Los dobles silencios de un pensar de género en América Latina

El carácter situado de las construcciones de género se afina en el propio concepto que privilegia los elementos sociales y culturales en las definiciones de lo femenino y lo masculino. Sostener que esos atributos de la sexualidad humana son variables culturalmente, supone incardinarlos en una historia y en lugar. Ese ha sido el proyecto de la antropología de la mujer y posteriormente del género, disciplinas que han aportado un enorme acervo de información sobre la diversidad de formas en que las sociedades han grabado las diferencias sexuales como diferencias simbolizadas y estructuradas dentro de escalas de prestigio y

<sup>1</sup> Utilizo el término indicio en el sentido que le da Ginsburg de huellas, trazos que dan pistas de la existencia de un todo que no es necesariamente metonímico, pero funciona como un fragmento que permite ir tras la pesquisa de un acontecimiento, que lo anuncia.

<sup>2</sup> La mujer en el psicoanálisis y otros textos, Editorial Argonauta, Barcelona 1990, 56.

poder.<sup>3</sup> Desde sus inicios, las reflexiones antropológicas sobre la mujer se vieron tensionadas por el dilema entre lo universal y lo particular de los datos y constructos recopilados. El gesto comparativo necesariamente ordena entre semejanzas y diferencias; pero las interpretaciones –sobre todo la camisa de fuerza del patriarcado como explicación general a la subordinación femenina– muchas veces fueron rebasadas por las particularidades de ciertas conductas y modos de aprehensión de las relaciones de género. Con todo, la emergencia de la antropología del género colocó una importante trama para la comprensión de la complejidad de éstas; al poner el acento en la multiplicidad como forma constitutiva de los sujetos abrió el horizonte que llevó a superar la noción esencialista de la mujer (que supone una igualdad o identidad universal entre las mujeres) y puso como ejes las nociones entrecruzadas de clase, generación, género y etnicidad. El peso de cada una de ellas en las definiciones de lo femenino y de lo masculino dependerá de los contextos y de la circulación del poder de cada comunidad humana, así como de las modulaciones de lo subjetivo y de lo social al interior de cada sujeto.<sup>4</sup>

Comprender entonces los discursos sobre lo femenino y lo masculino en tanto relaciones sociales producidas en un espacio y en un tiempo supone siempre una interrogación que apunta a deconstruir la cultura, a conocer los imaginarios<sup>5</sup> sobre los cuales se asienta la reproducción de determinadas posiciones de hombres y mujeres en el tejido

<sup>3</sup> Ver S. Ortner y Whitehead, "Accounting for sexual meanings", en *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

<sup>4</sup> Ver Joan Scott en su artículo "El género una categoría útil para el análisis histórico", en: M. Navarro – C. R. Stimpson (comp.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, México 1999, 37-75 y H. Moore, *Feminism and Anthropology*, Cambridge, Polity Press, 1988.

<sup>5</sup> Hablo de imaginarios de género tal como los entiende la socióloga peruana Imelda Vega Centeno. Si bien los imaginarios se rozan con las ideologías de género, los utilizo en tanto forman parte de sistemas simbólicos compartidos culturalmente. En ese sentido, este concepto de imaginario es útil para una reflexión interdisciplinaria sobre género que vaya más allá de un cruce con la noción de desigualdad de género y la lucha por superarla. El uso de esa noción entonces puede ser un puente para un diálogo, p. ej., con la teología ayudando al empeño de autoras como Azcuy que se topan con el concepto de ideologías de género "como posición contraria a la naturaleza, la familia, la sociedad y la religión [por lo cual] es muy difícil imaginarse una mirada positiva por parte de la teología y mucho menos un uso constructivo del mismo en el lenguaje religioso". Ver V. R. Azcuy, "Teología ante el reto de género. La cuestión y el debate antropológico" en V. R. Azcuy (coord.), *En la encrucijada del género. Conversaciones entre teología y disciplinas*, en *Proyecto 45* (2004) 9-37, 20.

