

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES SEDE ECUADOR
AREA DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE POSTGRADO EN ANTROPOLOGIA 1991-1993

Tesis presentada a la Sede Ecuador de la Facultad
Latinoamericana de Ciencias Sociales

por

ROCIO VACA BUCHELI

Como uno de los requisitos para la obtención del grado de
Maestro en Antropología

PROFESOR ASESOR: PENNELOPE HARVEY

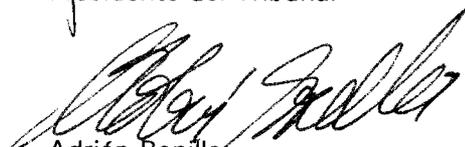
Julio, 1993

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
AREA DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE POSTGRADO EN ANTROPOLOGIA 1991-1993
INFORME DEL TRIBUNAL DE TESIS

Los abajo firmantes, miembros del Tribunal de Tesis constituido para dictaminar sobre la tesis adjunta, preparada por ROCIO VACA BUCHELI en el marco del Programa de Postgrado en ANTROPOLOGIA, luego de su lectura y habiendo analizado el informe que sobre ella elaboró el Profesor Asesor de la tesis, Pennelope Harvey, consideramos que la tesis cumple con las exigencias académicas y formales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, y recomendamos que sea aceptada como uno de los requisitos para la obtención del grado de MAESTRO EN ANTROPOLOGIA.



Fernando Santos
Presidente del Tribunal



Adrián Bonilla
Integrante del Tribunal



Erwin Frank
Integrante del Tribunal

Fecha: 7 de diciembre de 1993

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
MAESTRIA EN ANTROPOLOGIA
TESIS DE MAESTRIA**

LAS METAFORAS DEL GENERO:

Representación y Poder

ROCIO VACA BUCHELI

QUITO, MAYO DE 1993

Ser como no sólo es ser y no ser, sino también una aspiración al des-ser para afirmar como único "ser" posible no una ontología, es decir una exterioridad al discurso, sino la obligación del propio discurso

(Julia Kristeva, Historias de Amor)

1. REFLEXIONES PRELIMINARES: LA ETNOGRAFIA, EL TEXTO Y LA OBJETIVIDAD¹

Algunas de las más recientes corrientes de la Antropología han puesto en duda la posibilidad de acceder a un conocimiento etnográfico verdadero o absoluto, al mismo tiempo que han sido desmitificados los grandes metarrelatos y las grandes generalizaciones. Por otro lado, el énfasis en la construcción textual (Clifford y Marcus 1991; Clifford 1991; Marcus y Cushman 1991; Marcus y Fischer 1986) ha puesto en tela de juicio la objetividad de las descripciones y los juicios del etnógrafo y la misma relación de éste con el objeto-sujeto de estudio. La tan en

¹ Este trabajo es el producto de dos años de estudios de Maestría y por eso son múltiples las deudas que encierra, pero mi más grande reconocimiento va para Xavier Izko, coordinador del Área de Antropología de FLACSO, sin cuyo apoyo y confianza ni mis estudios ni esta tesis hubieran podido terminarse. Penélope Harvey, mi tutora a distancia -desde la Universidad de Manchester en Inglaterra-, ha corregido mis borradores con paciencia e interés y ha debido soportar largos períodos de silencio. Aprecio también mucho los comentarios que recibí de James Fernández, Catherine Allen y Ruth Behar, y la gran ayuda metodológica que recibí de Joanne Rappaport, tanto como los comentarios de varios compañeros de aula.

boga autorreflexividad presente en los más innovadores estudios antropológicos intenta dar cuenta de los roles, las motivaciones y los intereses del investigador para salvar el obstáculo de la formación del conocimiento etnográfico y para aclarar su orientación y compromiso social y político.

Ineludiblemente, investigamos y escribimos desde una posicionalidad determinada, somos el producto de nuestro origen y nuestra trayectoria, y esa posicionalidad nos moldea y nos introduce en el conocimiento. Myers ha puntualizado que los relatos han sido contruidos de acuerdo con convenciones y estrategias literarias y visuales, que están situados en contextos históricos y sociales particulares, y que los relatos deben ser cuestionados como elementos de discursos que pretenden "conocer" pero que pueden ser vistos como legitimadores de las relaciones de poder, hegemonía y subordinación (Myers 1988:610).

La creciente autoconciencia sobre la producción del discurso etnográfico -determinado por las convenciones y el proyecto del "conocedor"- ha llevado a algunos al escepticismo nietzscheano y/o a la total desvinculación con las problemáticas sociales y políticas; pero el problema puede no ser con el intento de describir sino con las descripciones que borran su propio estatus como signos y crea la ilusión de percibir la realidad sin intervención (ibid).

Toda acción, y en ello obviamente investigar y escribir, está cargada de ideologías, de valoraciones, de formas de ver el mundo que son propias de cada sujeto. La teoría del conocimiento más reciente (Cf. Rabinow 1984; Chalmers 1989) nos ha enseñado que no hay conocimientos neutrales, objetivos, definitivos. Nuestras capacidades cognitivas están cultural y contextualmente delimitadas.

Concuerdo con Weber en que se no puede evitar tener sesgos o parcializaciones, lo importante es hacerlos conscientes y expresarlos de antemano (Weber). De acuerdo con esta última posición, se trata de ser bastante sensible a las relaciones de poder, al conflicto y a los juicios implícitos; se trata de llegar a una antropología menos centralizada y menos eurocéntrica.

La visión y la constitución del otro son temas que descarnan a la antropología norteamericana, creo que porque entre su sociedad y el tercer mundo que estudian se ha creado una distancia espacial, temporal y teórica que no pueden salvar.

De hecho, la relación con el otro como sujeto-objeto de estudio es un asunto real pero para nosotros, el tratamiento de la otredad tiene -o debería tener- connotaciones diversas. En primer lugar, el postulado del otro etnográfico parece asentarse sobre un axioma de relativismo y de esencialismo cultural: el otro es diametralmente opuesto al *self* en su forma cultural (tanto el uno

como el otro saben a que cultura y a qué sociedad pertenecen), y a veces también sobre un axioma evolucionista: el otro representa un rezago o una etapa previa de la condición que el self ha llegado a adquirir. En nuestro caso, el hecho de compartir un escenario social y de desarrollar la práctica etnográfica en ese escenario compartido nos provee de un sentido más claro de contemporaneidad, de coetaneidad con los otros actores sociales; si presenciamos la construcción de un futuro que se nutre de las propuestas de los unos y los otros -aunque con una cuota de poder diferente- no podemos sostener que éstos últimos se han quedado rezagados en el pasado.

En segundo lugar, y esto es lo más importante, las identidades de unos y otros dentro de este escenario social-nacional se hallan materialmente cruzadas, es imposible delinear una frontera o una separación no-arbitraria. Nosotros estamos haciendo antropología desde una situación intermedia bastante problemática pero quizás también más fructífera. Cuando llegamos al campo no somos tan diferentes como los "gringos" -podemos comunicarnos en un mismo idioma, hablamos sobre algunas cosas iguales, comentamos las noticias, a veces tenemos creencias y reacciones similares, ante las leyes tenemos una misma condición de ciudadanos-; pero tampoco tenemos una misma identidad con los "indios" -no conocemos todas sus prácticas culturales, a veces actuamos equivocadamente, nuestros intereses y nuestras expectativas pueden ser bastante diferentes de los que los mueven a ellos-. Cuando llegamos al campo

no somos seres desprendidos de su entorno, académicos inocuos o científicos neutrales socialmente inubicables; nosotros -los etnógrafos de acá- mantenemos nuestra condición étnica y de clase, mantenemos el habitus que aprendimos, nos relacionamos de un modo que ya conocemos, cargamos con preconociones de interacción cultural que ya hacen parte de nuestra cosmovisión. Hay unos aspectos que tal vez logremos entender mejor porque los sentimos bastante cercanos a nuestra forma de ver las cosas, hay otros que ni siquiera nos llegaremos a cuestionar porque hacen parte de nuestro propio sentido común -a veces sorprende leer en las etnografías sobre el país realizadas por académicos extranjeros, elaboraciones teóricas sobre asuntos que a nosotros nos parecen obvios, dados. De algún modo se podría sostener que nosotros hemos perdido la ingenuidad al haber nacido y crecido en un "contexto etnográfico directo", para nosotros la distancia etnográfica es algo que se nos ha enseñado a crear y mantener desde pequeños más que un hecho presente en la realidad.

Empezar a descentralizar la reflexión etnográfica supone relativizar las construcciones teóricas que se crean en contextos sociales-económicos-políticos y culturales bastante diferentes a los nuestros. Implica evitar las generalizaciones y las copias fáciles para cuestionarnos la forma en que realmente suceden los procesos acá. La reflexión etnográfica en nuestros países no puede estar destinada a quedarse en el hecho académico sino que va a incidir sobre la toma de decisiones y sobre la construcción social,

sobre la historia viva, la que se hace a cada momento. La reflexión etnográfica es necesaria pero no solamente como un quehacer especializado propio de quienes tenemos un entrenamiento como antropólogos sino que es la sociedad entera la que debe pensarse etnográficamente. Los temas de la otredad, de la diferencia, de la posicionalidad no pueden ser únicamente adscritos a una disciplina sino que necesitan irradiarse a las relaciones cotidianas, a la forma en que percibimos y actuamos las relaciones interétnicas en la construcción de una nación que propugna ahora la unidad y la igualdad en la diferencia.

Descentralizar la reflexión etnográfica, entonces, pasa también por preguntarse sobre el sentido de reflexionar y de autoreflexionar sobre la diferencia, cuando esto es un hecho de trascendencia política inmediata. El Ecuador es un país que está atravesando una etapa histórica crucial. La construcción de la "nación ecuatoriana" ha sido un duro proceso de reconocimiento, aceptación e integración de un espacio disperso y fragmentario tanto política como económica, social y culturalmente. En un momento dado, múltiples historias, realidades y destinos confluyeron en un territorio que adquiriría estatus legal como nación. Las sucesivas etapas históricas han ocasionado importantes consecuencias para las poblaciones nativas y para las formas en que éstas han reivindicado o soslayado su derecho a la diferencia -la sujeción, el aislamiento, la transculturación o el reflorecimiento étnico y la afirmación nacional-. Las nacionalidades -como

colectividades socioculturales particulares en el seno de un conjunto diversificado (Taylor s.f.:9)- ponen ahora en cuestión la idea tradicional de nación y afirman una idea de totalidad fundada sobre la experiencia compartida de un cierto abanico de diversidad, lejos de una mezcla total como de las micro-identidades exclusivas (ibid:11). A partir de la diversidad propia del país se podría construir una nación sobre una idea de totalidad estructural (ibid:18)².