simbólico que secretan las sociedades humanas. Pero también supone un esfuerzo por encontrar las categorías con las que cada grupo elabora su experiencia de género matizada siempre por la generación, la clase, la etnia, entre las identidades múltiples que poseemos quienes moramos en las sociedades complejas (o calientes como las llamó Lévi-Strauss). Esta óptica, privilegiada por algunas vertientes de la antropología del género, propone el desafío de descubrir las etnocategorías con las cuales los sujetos femeninos y masculinos pueden hacer comprensible su propia existencia al interior de un determinado momento histórico y dentro de un contexto económico-político. Los imaginarios de género, precisamente, son los que proporcionan en gran medida esas categorías y las conductas que les son acordes. Haciendo una analogía se trata de descubrir las conexiones entre mito y rito, entre el relato aprendido y las acciones que lo legitiman.

En este escenario es importante hacer entonces preguntas que tocan, por un lado, al desarrollo epistemológico de las teorías sobre mujer y género y al modo en que las etnocategorías son aprehendidas por éstos. En el primer caso, conocemos las diversas aristas de la evolución del pensamiento, primero sobre la mujer, y luego sobre género, así como las posiciones post y transmodernas en relación a las nociones del sistema sexo/género, de la construcción del sujeto femenino y masculino, del deseo, de la oposición igualdad/diferencia entre otras –en este sentido el aporte a esta lectura epistemológica de la filósofa argentina María Luisa Femenías es lectura ineludible–.<sup>6</sup> Lo que no hemos conocido aún con suficiente profundidad político-académica son los discursos reflexivos y teóricos sobre la mujer y el género en América Latina. Digo político-académica por cuanto, y esto no es desconocido para nadie, América Latina se ha construido a partir de la Conquista, como un continente económicamente subordinado y culturalmente mestizo. Por cierto esta generalidad posee matices en cada área cultural específica, y prefiero decir áreas culturales antes que países, puesto que ese concepto permite entender los acoplamientos de sentido y ciertos imaginarios compartidos que existen en nuestro continente.

Esta obliteración de la tradición del pensamiento sobre las mujeres y el género en América se funda, a mi juicio en dos gestos entrelazados: uno, tiene que ver con el hecho que el feminismo nació "internacionalizado", es decir que las luchas y el ideario –el del sufragismo, por ejemplo– emergido en Europa se trasladó y diseminó por diversas vías (los viajes, los libros, la migración, los congresos) a nuestro continente y colocó los modos de pensamiento sobre la mujer, dominantes en la época, como

<sup>6</sup> Me refiero a su libro *Judith Butler: Introducción a su lectura*, Buenos Aires, Catálogos, 2003, y su compilación *Feminismos de París a la Plata*, Buenos Aires, Catálogos, 2006.

horizonte reflexivo y de acción. Por cierto, desde inicios del siglo XX un conjunto no despreciable de intelectuales y activistas, desde diversos espacios latinoamericanos, comenzaron a escribir y a construir discursos que develaron la situación desigual de las mujeres. En muchos casos se tradujeron libros o se escribieron otros que "traducían" las ideas o narraban el desarrollo del movimiento de mujeres, particularmente en Chile, del movimiento de las mujeres norteamericanas.<sup>7</sup> Esas intelectuales lograron situar un corpus reflexivo y marcar en la época una fuerza teórica que forma parte de la "genealogía" de nuestras formas de constituir al sujeto mujer como nudo de pensamiento y al mismo tiempo como objeto de estudio. Esa generación de la primera mitad del siglo XX, al menos en Chile, ha sido muy poco estudiada y leída, ya sea crítica o documentalmente.

La internacionalización del feminismo supuso la adopción de ciertas fórmulas y maneras de pensar que propiciaron modelos –cuya filiación arrancó de contextos históricos y culturales "otros" desde la perspectiva de América Latina. La marca de ser el continente una alteridad mucho más ligada a lo oral que al logos colocó en escena una cuestión todavía no resuelta ¿cómo pensar-pensarse en y siendo mujer desde una posición subalterna y colonizada? En la época de las primeras intelectuales, sin duda, la cuestión no estaba formulada como tal, pero sí el espejeo de la realidad producía destellos que obligaban a desarrollar, aunque fuera sinuosa o zigzagueantemente, una interpretación distinta.