En un momento histórico en que las diferencias étnicas han sido puestas dramáticamente sobre el tapete en el mundo entero, el Ecuador podría desarrollar un nuevo modelo de coexistencia basado en el respeto y en la igualdad de oportunidades. Aquí los "unos" nos entendemos en los "otros"; desciframos nuestra especificidad en el contraste. Nuestras historias reflejan nuestra capacidad o incapacidad para pensar, apreciar, respetar y asumir lo diferente; son las historias de nuestros Estados, el duro forjar de una Nación en medio de la fragmentación.

² ¿Cómo desprendernos de la experiencia europea en la construcción del Estado-Nación?. Los estados se han formado con frecuencia en el arrasamiento cultural y el etnocidio, en la supresión de la diferencia, en la "limpieza étnica". Los procesos que ahora emergen con fuerza en el Ecuador parecen querer demostrar que es posible respetar las diferencias -antes aplastadas- defendidas por las *nacionalidades* (un término autodefinitorio para las organizaciones étnicas) como expresiones concretas de formas alternativas de vida. Las nacionalidades no se plantean de un modo excluyente entre sí, sino como espacios étnico-políticos que a su vez hacen parte de la realidad mayor que es la Nación. Cuando nos conmueve y nos espanta la creciente intolerancia étnica de la vieja Europa, pensar y creer en la convivencia por sobre la diferencia es un atisbo de esperanza desde los Andes.

Como propone Rabinow, es el momento de pluralizar y diversificar nuestras aproximaciones, ser atentos y respetuosos de las diferencias, pero ser cautelosos de la tendencia de esencializar la diferencia (Rabinow 1986). Aunque en un contexto diferente, Rabinow llama a exotizar Occidente; me parece que este llamado es posible y viable aquí, donde lo exótico y lo occidental se funden en las identidades fragmentarias de cada uno de nosotros como sujetos.

La antropología no puede comprenderse más como el estudio de grupos aislados, cerrados, autosuficientes. Aunque se enfoque en una región dada, cualquier problemática antropológica tiene que articularse al contexto histórico y social en que se halla inmersa -al contacto. En el caso de los países andinos, los temas de la etnicidad y de la nación -nacionalidades- deben inscribirse como marcos de referencia ineludibles en cualquier reflexión etnográfica, histórica, social o personal.

Ser antropólogo(a) y ser tercermundista requiere no asociar la reflexividad y la autoreflexividad con el descompromiso, condición que parece darse en algunas tendencias posmodernas de la etnografía ("yo vivo mi vida y los demás que se arreglen como puedan"). Creo que en nuestro contexto una actitud posmoderna centrada en una suerte de individualismo metodológico a ultranza cuya contraparte analítica sea la pura autoreflexividad, no tiene una incidencia social y teórica importante; entiendo la actitud antropológica de

un modo un tanto incompatible o antagónico, pues mientras la primera opción puede llegar hasta a sucumbir en las aguas del narcisismo y del cinismo intelectual, la segunda es una vocación de encuentro con lo diferente para integrar esa diferencia en el curso de una misma historia.

En cuanto a la construcción del texto, la forma como reportamos el hecho etnográfico, su poética, no debería estar separada de la política en la cual las representaciones están intrínsecamente inmersas (Myers 1988:622). La preocupación de los posmodernos con los géneros de representación ha obstruido una consideración seria de los contextos sociales, políticos, culturales e individuales en los que el conocimiento etnográfico es producido y consumido (Polier y Roseberry 1989:245).

Sin embargo el problema del texto se abre a dos temáticas: la primera es la de la construcción textual propiamente tal; la segunda es de tomar a las culturas como textos a ser leídos (Geertz 1973). Según Keesing, tomando las culturas como textos, la antropología simbólica busca leerlos profundamente: encontrar lo que Bachelard llama las "reverberaciones" de una cultura en el ritual, en la metáfora, en los significados de la vida cotidiana (Keesing 1987:161). La estrategia interpretativa necesita de una sociología del conocimiento -ver al conocimiento como distribuido y controlado (aún en las sociedades sin clases *quién conoce qué* viene a ser un hecho importante). Las culturas como textos son

leídas y contruidas de modo diferente por hombres y mujeres, jóvenes y viejos, expertos y no-expertos. Una antropología que toma a las culturas como creaciones colectivas, que las reifica en textos y objetiviza sus significados, disfrazada y aún mistifica la dinámica del conocimiento y sus usos (ibid).

Keesing también se pregunta: si la cultura es un texto a ser leído, ¿cómo es leído por los actores nativos? (ibid:162). Un dilema permanente en la investigación etnográfica es el hecho de que nos enfrentamos con un objeto de estudio que es también un sujeto (un sujeto parlante para Bourdieu 1980) con sus propias interpretaciones de la realidad. Mi propia posición es que uno de los fundamentos básicos de la investigación participativa es tener la mente abierta para aprender de los otros sujetos, para nutrirnos de sus experiencias y sus cosmovisiones que no tienen por qué ser iguales a las nuestras. Participar no debiera querer decir solamente que yo voy a entrar en el quehacer de los demás sino también que ellos van a entrar en un re-delineamiento de mis percepciones y mis teorías. Una interpretación valedera y significativa sólo puede ser obtenida a través de la contrastación de prácticas y conocimientos, tratando de situar en una posición equilibrada al investigador y al investigado.

Si pensamos en la cultura y en la acción como un texto, deberemos tener en cuenta la plurivocidad del texto que lo abre a distintas lecturas e interpretaciones (Ricoeur 1988:63). Una

interpretación particular busca validarse y no verificarse, pero para ello debe ser no sólo probable sino más probable que otra. La lógica de la validación nos permite movernos entre el dogmatismo y el escepticismo (ibid:64).

El presente trabajo se puede definir como un esfuerzo interpretativo consciente de su compromiso con el contexto. Mi interés es acercarme primeramente a las metáforas de género que se encuentran en las coplas de San Juan, la mayor fiesta agraria en la provincia de Imbabura, para de allí intentar mostrar la importancia analítica que tendría un estudio transcultural de las metáforas del género. Aunque en un principio quise recoger testimonios directos de múltiples informantes y en diversas situaciones, a través de lo cual intentaba construir un texto polifónico y experimental, la imposibilidad de realizar trabajo de campo nuevo me llevó a organizar mis materiales anteriores³ y a conseguir algo de información nueva de primera mano. Me proponía también trabajar in-extenso con documentos de prensa y canciones populares para realizar un prolijo trabajo comparativo, pero limitaciones temporales y laborales me han impedido desarrollar ampliamente estos temas por ahora.

³ Me refiero sobre todo a mi experiencia de campo en San Pablo del Lago, Imbabura, un período que va desde 1985 hasta 1991 aunque con interrupciones. También fueron importantes mis experiencias de investigación sobre cultura popular en Imbabura y Tungurahua, así como otras observaciones en la sierra ecuatoriana.

2. ¿POR QUE LA METAFORA?

La capacidad analítica de la metáfora dentro del curso de la vida social radica en su bivalencia pues a la vez que se liga inevitablemente a la producción simbólica, es también parte del discurso: liga lo que pensamos con lo que comunicamos, la forma en que concebimos nuestras relaciones con la forma en que las expresamos.

Entendemos a la metáfora como un principio de cognición que antecede al símbolo⁴. La metáfora tiene primacía entre los recursos de representación de la experiencia. Las señales y los signos orientan la interacción; los símbolos conllevan sentidos plenamente conceptualizados y a menudo expresos, pero unos y otros están en constante conversión, lo que permanece es la imagen-signo, atribuida metafórica y primariamente a un sujeto (por lo que los símbolos se originan en una expresión metafórica y pueden explicarse por ella).

La definición elemental, adecuada y útil de la metáfora es la que proporciona Fernández: "la adscripción de una imagen-signo a un sujeto primario" (Fernández 1974:6), cuya misión fundamental es

⁴ Un símbolo es simplemente una metáfora abstracta y autónoma. Los símbolos son repositorios de significados varios y altamente condensados, y esta polisemia, o multivocalidad, rara vez puede ser explicada por las gentes locales. La metáfora, y no el símbolo, debe ser considerada la unidad analítica básica del ritual porque el ritual y los símbolos rituales nacen de las metáforas (Fernández 1973).

proporcionar -y convertir-identidad a tal sujeto. La secuencia presente en la experiencia vendría a ser: sujeto/imagen-signo/predicación metafórica/símbolos y signos.

La esencia de la metáfora es comprender y experimentar una clase de cosas en términos de otra. En una afirmación metafórica encontramos dos sujetos distintos, un principal y un subsidiario, cada uno de los cuales son en sí mismos símbolos multívocos, sistemas semánticos completos que provocan implicaciones asociadas referidas a lugares comunes propios del sentido común (Turner 1974:7). El paso semántico que da la metáfora es de lo abstracto y primario del sujeto a lo más concreto, patente y fácilmente comprensible de la atribución metafórica (Fernández 1974:16).

Turner habla de la metáfora como metamórfica y transformativa, como un inicio de la percepción, como una forma de ir de lo conocido a lo desconocido, cuyo grado de importancia radica en la transformación semántica más que en una forma gramatical (Turner 1974:3); citando a Nisbet plantea que la metáfora es el medio para efectuar una fusión instantánea de dos ámbitos separados de la existencia en una imagen iluminadora, icónica, encapsulante (ibid:4).

Pero no es tan importante definir las metáforas -en plural y en tanto *forma básica o elemental de un conjunto de tropos* (metáfora propiamente tal, metonimia, sinécdoque; Sapir 1977)- como

descifrar su funcionamiento respecto a las relaciones sociales y al comportamiento social. Estas metáforas, *incrustadas en el pensamiento de la gente común, naturalizadas y convertidas en mitos persuasivos a fuerza de ser repetidas, actúan como elementos clave del pensamiento y el discurso hegemónico, afirmando las relaciones de poder establecidas*. Las metáforas devenidas mito permanecen como una metafísica fascinante, inmune a las contrapruebas empíricas (Turner 1974), reguladora de las relaciones humanas y sociales.

Aunque no descartamos identificar las metáforas fundacionales de un sistema conceptual, nos interesa más bien resaltar las metáforas como *recursos primordiales de representación de la experiencia* (Fernández 1974:5) que se encuentran en la base de las relaciones sociales, clasistas, étnicas y de género y, a la vez, *representan, diferencian y asimilan al otro en cuestión*.

3. LA METAFORA EN EL DISCURSO/LA METAFORA EN LA EXPERIENCIA

De un modo primario, el discurso se podría entender como una fase de la comunicación humana, como un aspecto particular del lenguaje. Yo entenderé al discurso como *una práctica social institucionalizada bajo relaciones de poder que, como tal, se va desprendiendo de las intenciones directas de los actores*

descifrar su funcionamiento respecto a las relaciones sociales y al comportamiento social. Estas metáforas, *incrustadas en el pensamiento de la gente común, naturalizadas y convertidas en mitos persuasivos a fuerza de ser repetidas, actúan como elementos clave del pensamiento y el discurso hegemónico, afirmando las relaciones de poder establecidas.* Las metáforas devenidas mito permanecen como una metafísica fascinante, inmune a las contrapruebas empíricas (Turner 1974), reguladora de las relaciones humanas y sociales.

Aunque no descartamos identificar las metáforas fundacionales de un sistema conceptual, nos interesa más bien resaltar las metáforas como *recursos primordiales de representación de la experiencia* (Fernández 1974:5) que se encuentran en la base de las relaciones sociales, clasistas, étnicas y de género y, a la vez, *representan, diferencian y asimilan al otro en cuestión.*

3. LA METAFORA EN EL DISCURSO/LA METAFORA EN LA EXPERIENCIA

De un modo primario, el discurso se podría entender como una fase de la comunicación humana, como un aspecto particular del lenguaje. Yo entenderé al discurso como *una práctica social institucionalizada bajo relaciones de poder que, como tal, se va desprendiendo de las intenciones directas de los actores*

individuales. Bajo este punto de vista, el discurso de alguna manera se aleja del campo directo del lenguaje y adquiere, como una de sus características fundamentales, la posibilidad de crear *verdad social*⁵. Implicada en esta función del discurso y como parte constitutiva y preponderante de él, la metáfora, la relación entre términos y/o significados, se introduce en la cognición y en la vida cotidiana, en la formación del sentido común (la doxa, la forma en que se entiende que las cosas deben ser). Discurso y metáfora van más allá de la *langue* y la *parole*, de la expresión inmediata; son momentos del conocimiento y emergen de la experiencia para volcarse nuevamente a ella.

No es aventurado afirmar que nuestro sistema conceptual es, fundamentalmente, de naturaleza metafórica, más aún, la manera en que pensamos, lo que experimentamos y lo que hacemos cada día también es en gran medida cosa de metáforas (Lakoff y Johnson 1991:39). La forma en que actuamos depende en mucho de la forma en que concebimos algo (el tiempo, la vida, etc.), pero, para los fines del relacionamiento social, no interesa tanto la manera en que se produce el mismo proceso cognitivo sino la manera en que los humanos captan un concepto -cómo lo entienden y funcionan en él- (ibid:157).

⁵ No hay razón para creer que existe una verdad absoluta o un significado objetivo. Sólo es posible dar cuenta de la verdad y el significado con relación a la forma en que la gente entiende el mundo y funciona en él (Lakoff y Johnson 1991:262). La verdad se basa en la comprensión y la metáfora es uno de los principales vehículos de la comprensión, por lo tanto, una explicación de la manera en que pueden ser verdaderas las metáforas revelará la forma en que la verdad depende de la comprensión (ibid:202)

El mundo se aprehende a través de relaciones de semejanza que se establecen entre las cosas mediante la metáfora; la metáfora crea -o mejor, modela- la percepción de cada grupo humano, pone límites y posibilidades a la experiencia y a la interacción.

El *ser como*, las semejanzas metafóricas, nos posibilitan la comprensión del mundo de la vida; en efecto, logramos "hacer entendible" el mundo que vivimos a través de lo que podríamos llamar "asociaciones cognitivas", es decir, juntando y relacionando unas imágenes -ideas, conceptos, categorías, experiencias- con otras.

La metáfora es el principio de la construcción simbólica, el punto de partida en la constitución del significado que se hace sentido común, que se hace *habitus*. Podríamos pensar al sentido común como el pensamiento hegemónico, como la base sobre la cual se asienta el poder, poder que a su vez no lo veremos sólo en sus aspectos negativos sino más bien en su sentido productivo, como un verdadero motor de la historia, con un papel protagónico dentro del devenir de la humanidad (Foucault 1988).

El mundo de la vida, la vida cotidiana, se nos aparecen como hechos dados, ya contruidos, con un hilo conductor definido, con un "deber ser" presupuesto. Crecer en una cultura es *aprender a pensar* dentro de unos esquemas dóxicos, otorgar significados comunes a las relaciones y a las cosas; incluso plantearse el

cambio y/o la transgresión pasa por conocer las reglas del juego que rigen esa cotidianidad.

Nuestros pensamientos, nuestras percepciones, aun nuestros sentimientos y nuestras emociones, la forma en que construimos nuestras identidades y nuestras relaciones -de clase, de etnia, de estrato y de género- dependen de una organización metafórico-cognitiva culturalmente delimitada. Es a través de las metáforas que el pensamiento toma forma y encarna en la interacción social (Lakoff y Johnson 1991)⁶.

Pero la metáfora aclara y oculta a la vez, nos conforma un mundo, nos oculta otro, nos permite un modo de ser, nos reprime la posibilidad de crear otro(s). La transformación metafórica pasa, no obstante, por la concientización de las anteriores metáforas y su puesta en cuestión. Esta transformación se juega tanto en el campo de la producción material como en el campo de la producción simbólica, sin atribuir necesariamente prioridad a uno de esos ámbitos.

⁶ Los cambios en nuestro sistema conceptual -metafórico- cambian lo que es real para nosotros y afectan la forma en que percibimos el mundo y actuamos sobre la base de esas percepciones, por lo tanto, las metáforas pueden crear realidades (Lakoff y Johnson 1991:187). La realidad social definida por una cultura afecta la concepción de la realidad física y puesto que gran parte de nuestras realidades sociales se entienden en términos metafóricos, y dado que nuestra concepción del mundo físico es esencialmente metafórica, la metáfora desempeña un papel muy significativo en la determinación de lo que es real para nosotros (ibid:188).

Las metáforas pueden crear realidades sociales, convirtiéndose en guías para la acción. Lo importante de esto es que la gente que está en el poder es la que consigue imponer sus metáforas, por lo tanto desempeña un papel central en la construcción de la realidad social y política (ibid:201).

Empezamos una transformación metafórica -que es indudablemente social- cuando nos planteamos: *no ser como/ser otra cosa*. Un ejemplo claro es el hecho de que para empezar a dar fin al relegamiento de la mujer de las culturas occidentales a las tareas domésticas por su identificación metonímica con sus capacidades reproductivas (*mujer = útero*), hubo de alzarse un movimiento que creara nuevas opciones de vida para las mujeres -nuevas asociaciones cognitivas imaginables, posibles, alcanzables-.

En efecto, de la organización metafórica en que se basa nuestra comprensión de las relaciones cotidianas, emerge también, y necesariamente, nuestra comprensión de género, es decir la forma en que nos entendemos -y nos proyectamos o nos limitamos- como mujeres y también como hombres. La doxa, como práctica común no cuestionada, da forma a unos estereotipos a los cuales terminamos sujetos; la esclavitud del estereotipo creado por una situación de dominación puede ser a la vez la esclavitud del dominador, al modo en que Bourdieu entiende la dominación masculina (Bourdieu s.f.).

Sin embargo, las relaciones de género no son inherente o abiertamente conflictivas, se basan más bien en la aceptación de un mundo cultural compartido por ambos géneros, en una violencia dulce, consensuada, aceptada. Los medios por los que sucede ello deben buscarse en la percepción, en el habitus, en el discurso, por lo tanto, como una parte básica, en la metáfora.

4. COMO IN/CORPO/RAMOS EL SER MUJERES U HOMBRES?

"Hacer carne" de una representación pasa por asumir roles, estereotipos, ideas, conceptos y, sobre todo o como punto de partida, metáforas o imágenes-signo.

Si entendemos al género como una construcción social⁷ que moldea nuestra forma de inserción en la sociedad, entonces la socialización es el proceso transhistórico de la persona a través del cual se va imbuyendo de su deber ser. Que el género es una construcción social nos lo han venido repitiendo los estudios feministas y antropológicos del más diverso estilo. Hoy ello se da como una verdad aceptada. En efecto, la forma en que nos entendemos mujeres u hombres dentro de una cultura varía sustancialmente de un grupo humano a otro y depende de factores ambientales y sociales condensados en el hecho de la socialización. A través de la socialización, imbuimos roles y prácticas adecuadas al género que nos ha correspondido por haber nacido como parte del sexo masculino o femenino en un grupo dado.

Pero la construcción social del género es principalmente una construcción simbólica, una forma de aprehensión, percepción y

⁷ El construccionismo social puede entenderse como un hecho general o simplemente como una perspectiva teórica. Para Penélope Harvey, un punto de vista diferente sería la aserción de M. Strathern de que los melanesios no nacen hombres o mujeres sino que cada persona lleva en sí posibilidades masculinas y femeninas (P. Harvey, comunicación personal). Este planteamiento se acerca a lo que yo misma trato más adelante sobre la androginia en los Andes, pero no me parece una posición realmente antagónica o contradictoria con la del construccionismo social.

comprensión que se adentra en los individuos de modo "natural", es decir como lo que es y debe ser, como la única forma posible de entender el universo y las relaciones sociales.