A modo de ejemplo: Amanda Labarca luego de exponer las principales teorías y tendencias mundiales sobre la mujer, cuando escribe para Chile –en 1946– debe dar cuenta de ciertas singularidades: por ejemplo, en el breve ensayo *La Mal Tratada* nos dice:

"Hoy llama a tu puerta la mal tratada... Es, en primer lugar, la mal tratada por el alcohol: tu lavandera, tu cocinera, la mujer que habita barrio por medio, en el conventillo ...cuando ella se queja, el marido se ofende, vocifera y amenaza golpearla... Esta es la casada; la madre soltera no sufre menos. Tanto a una como a la otra el hombre la abandona cuando le viene gana... No es sólo la mujer del pueblo la mal tratada en nuestros países derivados del mestizaje indígena y de la prepotencia varonil del español. Es así mismo la de algunos hogares de clase media... La mal tratada se halla también entre los más linajudos. Son esas mujeres infatigables como hormigas que vemos a diario vendiendo trajes, ejerciendo el corretaje de seguros... improvisándose

<sup>7</sup> Será Amanda Labarca quien abra en Chile esta vía, a través de un conjunto de conferencias dictadas en la Universidad de Chile sobre la "historia sociológica femenina de Estados Unidos de Norteamérica" que luego fueron publicadas bajo el título de *Actividades Femeninas*. Imprenta Universitaria, Santiago 1914.

en profesiones en que han tenido que sacar fuerzas de flaqueza... porque el marido las abandonó o porque se disolvió el matrimonio y el padre de los hijos acude a toda clase de subterfugios legales o de amenazas cuando se le solicita auxilio para su educación y vestuario... [finalmente expresará]. No abogo por un feminismo de superioridad, sino de equivalencia; no pretendo afirmar que todas las mujeres sean víctimas inocentes, ni que todos los hombres olviden o ignoren sus responsabilidades... El objeto de mis palabras es otro: es crear una atmósfera de simpatía y comprensión hacia la mujer mal tratada, a la que Chile le está debiendo hoy la vida de muchos de sus hijos".<sup>8</sup>

Labarca no puede dejar de observar que nuestra historia cultural mestiza coloca matices en las relaciones de género que son transversales a las clases y denuncia materias que sólo hoy día son objeto de políticas públicas como la violencia contra las mujeres, las pensiones alimenticias, la paternidad no asumida, etc. Pero, sus modelos de comprensión limitan su reflexividad y debe encontrarse en la frontera de un cambio radical, cautelando así con la "equivalencia" el colocar a lo femenino en una posición apical.<sup>9</sup>

Pero, regresemos al otro gesto al que me referí al comienzo que, anudado al anterior, explica la escasa visibilidad y penetración del pensamiento sobre las mujeres en América Latina. Este además se vincula con la presencia de un "descastamiento" en el sentido que Gabriela Mistral le dio a ese término, es decir, a una negación de la filiación mestiza e indígena en pos de un blanqueamiento que borrona los lados oscuros y la opacidad de una historia de arrasamientos y subalternidades, de una experiencia intercultural y "racial" –como lo conceptualiza la misma autora citada–<sup>10</sup> que ligó somas y símbolos provocando un

<sup>8</sup> *Feminismo Contemporáneo*, Zig-Zag, 1947, 208-213.

<sup>9</sup> La cual sin duda ha ocupado, en muchas de nuestras culturas, sobre todo ligada a la operación simbólica de convertir a toda mujer en una madre; yendo así más allá de la maternidad biológica a una concepción de lo *mater* como todopoderoso, en tanto espejismo de la figura mariana.