La naturalización de las relaciones de género corre paralela entonces a la forma como las personas entienden su rol de género, es decir, a la forma en que entienden constituida su feminidad o su masculinidad.

La noción de género no puede reducirse a la mera diferencia sexual pues opone la mujer al hombre pero dificulta articular las diferencias entre las mujeres. Un sujeto constituido en un género no da cuenta sólo de la diferencia sexual sino también de relaciones de raza, etnia y clase. El sujeto entonces no es unificado sino múltiple, y tan dividido como contradictorio (De Lauretis 1987:1-2). Nos interesa destacar este último aspecto por el hecho de que no vamos a hablar de una esencialidad femenina ni de una cultura de las mujeres sino que más bien resaltaremos las diferencias culturales en el desarrollo de representaciones y autorepresentaciones. El género es el producto de varias tecnologías sociales que tienen un diferente peso de acuerdo con la cultura que se trate; en nuestra cultura occidental son fundamentales recursos tales como el cine, así como discursos especializados, epistemologías y prácticas críticas, tanto como

prácticas de la vida diaria⁸.

El género es (una) *representación* con implicaciones reales y concretas, sociales y subjetivas; además es la representación de una relación pues el género representa no a un individuo sino a una relación (social) (De Lauretis 1987:3-5).

La construcción del género es a la vez el proceso y el producto de su representación. Representar es construir, la construcción es permanente y en ocasiones está dada también por la deconstrucción (ibid).

En toda sociedad se ha construido un sistema de sexo-género. Pero aún si acordamos que hay una forma similar de constituir la diferencia entre hombres y mujeres, el contenido de esta diferencia, la manera en que esa diferencia deviene desigualdad o no, está culturalmente delimitado y constreñido. El género constituye una identidad en interacción con otras, es un referente importante pero en sí mismo fragmentario o incompleto.

⁸ De Lauretis habla de una tecnología del género en referencia a la tecnología del sexo, problemática inaugurada por Foucault. Para Foucault, la sexualidad, de la cual se piensa comunmente que es un asunto privado e íntimo, está de hecho completamente construida por la cultura de acuerdo con los intereses políticos de la clase dominante de la sociedad. Para este autor las tecnologías del sexo son "un conjunto de técnicas para maximizar la vida". Sin embargo, De Lauretis critica la posición foucaultiana en tanto en cuanto ésta, para combatir la tecnología social que produce la sexualidad y la opresión sexual, negará el género. Por tanto es al fin una teoría radical pero centrada en el hombre porque negar el género es negar las relaciones sociales de género que constituyen y validan la opresión sexual de las mujeres. Además Foucault pone más énfasis en la producción del discurso que en el cambio (De Lauretis 1987:1-16).

De acuerdo con lo anterior, propongo, en primer término, que *la identidad de género es (auto)atribuida en un juego de metáforas (imágenes-signo) y contextos, donde hombres y mujeres funcionan como pronombres primarios o sujetos incoados* (Cf. Fernández 1974, 1991), sujetos necesitados de definición o identidad que pueden lograr a través de la interacción metafórica.

Las relaciones de género, y más específicamente las estructuras simbólicas de esas relaciones susceptibles de ser proyectadas en metáforas -ya que los símbolos se originan en una expresión metafórica y pueden explicarse por ella (ibid)- constituyen un dominio significativo, sistemáticamente integrado y con posibilidades ciertas de análisis y comparación. Pretendo tomar a las metáforas como textos a ser interpretados, parafraseando a Geertz (1973) aunque tratando de ir un poco más lejos, pues no interesa singularizar a la metáfora en su forma gramatical o lógica sino revertirla a la comprensión de una problemática donde el poder -centrado inicialmente en las relaciones de género- es una noción fundamental.

Propongo, en segundo término, que la metáfora devendría como texto en forma de discurso institucionalizado -ya que es un dispositivo retórico- (Fernández 1974:20), y como representación en "un hecho social" (Rabinow 1986); como texto y como representación a la vez, se explica en un contexto social e incide sobre él. Hablo de metáforas intencionalmente, pues trataré de buscar múltiples

expresiones que no necesariamente formarán un conjunto ordenado y sin contradicciones; pretendo ver las relaciones entre las metáforas y las transformaciones que ocurren en ellas y por ellas.

El género es una instancia primaria de la ideología⁹, no sólo para las mujeres. La ideología trabaja en lo subjetivo, necesita de un sujeto. Como un momento de la ideología, la *interpelación* es el proceso a través del cual una representación social es aceptada y absorbida por un individuo como su propia representación, y así viene a ser, para ese individuo, real, aunque de hecho es imaginaria (ibid:12: véase Rabinow 1986).

Por otro lado, Foucault advierte que el poder no es sólo una cuestión teórica sino que forma parte de nuestra experiencia (Foucault 1988:4). De Lauretis entiende por experiencia el proceso de construcción de la subjetividad (De Lauretis 1987:18), de tal modo, *el poder necesariamente se incrusta en la forma cómo nos conocemos y definimos como seres humanos*, en la forma en que nos socializamos y nos simbolizamos en un género, en las metáforas que usamos, en el sentido que les damos y en el modo en que éstas aparecen como guías de acción o actuación social. Las representaciones cristalizan dentro de relaciones de poder; el

⁹ De acuerdo con Althusser la ideología representa "no el sistema de las relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos a las relaciones reales en que ellos viven" (citado por De Lauretis 1987:6). Esto para De Lauretis es el funcionamiento del género. Toda ideología tiene la función (que lo define) de "constituir" a los individuos como sujetos según Althusser, De Lauretis afirma que el género tiene la función de constituir a los individuos como hombres y mujeres (ibid).

poder -o los poderes- moldea la percepción pero a la vez sienta las bases para su propia crítica y cuestionamiento.

Pero el mismo Foucault no iguala al poder con la opresión sino que lo ve en su capacidad de producir significados, valores, conocimientos y prácticas (en De Lauretis 1987:16). El poder tiene varios modos de naturalizarse, de aparecer como la única forma posible de ser.

Quizás podríamos hablar de un habitus de grupo nutrido por las metáforas del género, de un modo de percibir la "naturalidad" de las relaciones de género dentro de una aparente continuidad. Las prácticas del género, de cara a las percepciones y representaciones de sí mismas están correlacionadas, en principio, con esa mediación entre lo consciente y lo inconsciente que es el habitus (Bourdieu 1982). Un habitus expresado en un discurso que no sólo se compone de referencias directas e inmediatas sino de continuas evocaciones y rodeos metalingüísticos; un discurso en relación con la ideología, entendida también como la dimensión de la experiencia social en que se producen los significados y los valores, como el sistema de construcción social de la significación; un discurso entendido como una estructura histórica en que la elaboración de significado implica conflicto y poder, expresado no sólo en palabras sino también en instituciones y organizaciones (Scott 1992).

El género está institucionalizado y manifiesta un discurso social dominante. Pero la oposición -complementaria o no-hombre/mujer, no es solamente resistencia e impugnación ni hay una tajante división entre la producción simbólica -metáforas incluidas- del término hegemónico y el secundarizado; entre medio hay integración, interpenetración, encubrimiento, disimulación y amortiguamiento de las contradicciones (Cf. García-Canclini 1982:70), diríamos que legitimación, consenso y aceptación; un campo cultural compartido en que se introducen los sentimientos como "pensamientos internalizados" (Ricoeur 1977). Allí encontramos las sutiles conexiones entre cultura y poder, entre dominación y placer.

No obstante, la relación de género, como toda relación de poder, se topa con la contradicción de no ser capaz de, a la vez, crear e incorporar al otro como un otro y abre así un espacio para una continuada resistencia y un distanciamiento (Sider 1987:22).

En las representaciones, las metáforas, el mundo ritual y simbólico en general, podemos ver manifestaciones particulares de un diálogo confrontacional e incorporativo cuyo lenguaje fundamental no se encuentra en las palabras ni aún en los símbolos sino que se enraiza más bien en el dominio de la organización social (ibid), en el contexto de una lucha entre lo diferente, que engloba no sólo las relaciones de género sino también las étnicas y de clase.

Lo que Octavio Paz ha escrito sobre la analogía parece calzar adecuadamente con lo que quiero proponer al hablar de las metáforas del género, permítaseme entonces citar a este autor:

El puente (que tiende la analogía) no suprime la distancia: es una mediación; tampoco anula las diferencias: establece una relación entre términos distintos. La analogía es la metáfora en la que la alteridad se sueña unidad y la diferencia se proyecta ilusoriamente como identidad. Por la analogía el paisaje confuso de la pluralidad y la heterogeneidad se ordena y se vuelve inteligible; la analogía es la operación por medio de la que, gracias al juego de las semejanzas, aceptamos las diferencias. La analogía no suprime las diferencias: las redime, hace tolerable su existencia (Paz 1985:66).

Donde dice analogía, yo pondría metáfora, pero el resultado es igual: el encantamiento de los seres con una forma determinada de existencia que no es, vale recalcarlo, ni la única posible ni necesariamente la mejor.

Podemos hablar de un conocimiento a través de imágenes como una primera manera de captar la realidad y construirla (construir una realidad es construir un mundo de la vida para poder actuar en él, por lo tanto, junto a una construcción social del género deberemos hablar también de una dinámica social del género). "Imaginar" una realidad de género es construir una forma posible de relación de un género con otro.

Al construir una realidad podemos encauzar la actuación simbólica (que es una actuación social): ceñirse a la norma o transgredirla implica conocerla, saber lo que es adecuado, lo culturalmente esperado y esperable.

5. METAFORAS DEL GENERO: un acercamiento transcultural

Una entrada al género desde la metáfora tiene grandes posibilidades en una sociedad plural, donde múltiples culturas -y subculturas- se cruzan y entrecruzan condicionándose mutuamente. En el encuentro de lo diferente podemos apreciar la posibilidad de lo otro y, quizás, de lo mejor.

Tomándolas de modo cruzado, veremos que las metáforas del género no responden a una esencialidad de hombres y mujeres sino más bien a una posicionalidad precisa de los actores dentro de una clase social y de una etnia determinada. Las identidades de género constituidas a través de las metáforas tienen un referente cultural, se explican en el contexto social, ampliamente entendido, y en las condiciones y las relaciones de poder en particular.

Por lo tanto, las metáforas del género combinarían visiones del otro genérico, del otro étnico, del otro dominante, del otro poderoso, a partir de las cuales se construirían identidades

Al construir una realidad podemos encauzar la actuación simbólica (que es una actuación social): ceñirse a la norma o transgredirla implica conocerla, saber lo que es adecuado, lo culturalmente esperado y esperable.

5. METAFORAS DEL GENERO: un acercamiento transcultural

Una entrada al género desde la metáfora tiene grandes posibilidades en una sociedad plural, donde múltiples culturas -y subculturas- se cruzan y entrecruzan condicionándose mutuamente. En el encuentro de lo diferente podemos apreciar la posibilidad de lo otro y, quizás, de lo mejor.

Tomándolas de modo cruzado, veremos que las metáforas del género no responden a una esencialidad de hombres y mujeres sino más bien a una posicionalidad precisa de los actores dentro de una clase social y de una etnia determinada. Las identidades de género constituidas a través de las metáforas tienen un referente cultural, se explican en el contexto social, ampliamente entendido, y en las condiciones y las relaciones de poder en particular.

Por lo tanto, las metáforas del género combinarían visiones del otro genérico, del otro étnico, del otro dominante, del otro poderoso, a partir de las cuales se construirían identidades

posicionales con mayor o menor compatibilidad entre sí.

Las metáforas del género son un campo no-objetivado o no-consciente de la cultura que permitiría vislumbrar tanto los aspectos contradictorios o ambiguos de las microidentidades como los aspectos que se mantienen constantes a través de los cortes de clase, etnia y género. Lo común, lo compartido, podría ser un acceso para comprender el proceso de construcción de una identidad nacional ecuatoriana en medio de las identidades parciales de las nacionalidades.

Las metáforas quichuas, emergidas del ámbito rural y de la relación del campesino indígena con la tierra, la producción agrícola y la misma sociedad capitalista a la que ha debido articularse para sobrevivir, nos hablan de una realidad donde hombres y mujeres han dado forma a una organización metafórica por la cual ha ocurrido una personificación de la naturaleza y una naturalización de lo social.

Por otra parte, la sociedad dominante blanco-mestiza urbana ha heredado una cultura mixtificada donde, sin embargo, predominan los estereotipos que han caracterizado a la vertiente cultural occidental, apareciendo una clara metonimización de la mujer hacia su útero y del hombre hacia su cerebro o su fuerza física.

En un mundo donde cada vez más intensamente la autoconciencia domina nuestra proyección social, el comprender cómo nos representamos es un medio adecuado para saber cómo interactuamos y cómo podemos cambiar para mejorar las condiciones de esa interacción.

6. LAS METAFORAS DEL GENERO EN LA CULTURA QUICHUA DE LA SIERRA ECUATORIANA

6.1. Cultura, género, poder

Para resumir lo que hemos expresado en las secciones anteriores, podemos decir que desde la antropología y desde el feminismo se ha insistido en ver al sistema de sexo-género como una construcción social, culturalmente diferenciada y simbólicamente expresada (Cf. Rubin 1975; Harris y Young 1979). Planteamos que el género se construye y se dinamiza a partir de metáforas, que las metáforas constituyen una forma generalizada de cognición y pensamiento y que es a través de las metáforas que cada grupo étnico logra constituir un ordenamiento del mundo que guía su comportamiento cotidiano y que se transforma en sentido común (habitus), como la única forma posible de entender el universo y de accionar en él. Las metáforas, entonces, constituyen un sistema de *verdad social* (Cf. Lakoff y Johnson 1991), el fundamento cierto de

En un mundo donde cada vez más intensamente la autoconciencia domina nuestra proyección social, el comprender cómo nos representamos es un medio adecuado para saber cómo interactuamos y cómo podemos cambiar para mejorar las condiciones de esa interacción.

6. LAS METAFORAS DEL GENERO EN LA CULTURA QUICHUA DE LA SIERRA ECUATORIANA

6.1. Cultura, género, poder

Para resumir lo que hemos expresado en las secciones anteriores, podemos decir que desde la antropología y desde el feminismo se ha insistido en ver al sistema de sexo-género como una construcción social, culturalmente diferenciada y simbólicamente expresada (Cf. Rubin 1975; Harris y Young 1979). Planteamos que el género se construye y se dinamiza a partir de metáforas, que las metáforas constituyen una forma generalizada de cognición y pensamiento y que es a través de las metáforas que cada grupo étnico logra constituir un ordenamiento del mundo que guía su comportamiento cotidiano y que se transforma en sentido común (habitus), como la única forma posible de entender el universo y de accionar en él. Las metáforas, entonces, constituyen un sistema de *verdad social* (Cf. Lakoff y Johnson 1991), el fundamento cierto de

las prácticas de poder, el medio a través del cual la diferencia sexual deviene desigualdad de género¹⁰.

Siempre presentes, las metáforas organizan la vida social, interactúan en las relaciones de los seres humanos entre sí y con el mundo natural y sobrenatural. El juego de las metáforas va atribuyendo identidades y creando oposiciones -la semejanza es un operador de igualdades y diferencias-(Ricoeur 1977), formando una red metafórica que enlaza los diversos dominios de la experiencia.

Pero así como la cultura está "en el hacer" (Fox 1985) pues no constituye un espacio cerrado ni un conjunto de elementos calzando perfectamente los unos en los otros; del mismo modo las metáforas - y el andamiaje de poder que sostienen- se crean, consolidan y transforman -al hacerse conscientes- en las prácticas, en interacción con sus contextos.

El género es a la vez proceso y producto de representaciones y autorepresentaciones. Las metáforas son recursos primordiales de representación de la experiencia (Fernández 1974:5) que se vuelcan nuevamente sobre la experiencia social. Los enunciados metafóricos se pueden leer como textos inscritos en un discurso social, o mejor, en los discursos sociales que sostienen la producción

¹⁰ Utilizo una comprensión amplia y no restrictiva de la metáfora: como una primera forma del pensamiento discursivo (Lévi-Strauss 1964:148; 1965; Sapir 1977), como una forma de cognición y organización social (Fernández 1974,1991; Lakoff y Johnson 1991).

cultural, en plural porque a la par de un discurso hegemónico, dominante, florecen otros discursos alternativos, pequeños saberes especializados u ocultos.

En la trama de relaciones sociales se sostiene el poder, pero, en un juego permanente, esa trama se configura a partir de las formas de cognición de lo natural y lo social viabilizadas por la red metafórica y el discurso social. En este sentido, metáforas y discurso entran en la ideología entendida como la dimensión de la experiencia social en que se producen los significados y los valores, como el sistema de construcción social de la significación, que puede ser y de hecho es, apropiado sectorialmente dentro de un grupo social. De ahí que, a través de las metáforas y el discurso, el sexo deviene género.

6.2. La red metafórica y el discurso social

Si bien consideramos el pensamiento metafórico como una constante y una necesidad transcultural, debemos precisar que el entendimiento metafórico se da en función de la cultura en que aparece la metáfora; las metáforas que existen en una cultura no pueden entenderse o predecirse fuera de su contexto¹¹, metáforas

¹¹ De acuerdo con Penélope Harvey, es necesario distinguir entre un contexto de uso y un contexto estructural (comunicación personal). Mi énfasis, y mi argumentación, se dirigen más bien a un contexto estructural: aspectos de organización social, económicos, ecológicos.

y cultura son cómplices de la expresión. Una cultura agraria no producirá las mismas metáforas para el género que una cultura pesquera o una cultura urbana, aunque el procedimiento para crearlas y el fin que logren sean semejantes: el origen de la metáfora está en la cognición y su fin en las vivencias cotidianas culturalmente delimitadas.

Las culturas quichuas de la sierra ecuatoriana presentan ya entre sí marcados contrastes en lo que hace a la representación metafórica de las relaciones de género. Aludiré aquí a mi experiencia con comunidades de la zona de San Pablo del Lago (Imbabura), al norte del Ecuador, una zona de frontera en tiempos de la dominación incaica. Hoy, éstas son comunidades bilingües quichua-castellano, esencialmente dedicadas a la agricultura pero con fuertes experiencias migratorias a las ciudades¹²; sus actividades rituales presentan variaciones sustantivas con respecto a las de otras comunidades de la misma provincia¹³, aunque en general podemos decir que los quichuas de la sierra comparten una cosmovisión, unos valores y un ordenamiento sociales mas o menos similares.

¹² Mis anteriores experiencias de investigación en la zona han tocado aspectos de producción económica, históricos y poblacionales (Cf. Rosero, et. al. 1986; Vaca B. 1986), migración y fecundidad (Vaca B. 1992), división sexual del trabajo y socialización (Vaca B. 1992b).

¹³ Las comunidades con las que he trabajado pertenecen al grupo de los llamados "mochos", por oposición a los "guangudos", éstos son términos peyorativos que se aplican mutuamente de acuerdo a si llevan el pelo recortado o con una larga trenza sobre la espalda, respectivamente. Mochos y guangudos comparten el escenario provincial aunque la presencia de los segundos es significativamente más numerosa.

6.3. Los sanjuanes y las metáforas del género

Las fiestas constituyen escenarios privilegiados para la expresión metafórica, en ellas aparecen entrelazadas la coherencia y la contradicción; momentos de exacerbación, oposición, inversión y colusión de los roles cotidianos, muestran además la norma y la transgresión, es decir la práctica como tal, real, viva. Los sanjuanes se celebran y se bailan masivamente en Imbabura; fiesta de agradecimiento a la allpamama¹⁴, fiesta de fecundidad, es también una fiesta de relacionamiento sexual, de cortejos y encuentros de los que participan principalmente los jóvenes de ambos sexos; en junio se baila un fin y un comienzo, la cosecha y la reproducción de los seres humanos.

Cuando acaba un San Juan ya se empieza a esperar el siguiente. Largamente ansiada, la fiesta anual que celebra el solsticio de verano en junio, se prepara con una enorme antelación dentro de la comunidad. Las *mamas* cocineras y los *taitas*¹⁵ estanqueros son los primeros responsables y constituyen la primera diferenciación: las mujeres son designadas para preparar y repartir los alimentos

¹⁴ La allpamama es la madre tierra, este término es menos abarcativo que el de pachamama que se refiere al universo total.