<sup>10</sup> Mistral sostuvo: "Lo mejor que pudo haber pasado en bien de nosotros si el folklore indígena no se pierde, habrá sido salvar el folklore del descastamiento horrible que vendrá sobre nosotros, porque el folklore salva como una medicina para esto, como un antídoto, de este descastamiento... Parece que a lo largo del romanticismo y del modernismo, nuestra gente no se puso sino a eso: a suicidarse. Parece que antes de empezar a escribir hubieran hecho una operación de conjuro, arrojando todo lo que era noble, de pronto: de aves, de bestias, de piedras, de criaturas nuestras, hasta crear el vacío total a fin que se despeñara lo extranjero a una catarata dentro de nosotros.

mestizaje conflictivo y tensionado por una serie de oposiciones que han derivado en una jerarquización de estatus que aún opera en la vida social nuestra. Las elites ilustradas –quienes dominaron la escena política y cultural de nuestros países– por cierto han reproducido ese "descastamiento" privilegiando lo que podríamos llamar la escritura por sobre la oralidad (metaforizada en la oposición civilización/barbarie, masculino/femenino, blanco/indio, entre otras). Por eso, las miradas sobre nosotros(as) mismos(as) en la primera mitad del siglo XX estuvieron sesgadas, en muchos casos, por el deseo ilustrado de "blanquear", de alcanzar los modelos de igualdad política al modo de los llamados "países desarrollados".

En la segunda mitad del siglo, se producirá –con matices y variaciones por cierto en cada una de nuestras áreas culturales– una suerte de introspección dada por los avatares económico-políticos (las crisis económicas, los golpes de estado entre otros fenómenos), y por el influjo de nuevos paradigmas que obligaron a releer las construcciones de mujer y género dentro de un discurso teórico cada vez más globalizado y que develaba al tercer mundo también dentro del primero. En ese contexto la pregunta por lo situado se torna más acuciante. Además, asistimos en este proceso a una invisibilidad cada vez más patente de la producción intelectual tejida en América Latina a partir de la segunda mitad y fines del siglo XX. La red de citas globalizadas sobre mujer o género no incluye, salvo contadísimas excepciones, en la escritura de las teóricas autorizadas –generalmente europeas o norteamericanas– a las pensadoras de América Latina, a sus particulares y por qué no decir, a veces barrocas miradas – barrocas en el sentido de una creatividad que se vale de lo ya dicho para torsionarlo incorporando decires anteriores ligados a la oralidad nuestra o a otras figuras como el palimpsesto o el sincretismo.<sup>11</sup> No sólo las barreras idiomáticas se confabulan, también la posición subalterna de nuestra condición cultural, poco elaborada y, a veces negada, como locus creador por nosotras mismas; más atentas al aleteo de los discursos dominantes que nos piensan que a aquellos que producimos "contra" o "junto con" lo ya dicho.

He querido llamar la atención sobre este hecho porque nos alienta a conservar –superando los modelos sobre mujer o género– y, en ese sentido, a crear nuevas dimensiones de sentido para comprender los a

Si el folklore indígena se salva, estas dos actitudes de trágica cursilería de extranjerismo rabioso no habrían podido cumplirse". G. Mistral, "Algunos elementos del folklore chileno" (1938), en R. Scarpa, Gabriela anda por el mundo, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1978.

<sup>11</sup> Me refiero a miradas como las de Milagros Palma, Marisol de la Cadena, Silvia Rivera, Julieta Kirwood, María Luisa Tarrés, Laura Rita Segato, entre muchas otras.

veces laberínticos procesos que se desatan cuando los conceptos están fuera de las experiencias reflexivas compartidas (como por ejemplo ha ocurrido en Chile cuando se habló de paridad, sin haber realizado una conversación social sobre el sentido de la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres).

## 2. La huacha como concepto indicial

"Todo me sobra y yo me sobro  
como traje de fiesta para fiesta no habida;  
¡tanto, Dios Mío, que me sobra  
mi vida desde el primer día!" (Gabriela Mistral)<sup>12</sup>

Para finalizar, esbozo una posibilidad de entender nuestra situación actual intentando utilizar una etnocategoría compartida en el área cultural andina y sudamericana. En ese camino, la noción de huacha nos interpela y puede, quizás, ser una herramienta para adentrarse a comprender algunos fenómenos ligados a la posición de las mujeres en el universo público. La palabra huacho proviene del quechua y designa a alguien ilegítimo (sin patronímico), sin propiedad, sin dinero,<sup>13</sup> sobre todo a un animal "que se ha salido del rebaño", que está solo, un desprotegido. La huacha, usando el femenino, parece un buen indicio para dar espesor cultural a nuestras experiencias de género, situadas y siempre debatiéndose entre pasado y futuro en el ámbito de lo público. Veamos como operaría esta noción indicial.

En primer lugar, ocupar espacios en nuestras áreas culturales-laborales, simbólicos, políticos, al interior de sistemas diseñados desde antiguo para ser ocupados de una determinada manera, y por los hombres, supone para las mujeres internalizar e ingresar a un abanico de códigos que no forman parte de su "tradicición"<sup>14</sup> y de los que no han participado

<sup>12</sup> G. Mistral, "La Abandonada", serie "Locas Mujeres" del Poemario Lagar en: *Obras selectas vol. VI*. Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1954.

<sup>13</sup> He trabajado esta noción en S. Montecino Aguirre, *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno*, Santiago de Chile, Editorial Catalonia, 2007, cuarta edición, corregida y aumentada.

<sup>14</sup> Es interesante señalar que generalmente las mujeres que acceden, por ejemplo, al poder político poseen el modelo familiar de sus padres o abuelos que han pertenecido a partidos o han llegado al máximo poder de la República, la presidencia. En Chile es notorio que las mujeres que ocupan o han ocupado cargos en el Parlamento o en el Senado e incluso jefaturas de ministerios, pertenecen, casi siempre a linajes políticos. Es decir a familias con tradición en el poder, y ello atraviesa las clases sociales (cf. C. Hardy, *Eliterazgo. Liderazgos*

en su construcción; que conocen, eso sí, en la medida en que son dominantes, pero que no manejan diestramente. Esta es la primera "ilegitimidad": insertarse sin "tradicción" propia y "acomodarse" para cumplir con esos códigos, pero a la vez ser privada –a través de diversos mecanismos ya sea salariales, de acceso a escalas y jerarquías, de cierta sociabilidad– del legítimo lugar. Sería ésta la primera entrada al "corral ajeno" parafraseando a Adriana Valdés (...). Esta condición de huacha se relaciona entonces no sólo con ingresar a lugares desacostumbrados, sino al acto social –consciente e inconsciente– de ilegitimar<sup>15</sup> ese desplazamiento.

La segunda bastardía se liga con el cuerpo. Lo femenino se expande a lo público en tanto materialidad corporal a la cual se le asignan una serie de atributos vinculados a la reproducción, a la seducción, a la belleza (cambiante en el tiempo). El sistema de estatus nuestro opera fuertemente en este nivel produciendo imaginarios de género que van, como sabemos, desde la noción de la mujer como cuerpo-objeto y por tanto subordinada a los deseos y a la mirada masculina, hasta la cristalización de ese cuerpo como reproductor y a la mujer como madre. Quizás sea este nivel el más complejo pues cuestiona interiormente a las mujeres, a sus relaciones y a sus estrategias públicas dentro del mundo masculino.<sup>16</sup> En muchos casos será la seducción la que prime como mecanismo de obtención de beneficios y el cuerpo sea el instrumento dominante. En otros, aparece la reflexividad sobre la propia condición y el respeto a ser más que un cuerpo deseable o deseado, que plantea conflictos e interpela-