¹⁵ Las *mamas* y los *taitas* son mujeres y hombres mayores y respetados dentro de la comunidad.

"sólidos", los hombres se encargan de la chicha¹⁶, los "líquidos" (la mujer es a la cocina -la comida- como el hombre es al estanco - a la bebida).

El mediodía se acerca. De repente los cerros se visten de colores y se inundan de voces y notas musicales, priostes y comparsas se dirigen a la fiesta. Si habitualmente la vestimenta amplia y colorida de las mujeres contrasta con los tonos adustos que llevan los hombres, hoy los disfraces hasta cierto punto anulan esa diferencia.

Los priostes entregan gallos y una ofrenda de la que penden varios alimentos: pan, naranjas, plátanos, ají, especialmente, y además, cintas de colores y en ocasiones petardos. Las mujeres entregan gallos blancos, los hombres saratanes o pintos; las comparsas ocupan la cancha¹⁷, dan vivas por el/la prioste, lanzan camaretas y petardos. Cuanto más ruido se haga, mejor.

Las comparsas que acompañan a los priostes tienen que ser variadas e innovadoras, se preparan cuidadosamente y en la mañana se reúnen para salir de la casa de aquellos; durante la reunión y en el trayecto hacia la cancha consumen ya grandes cantidades de

¹⁶ La chicha es una bebida alcohólica que se prepara en base a maíz molido, agua y dulce de caña; se deja fermentar varios días antes de la fiesta.

¹⁷ La cancha es un amplio espacio abierto aunque no necesariamente una plaza. Se entiende más bien como patio.

chicha y trago¹⁸. Muchos de los participantes en las comparsas, usualmente parientes de los priostes, usan gafas, principalmente las mujeres solteras que visten sus mejores galas y que empiezan a tener una conducta desenfadada -inusual-, de abierto coqueteo y provocación sexual, frente a los presentes. Las mujeres cantan todo el tiempo, sus voces, en un tono característicamente alto llenan el ambiente. Por un espacio de tiempo, la mujer se expresa con su voz, *es su voz*.

Los hombres, por su parte, llegan en grupos. Los *aruchicos* son hombres de mediana edad que cargan un cuero de res repleto de pequeñas campanas de bronce en sus espaldas y tocan instrumentos de viento -flautas, pingullos, quenas, bocinas-; los guitarreros son jóvenes solteros al igual que los rondineros (que tocan la armónica). Todos estos músicos llegan "pisando fuerte", golpean la tierra con mucha fuerza en cada pisada y si cantan lo hacen con voces roncadas, duras. El hombre se expresa con las flautas, las guitarras, los rondines *-es su instrumento*¹⁹.

Los diabloumas o ayaumas²⁰ son hombres disfrazados con

¹⁸ El trago está hecho de aguardiente de caña, cultivo de las zonas bajas de la provincia.

¹⁹ Hay una clara asociación de la mujer con su voz y del hombre con los instrumentos, la cual no deja de tener connotaciones sexuales. La explicación local dice que las guitarras y las flautas tienen que ver con el órgano sexual masculino. Se me relató que una soltera "que había cogido guitarra" se había convertido en hombre aún cuando seguía vistiendo de mujer.

²⁰ Uma es cabeza, estas expresiones se traducirían literalmente como cabeza de diablo o cabeza de muerto (alma), respectivamente.

vestimentas de colores llamativos, en sus cabezas llevan una máscara de tela cuyos rasgos se repiten hacia adelante y hacia atrás, simulando que pueden ver en ambas direcciones. Con evidente ánimo de fastidiar, los diabloumas cantan sandeces con voces fingidas y en tonos altos, lanzan piedrecillas o frutos silvestres y no comestibles a los presentes, dan golpes de acial o toman por la fuerza a una mujer para bailar. Estos personajes son la encarnación de la transgresión. De un género indefinible, seres humanos y seres sobrenaturales, vivos y muertos, pasado y futuro. Los diabloumas son una contradicción viviente.

Otros hombres se disfrazan de mujeres y fingiendo estar borrachas se lanzan a los hombres o les hacen propuestas sexuales descaradamente. Cuando la fiesta está más allá de su segundo día - puede durar una semana sin dificultad-, las actitudes de estos disfrazados se confunden con las de mujeres mayores -viudas o casadas²¹- que liberadas repentinamente por efecto del alcohol, exhiben comportamientos semejantes, bailando sin ton ni son y haciendo escándalos que todos festejan con grandes risotadas.

Entregadas las ofrendas los actores se confunden. Los solteros y las solteras forman rondas por separado y empiezan a cantar y

²¹ Hay una diferencia sustancial entre las mujeres casadas y las viudas. Las primeras participan poco de la fiesta, asisten si van a cuidar a sus esposos pero se cuidan de no ingerir mucho alcohol; en general permanecen en la casa -son las huasicamas/cuidadoras de casa- con los niños y los viejos; son la manifestación más concreta de la sexualidad domesticada que hay que proteger de los desmanes y los excesos de la fiesta. Las viudas mayores y/o pobres a menudo se convierten en una especie de "mujeres públicas" acosadas permanentemente por los hombres de las comunidades.

bailar las coplas en una especie de diálogo o contrapunto en que a medida que avanza el consumo de alcohol el lenguaje va adquiriendo connotaciones más abiertamente sexuales. Las coplas expresan metáforas de afirmación (ser) y negación (no ser) que se refieren a las relaciones entre hombres y mujeres, éstos funcionan como el tenor o el término del enunciado metafórico necesitado de identidad, como sujetos incoados; los vehículos metafóricos son con frecuencia alimentos y/o bebidas. Resalta esta utilización por cuanto se asocia recurrentemente el acto sexual con el acto de comer o de beber:²²

*Qué bonita la gallada
la gallada del comer
bonitos para cantar
y no sólo para comer
a las guambritas mujeres... (copla cantada por hombres)
La provincia de Imbabura
yo me vengo de Angochagua
una virgen milagrera
de sus senos he bebido (cantan hombres)*

²² Las coplas que aquí se transcriben han sido recogidas en diversas etapas de trabajo de campo (1985-1992). Sólo expongo las más adecuadas a los argumentos de este trabajo; en conjunto, los temas que tratan son de lo más variados y muchas son improvisaciones del momento. Algunas se cantan en quichua y otras en castellano, aquí presento solamente versiones en castellano para facilitar la comprensión.

Es notorio que las mujeres crean, a través de las coplas, más representaciones y autorepresentaciones metafóricas; los hombres en general y en particular los solteros se asocian con alimentos y animales, por ejemplo:

hombres solteros:chicha:ají molido:pájaro:pulga:berraco:gallo

*Los solteros de este tiempo
son como el ají molido
pica la una, pica la otra,
que cara tan sinvergüenza. (copla cantada por mujeres)*

Los hombres solteros suelen mofarse de los hombres casados, comparando su estado de libertad con un estado de sujeción:

*En la loma de Zuleta
se ha formado una laguna
donde lloran los casados
sin esperanza ninguna (cantada por solteros)*

Por su parte, las mujeres le cantan al deseo sexual de los casados, muchos de ellos migrantes temporales que salen de la comunidad durante la semana:

*Los casados de este tiempo
son como piña madura*

cuando piden la semana

les da fiebre y calentura (cantada por mujeres)

Pero dentro de la clasificación frío/caliente que se asigna a los alimentos, la piña y otras frutas tienen características de "caliente", por eso las solteras cantan de sí mismas:

Yo no soy naranja entera

ni tampoco piña entera

yo no soy para cualquiera

sólo uno es el que quiero

Esta aparente contradicción en la asignación metafórica nos permitirá más tarde argumentar respecto a los campos de la división de género. Por ahora sigamos revisando otras coplas y otras asociaciones:

hombre:flor de guanto:lucero:poncho ::

mujer:flor de yuyo:luna:sombrero

En algunas coplas encontramos equivalencias o correspondencias entre aquello que representa a la mujer y aquello que representa al hombre:

Amorcito flor de yuyo / algún día seré tuyo (cantan hombres)
Amorcito flor de guanto / porque te quiero te aguanto (cantan mujeres)

Esta equivalencia en la flora es más marcada al referirse al cosmos, la luna es con frecuencia identificada con la mujer pero su opuesto masculino no necesariamente es el sol, veamos:

Harto camina la luna / un lucero le acompaña
así le acompaña el hombre / a la mujer en el monte
(cantan hombres)

La luna y el lucero son dos elementos cercanos, no necesariamente opuestos que calzan bien con la división entre una parte masculina y una femenina que se hace de otros elementos naturales, p. ej., el cerro Imbabura que preside el paisaje de la región es considerado un taita (padre-masculino) pero en sí mismo tiene una cúspide más alta que se llama el cari-Imbabura (hombre) y otra más baja que se llama warmi-Imbabura (mujer). Del mismo modo, dos lagunas cercanas que se encuentran en la cima de otro cerro se llaman Warmicocha y Caricocha (laguna mujer y laguna hombre)²³. La oposición que aquí encontramos es bastante cercana

²³ Esta clasificación por género de los elementos naturales varía significativamente de aquella que se encuentra en los andes centrales donde la pachamama -la tierra- se identifica con lo femenino mientras los cerros se piensan masculinos (Véase la posición de Harvey s.f.; 1990a). En toda la sierra ecuatoriana además, unos cerros se consideran masculinos "taitas" -Cotopaxi, Chimborazo, Carihuairazo, Altar- mientras otros son femeninos "mamas" -Cotacachi, Cayambe, Tungurahua-.

a la identidad, a la fusión.