*femeninos en Chile*, Santiago, Editorial Catalonia, 2005) y las tendencias ideológicas, apreciándose también en otros niveles de participación y liderazgo femeninos, como en organizaciones de base que las lideresas siempre han tenido un modelo masculino al cual emular. Obviamente esto implica que el modelo transmitido es el de los hombres que se "hereda" y que estas mujeres obtienen al formar parte de la "élite" que tiene el poder. Sin embargo, en algunos casos –sobre todo cuando ha habido una participación en movimientos feministas y por tanto una mirada crítica sobre la hegemonía impuesta por los modos de ejercer el poder– se produce un descalce con el modelo y se dan algunos esbozos de interrogaciones sobre las maneras en que las mujeres deben asumir esos cargos. Por eso, cuando hablamos que no existe tradición, lo decimos en el sentido más amplio y mayoritario de una cultura (y una educación por cierto) que no propicia el espacio político como núcleo donde las mujeres puedan desarrollarse y ejercer influencia social. Habrá sin duda que ver en varias décadas y generaciones si esta tendencia se modifica.

<sup>15</sup> Este acto implica "hacer que se tenga por ilegítimo al que realmente era legítimo o creía serlo" (RAE).

<sup>16</sup> No me refiero solamente a un vínculo con los hombres, sino a toda la cultura androcéntrica que prima en lo público.

ciones a las categorías de lo femenino y masculino. La resolución de ser "un hombre con faldas" o una "mujer con pantalones" emerge como encrucijada, y en ella la condición de huacha se acrecienta pues no hay un modelo claro: desde los núcleos más conservadores se modula en la idea de "aportar" a las instituciones, empresas u otras, valores femeninos (afecto, cooperación, acogida, etc. que por supuesto son los que emergen desde el universo del estatus), hasta los más "modernizantes" que plantean una supuesta "igualdad" en la cual las mujeres no adicionan nada especial al plano de lo público.

Sin embargo, ambos se estrellan siempre con la condición de su cuerpo reproductor que abre las brechas de una diferencia que muchas veces molesta a la maquinaria empresarial o institucional: las mujeres paren y por ello poseen una serie de beneficios y fueros. La oposición entre trabajo remunerado/maternidad ilustra, en nuestro medio, el conflicto entre el estatus y el contrato, tal como lo ha definido Laura Rita Segato.<sup>17</sup> La maternidad marca a fuego las diferencias entre hombres y mujeres. Actualmente, las políticas públicas han abierto varias brechas para nivelar esa diferencia propiciando el que los hombres puedan gozar de un breve postnatal y accedan a los partos, sin embargo ello aún no borra el hecho de que la paternidad sea asumida bajo el modelo tradicional de la ausencia.<sup>18</sup>

Este segundo dilema contribuye entonces a una noción femenina huacha, en la medida en que su cuerpo se hace bastardo en lo público, "apartado en sus obras de lo que conviene a su origen" (RAE) haciendo que los sistemas de prestigio tradicionales choquen con los de la "igualdad", puesto que la maternidad es obstáculo y a la vez poder que diferencia, sobre todo en una cultura donde el marianismo, como conjunto

<sup>17</sup> R. L. Segato, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Prometeo, 2003.

<sup>18</sup> Es interesante señalar al respecto dos fenómenos que confirman esta tendencia cultural: el primero, aun cuando se logró legislar sobre la ilegitimidad de los hijos(as) haciéndolos a todos(as) iguales ante la ley, la reforma legal con sus nuevos tribunales se han visto atiborrados (y a veces colapsados) de juicios y demandas de las mujeres por pensión alimenticia a los padres de sus hijos, ya sea ex cónyuges o convivientes. Por otro lado, el aumento de niños nacidos fuera del matrimonio y que viven con sus madres (o en familias extendidas con los(as) abuelos(as) en el caso de adolescentes) da cuenta de que la paternidad como un valor masculino sigue operando como ausencia. También es cierto que hay algunos atisbos de cambio en algunas generaciones y clases donde se observa que los hombres desean cumplir con su rol afectivo y material, pero ello no es generalizado (cf. I. Bobadilla, "La construcción del padre ausente", tesis para obtener el título de antropología, Universidad de Chile 2006).

de valores femeninos, no ha sido destituido o reemplazado completamente y la identificación de la mujer con la madre sigue funcionando y gravitando en sus identidades.

El tercer nudo que se adosa a la huacha es el trabajo doméstico. En los casos de las mujeres que trabajan remuneradamente, las dobles jornadas laborales son la constante. Su desplazamiento a lo público no ha significado que se modifiquen las estructuras y repartición de roles en lo privado de las existencias. Justamente, es ahí donde se aprende y reproduce el sistema del estatus: a las mujeres corresponde el trabajo devaluado de la reproducción cotidiana y de la crianza y preocupación por los(as) hijos(as). Toda vez que una empleada doméstica –en sus diversas modalidades contractuales– se ocupa de estos menesteres, y existe una relación de pareja, no es necesario redistribuir las tareas entre hombres y mujeres y cambiar los modelos tradicionales. Por otro lado, serán siempre mujeres las que laboren en estos quehaceres y por tanto se asiste a la reproducción constante de la dupla femenino-doméstico/ masculino-público, aun cuando en muchos casos en los sectores medios y altos también las "patronas" trabajen remuneradamente.<sup>19</sup> Ello colocará también un matiz de clase a la asociación ya mencionada, no obstante ella cruce a los diversos segmentos sociales.

Las dobles y triples exigencias y vivencias del desplazamiento de la casa a la calle construyen entonces esta noción de huacha, esta problemática manera de estar en lo público que por cierto abre también importantes brechas<sup>20</sup> hacia nuevas formas de concebir lo femenino y masculino.

Nos atrevemos a hipotetizar que no son "faltas" y carencias las que rodean a la huacha, sino más bien lo que sobra, como lo expresa el epígrafe de Mistral (ese traje confeccionado para una fiesta que todavía no ha ocurrido). Lo que sobra es la experiencia femenina que se ha ampliado de manera desbordante en el último tiempo y que tiene como corolario el que las mujeres vivan en medio de un conjunto de contradicciones difíciles de sortear toda vez que los discursos sociales no son capaces de contenerlas y explicarlas. La complejidad de la mantención de ciertos sistemas de prestigio y poder y su choque con los ideales de la igualdad no son fáciles de resolver. La fiesta de una democracia radical –como lo entiende Chantal Mouffe– aún no emerge como horizonte posible y la reforma de los afectos –de la cual habla Segato– no se avizora muy cerca. Por ello, la incomodidad de la huacha le hará sentir

<sup>19</sup> En Chile la tasa de participación laboral femenina es una de las más bajas de América Latina, y quizás ello también juegue en la mantención de esta dualidad y del vínculo de lo femenino con la maternidad y lo doméstico.

<sup>20</sup> Como por ejemplo el hecho de tener una mujer como presidenta de la República que sin duda configura un nuevo modelo de habitar lo público.

que todo le sobra y que lo que falta, no es su carencia de poder (falo), sino un cambio sustantivo en los valores y en los símbolos asociados a lo masculino y a lo femenino que hagan posible una valuación social igualitaria frente a sus diferencias.

Por último las intelectuales huachas latinoamericanas para hablar requerimos ser escuchadas, ya que, como dice Lemoine, "para hablar hace falta ser escuchado; para ser escuchado hace falta que otro hable; siempre se necesitan dos para hablar. Para que la mujer hable, es necesario que sea escuchada".<sup>21</sup> Este encuentro al que asistimos en Buenos Aires quizás sea un nuevo punto de partida<sup>22</sup> para escuchar(nos), hablar(nos) desde una perspectiva histórica distinta y descubridora de indicios que nos hagan traer a este, nuestro mundo, el mundo.

<sup>21</sup> *La mujer en el psicoanálisis y otros textos*, 58.

<sup>22</sup> Digo nuevo punto de partida pues hubo otros con los Encuentros Feministas de América Latina y el Caribe en la década de los '80 y '90 del siglo pasado, y los Encuentros Universitarios de América Latina y el Caribe en los últimos años del siglo XX y los primeros del XXI.