Cuando decimos que el sombrero es a la mujer como el poncho es al hombre, encontramos una asociación sinecdóquica que se proyecta metonímicamente hacia los órganos sexuales. En efecto, el sombrero sirve para referirse eufemísticamente a la vulva:

*No se ha de beber el agua / en hoyo de mi sombrero
(cantan mujeres)*

*El sombrero que yo ponga
debe ser de terciopelo
la mujer que a mí me quiera
debe ser una soltera (cantan hombres)*

El poncho cubre los órganos masculinos y recubre el acto sexual, que en el caso de los solteros tiene lugar con frecuencia en el monte, cuando las solteras cuidan el ganado; invariablemente sólo los hombres llevan poncho:

*Si es soltera yo me caso
si es casada yo me vuelvo
anoche dormí en ponchito
y mamita ha de saber (cantan hombres)*

Las referencias sexuales indirectas necesitan un juego de

tropos para poderse captar, p. ej. en esta copla que cantan los hombres:

*Yo no soy jora molida
(sino) la chicha que has de beber
en los labios de mi guambra²⁴
yo le puse un pescado*

Al principio habíamos constatado la asociación metafórica del hombre con la chicha -lo líquido- y la mujer con lo sólido para comer, en esta última copla encontramos la negación de lo masculino sólido (jora o maíz molido) y la afirmación de lo masculino líquido (la chicha) para referirse entonces directamente al acto sexual: los labios son los labios de la vulva, el pescado es una metáfora del órgano sexual masculino. Del mismo modo se entiende esta otra copla:

*Sólo chicha, sólo trago
la barriga ya se llena
esta noche mi guambrita
la barriga he de llenar (cantan hombres)*

El agua es un elemento asociado con la fertilidad y frecuentemente se dice masculina para oponerla a la tierra que es

²⁴ Guambra es una forma familiar de designar a los jóvenes -hombres y mujeres.

femenina. Sin embargo, las vertientes, las quebradas, los pogyos u ojos de agua son lugares poblados de espíritus supay²⁵ y seres míticos capaces de obrar para bien o para mal de las personas, por eso el agua confronta una necesaria ambigüedad²⁶.

rabadilla:soltera::barriga:casada

fecundación (concepción):siembra::parto:cosecha

Observemos en esta última copla la importancia del paso de la soltería al matrimonio y la asociación de la fecundidad de la tierra con la fecundidad de la mujer:

*Las guambritas de este tiempo
sólo mueven rabadilla
pero cuando ya se casan
se les mueve la barriga
Esta noche yo he llenado
a la Rosita María
un chiquito yo he sembrado
para el año de cosechas (cantan hombres)*

²⁵ En el punto 6.4. se realizará una descripción más detallada sobre los espíritus supay.

²⁶ Esta afirmación tomará relevancia más adelante cuando nos refiramos a las interpretaciones sobre el género en los Andes de Salomon 1992 e Isbell 1992.

6.4. El matrimonio y la tradición oral

Las metáforas presentes en el San Juan se relacionan con el ritual del matrimonio y con relatos de la tradición oral y adivinanzas que aluden directamente a la identidad de hombres y mujeres y a las relaciones de género.

La mujer es a la casa como el hombre es a la agricultura

Partiendo de esta analogía, podemos hacer una serie de asociaciones metonímicas: si la mujer es a la casa, es también a cocinar, a barrer, a hilar, a cargar guaguas; si el hombre es a la agricultura, lo es a llevar el arado, manejar los animales, preparar la tierra. Esto es lo que se representa en el ritual del matrimonio, cuando los novios son cargados con los instrumentos que simbolizan el trabajo que enfrentarán en la vida posterior, así es que la mujer carga un envuelto (como un niño), un pondo (para acarrear agua), unas matas amarradas a modo de escoba, alimentos (para cocinar), una planta de maíz, un sigse (huso para hilar) y lana. El novio lleva el arado (para trabajar la tierra), un cabestro y una puya (para los animales), otras herramientas y leña. El matrimonio es un verdadero rito de paso cuyo mayor simbolismo está dado por la ruptura entre el estado natural y casi salvaje que se atribuye a la sexualidad de los solteros y la sexualidad

controlada y "bajo techo" propia de los casados²⁷. La oposición naturaleza/cultura tan frecuentemente tratada en relación al género (Cf. Ortner 1979; McCormack y Strathern 1980) es aquí nítidamente establecida entre solteros/as y casados/as y no entre mujeres y hombres (Cf. Harris 1980).

La importancia de este paso decisivo para la (re)producción de la sociedad que es el matrimonio está ampliamente tratado por la tradición oral. Uno de los relatos más difundidos aunque con variantes es el de la soltera y el cóndor; sintéticamente podemos plantearlo así: Una joven soltera está pastando un rebaño de ovejas en el cerro acompañada de un perro; mientras tanto se dedica a hilar. En eso aparece un joven muy apuesto con un poncho de dos colores y una bufanda de seda blanca al cuello y tras "encantarla" termina por raptarla al momento en que se convierte en un cóndor y la eleva por los aires. El perro, desesperado por la suerte de su ama, conduce el rebaño a la casa y lleva también el huso con que trabajaba la joven, dando aviso a los padres de que ha sido raptada por el cóndor. Estos deciden ir a buscarla y se aventuran por lo más alto de los cerros. En algunas versiones encuentran a su hija ya convertida en cóndor hembra y deciden dejarla con el cóndor macho. En otras, su hija apenas tiene unas pocas plumas y logran rescatarla y llevarla nuevamente al hogar. Aún en alguna versión, el cóndor se enamora de la soltera y deja su condición de tal para

²⁷ Una constatación similar hace Harris para el caso de los laymis de Bolivia, véase especialmente Harris 1980.

integrarse a la vida humana.

Las metáforas presentes en este relato son bastante obvias: la mujer soltera se asimila al mundo domesticado en que debiera permanecer (el perro, las ovejas, el huso para hilar, la pareja casada que son sus padres), el hombre soltero es un cóndor presto a devolver a la soltera al estado natural. La referencia al poncho es clara pues como veíamos antes es una metáfora del acto sexual, por lo tanto de la condición desenfrenada de la sexualidad de los solteros. Si la joven cede a los encantos del hombre-cóndor corre el riesgo de volver al estado presocial.

La naturaleza es una amenaza para la cultura -la sexualidad desenfrenada un reto a la cultura reproductiva- al mismo tiempo que el hombre es una amenaza para la mujer. El relato debe también entenderse dentro de una sociedad que prescribe la residencia patrilocal y separa a las mujeres de sus hogares paternos para llevarlas a vivir con la familia del varón. Este cambio es a veces una transición muy dura para la mujer pues ella debe ser aprobada por los padres del novio-esposo y especialmente por su suegra. La separación de sus propios padres, sin embargo, nunca es definitiva ni total y estos no dejan de protegerla o de defenderla. Las ovejas son una metáfora de la mujer por la extremada vulnerabilidad de ésta en la transición de la soltería al matrimonio; el cóndor es una metáfora del hombre porque es un ave de rapiña que se lleva los animales domésticos del mismo modo que el varón saca a la mujer del

hogar en que se ha criado. La debilidad frente a la fuerza, el orden cultural frente a la transgresión que devuelve a los seres humanos a la naturaleza.

A muchos frutos, flores y animales se les asigna un género; por ejemplo, en las adivinanzas (quizás una forma popular de los enigmas aristotélicos) abundan las metáforas del género:

Una señora de cara colorada, en la quebrada mirando hacia abajo, llevando una bandera colorada, qué será? (la flor de paja de alturas)

Qué será? Un hombre que creció verde, vivió rojo y terminó negro. (el capulí).²⁸

A través de las adivinanzas podemos identificar a la mujer con la flor de ñachaj, con el vicundo que crece en los árboles, la mashua, el yuyo, ²⁹, el durazno, el maíz, etc. El hombre, por su parte, forma enunciados metafóricos con la achupalla, el árbol de eucalipto, la cebolla blanca, el ají:

Un hermoso varón pero como padrastro bravo, puesto un lindo poncho rojo (el ají).

²⁸ Las adivinanzas que ilustran esta sección están tomadas de la recopilación de Kley Meyer 1990.

²⁹ Se trata de elementos de la flora propios de las zonas de altura.

Indefectiblemente, estas metáforas hacen uso de la iconicidad y la sinestesia, no se pueden comprender sino a través de la forma de cada producto, de sus colores, de sus olores, asociados a sus contrapartes humanos.

En cuanto a los animales domésticos, preferentemente se asocian con la mujer (ovejas, chivos, cuyes) aunque algunos forman parejas del mismo modo que hombres y mujeres (los toros y los gallos son una clara metáfora del hombre, las vacas y las gallinas se asocian a la mujer).

Así también la mujer es la casa y la cama:

De noche está encinta, de día no está (la casa)

De noche se embaraza, de día da a luz (la cama)

Pero dentro de la casa se encuentran también elementos femeninos y masculinos, las piedras del fogón y el horno de pan son masculinos mientras la candela es femenina, la piedra de moler fija es femenina mientras que la pequeña es masculina, la olla es femenina mientras la cuchara que mueve el contenido es masculina.

6.5. Confrontación y confluencia: las metáforas más allá del género

Hemos dicho anteriormente que la fiesta muestra una exacerbación, oposición, inversión y colusión de los roles asignados a cada género. En efecto, las rondas que forman hombres y mujeres los enfrentan mediante la voz y el instrumento musical, oponiéndolos visiblemente, diferenciándolos. Pero en ese proceso de nítida oposición detectamos la necesidad y la posibilidad de la confluencia, de la colusión a través de la relación sexual que se convierte en el tema recurrente.

La institucionalización de los contrarios es una necesidad del orden social, del poder, pero la colusión de los contrarios es la condición de la vida misma, de la reproducción.

Aún siendo la división de género una división fundamental, no la vemos como definitiva y paradigmática de todas las divisiones metafórico-simbólicas presentes en la sociedad quichua³⁰. Al contrario, nos parece que más allá de las divisiones de género es posible encontrar otras oposiciones que más que diferenciar los géneros ratifican la unidad fundamental del género humano³¹.

³⁰ Para una posición alternativa véase Bourdieu 1991:353; s.f.

³¹ Género humano-géneros humanos: en el castellano no hay una distinción lingüística apropiada pero el juego de palabras que se produce puede ser también significativo: un género más allá de los géneros.

Algunos autores, principalmente aquellos de formación estructuralista, han visto en la división espacial hanan/urin (arriba/abajo) una analogía con la relación hombre/mujer (Cf. Platt 1981; Moya 1981): las tierras altas y los productos de altura como metáforas del hombre y las tierras bajas y sus productos como metáforas de la mujer. Por extensión serían femeninas y masculinas todas las otras oposiciones encontradas: dentro/fuera, delante/atrás, frío/caliente, etc. Pero en este intento no dejan de aparecer ambigüedades y contradicciones que nos llevan del lado de otra interpretación.

Más que una oposición, sería correcto hablar de una secuencia o de un continuo -de un espacio de calidad- a través del cual se mueven las metáforas. El tercer término -chaupi, el medio- es una prueba de ello; este tercer término se refleja en la caracterización manifiesta por ejemplo en los diabloumas o en los hombres disfrazados de mujer para el caso del género. Pero la inversión, el fingimiento, el disfraz, más bien termina por reafirmar aquello de que se mofa.

El hombre y la mujer son metafóricamente diferenciados pero no totalmente opuestos, subyace una unidad identitaria ya que es el ser humano como tal, el ser humano en plenitud -casado, con hijos, agente de producción y reproducción- el que se representa con más claridad a través de las otras divisiones, p. ej., los que nos

antecedentes en la división kipa/ñaupa³² son los antepasados o los mayores, los que han cumplido con la comunidad, pero conforman una unidad de hombres y mujeres, tal como la sociedad actual. Lo frío y lo caliente tampoco puede ser asignado solamente a uno de los géneros: la piña-caliente nos muestra esa dualidad. Y los productos de las tierras bajas como el ají son metáforas de los hombres mientras que un tubérculo de altura como la mashua es a su vez femenino. Un cronista de la colonia llamado Santacruz Pachacuti Yamqui representó al primer ancestro -Viracocha- como una entidad sin género de la cual se desprendían hombres y mujeres en líneas paralelas (Cf. Silverblatt 1990). Me parece que el principio y el final dentro de la ideología quichua muestra la necesidad de superar las oposiciones masculino/femenino y resaltar la unidad primordial de lo humano.³³

La perspectiva bajo la cual estoy tratando de entender la concepción sobre el género en el contexto quichua se acerca a la posición de Isbell (1992) para quien es necesario empezar a documentar la androginia por sobre la tendencia a polarizar las

³² El tiempo quichua es circular, los que han muerto están por delante, nosotros seguimos el camino que ellos han trazado, por lo tanto el pasado está delante y el futuro detrás, no lo vemos. Los diabloumas pretenden poder mirar hacia delante y hacia atrás con la máscara de dos caras, igual que un ser mítico que se llama la Chificha y que tiene ojos por dentro del pelo en la cabeza. También los que han muerto han podido conocer ("ver") el mundo de adelante y el de atrás.

³³ En el castellano la palabra hombre designa tanto a los varones por una parte, como a varones y mujeres por otra; en el quichua hay una palabra para hombre -cari- y otra para todo ser humano -runa-. En el castellano todas las palabras llevan un artículo que señala género y número (*la tierra, el monte, etc.*); eso no sucede en el quichua, cada palabra adquiere un género a través de la predicación metafórica y del contexto del discurso.

entidades masculinas y femeninas, ya que aquella es una categoría fundamental en el sistema de género en los Andes que permitiría superar visiones distorsionadas sobre la valoración y la actividad de las mujeres o atribuciones simbólicas un tanto esquemáticas como la que realiza Salomon en su introducción al texto de Huarochirí (1992): hombre:agua::mujer:piedra (Véase Isbell 1992).

En su discusión sobre la Pachamama en el discurso boliviano, Harris nos presenta una reafirmación de que no hay una total oposición entre lo femenino y lo masculino pudiendo la Pachamama incluir elementos masculinos o diabólicos y malévolos (Harris 1988).

La Pachamama es una mujer pero rechaza todo esencialismo sobre lo femenino porque en sí misma guarda elementos de masculinidad (ibid:86), lo mismo se puede decir de Mama Waku, la primera mujer en emerger de la cueva de Tambutoco en el mito de los hermanos Ayar: "una mujer viril, la primera encarnación de la Pachamama" (Isbell 1992:24). Harris afirma que muchas divinidades pueden ser explicadas simultáneamente como masculina y femenina, o al menos con atributos compartidos del otro género (Harris 1988:69), con esta afirmación nos acerca a la androginia como principio de generación y nos permite alejarnos de la oposición y la dicotomización promovidas por la cultura occidental donde lo masculino es concebido como positivo, activo, agresivo; mientras que lo femenino es negativo, pasivo, etc. (ibid:75).

En esta misma línea de pensamiento es posible recurrir a Harrison (1989) quien a través del análisis de canciones quichuas encuentra una identificación de la mujer con supay como una fuerza espiritual o un poder vital, no necesariamente malévolos. Lo femenino se podría entender como un "aliento de vida" (camay) y también como una fuerza constreñidora del estado natural, como una fuerza cultural capaz de limitar o controlar la excesiva sexualidad del hombre, expresión simbólica de la conquista y la imposición de lo foráneo (Cf. Isbell 1992).

En las zonas rurales del Ecuador se considera a los supay como espíritus de género neutro cuyas acciones pueden ser maléficas o benéficas según el contexto en que accionen. Los supay podrían identificarse con los antepasados [ayacuna:muertos (Cf. Taylor 1980)] que yacen bajo la tierra pero que pueden salir e interferir con el mundo de los vivos. Los muertos vuelven a un estado primordial andrógino, un estado sin marcas de género.

La experiencia colonial hizo que progresivamente la cultura mestiza y los mismos indígenas asociaran el supay con el diablo - masculino- cristiano y desde entonces ha empezado a tener connotaciones maléficas aún para los mismos quichuas (he ahí un ejemplo del poder de reversión social de las metáforas y la imposibilidad de la traducción cabal de las metáforas). Aunque la discusión y las interpretaciones sobre el diablo en los Andes son muy amplias (véase p. ej. Nash 1979, Taussig 1987, Platt s.r.,

Crain 1991), me parece que las posiciones de Nash y Platt³⁴ son las más acertadas pues el énfasis en el aspecto masculino del Tío o Pachatata va de acuerdo con la realidad de las minas de Bolivia hoy en día. Sin embargo, tratándose de culturas agrarias andinas, la problemática del supay es un tanto diferente y se asocia más bien con un estado de género ambiguo o indefinido³⁵.

6.6. La humanización de la naturaleza y la naturalización de lo social

De acuerdo con las descripciones anteriores podemos ver que las fuentes metafóricas predilectas para referirse al género son elementos de la flora y la fauna que hacen parte del ambiente de la cultura quichua en cuestión; asimismo los procesos de siembra y cosecha se asemejan a la concepción -el acto sexual- y el embarazo. Estos recursos promueven asociaciones figurativas que ponen en interacción dimensiones humanas y naturales, dando lugar a una

³⁴ Taussig (1987) desarrolla una posición esquemática, dualista y hasta maniqueísta sobre el diablo al identificar el sistema capitalista con la maldad idealizando al mismo tiempo la comunidad andina como el summum de la bondad. Crain (1991) sigue la corriente de Taussig y lo aplica a un caso en la sierra ecuatoriana en una interpretación bastante discutible. El artículo de Platt (s.f.) contiene una acertada crítica de Taussig y provee de elementos para comprender las representaciones diabólicas en la sociedad andina de hoy.

³⁵ Véase Platt s.f.:56: Cuadro I: *Una dualidad secundaria en la mesa ritual de Churiña*. Platt describe una Tía Pachamama ambigua, que incluye en su definición dos nombres, dos ramilletes, dos colores de maíz y dos colores de alfeñiques, frente a un Tío Pachatata en singular. La descripción de este autor, enfatizando lo definido de esta segunda entidad, parecería corroborar la afirmación de Isbell de que "Lo femenino como una abstracción, es una categoría no marcada (unmarked), por lo cual en contraste lo masculino es elaborado, o marcado" (Isbell 1992:1).

transformación de uno y otro término dentro de los enunciados metafóricos. En efecto, si digo que las mujeres son ovejas y los hombres son cóndores pongo a funcionar una serie de imágenes, categorías, valores, que no solamente proveen de identidad a hombres y mujeres sino que a la vez transforman la concepción que tengamos de esos animales -o para el caso, de alimentos como en el ejemplo del ají que deviene metáfora del hombre y su consumo se asocia con bravura, valentía, fuerza, decisión. Si digo que la cúspide mayor de un cerro es masculina y la más pequeña femenina, estoy viendo una oposición complementaria, pero no puedo dejar de ver que es también una relación jerárquica, de mayor a menor, que de algún modo se proyecta sobre lo social. El poder, en una de sus manifestaciones, es un juego de tropos; mientras la predicación metafórica crea consenso y comunidad, la predicación metonímica entra en un dominio determinado y produce una jerarquización en la comunidad creada (Fernández 24.08.92); la pluralidad metafórica lleva a que el orden vertical sea cubierto por un velo de aceptación y/o resignación.

Las metáforas del género provocan en su interrelación "porciones de significado culturalmente coherentes"³⁶ al decir de Isbell (1985:287). Las relaciones entre hombres y mujeres son comunicadas por *complejos de significados metafóricos* bastante

³⁶ La coherencia implica ligazón, "juntura", pero no consistencia lógica (por lo tanto la coherencia puede dejar intacta la ambigüedad). Para una acertada discusión sobre la diferencia entre coherencia y consistencia veáse Lakoff y Johnson 1991.

diversos que llevan a que las relaciones humanas problemáticas sean mal-representadas como naturales (ibid). Estoy de acuerdo con esta autora cuando plantea que el proceso metafórico provee de imágenes "que saltan de la cultura a la naturaleza y para atrás otra vez, estableciendo analogías entre los mundos humano y animal (natural) y de ese modo transformándolos" (ibid:289).

En los contextos festivos aparecen entremezclados claramente los componentes cognitivo, imaginativo y emocional de las metáforas. Las traslaciones metafóricas ponen en relación dominios de la experiencia que se revelan, o bien problemáticos -necesitados de definición- como las relaciones de género, o bien concretos como el comer o el tomar.

Al hacer uso de elementos metafóricos naturales para dar identidad a los sujetos de la relación de género que son los hombres y las mujeres, se produce una naturalización de esta relación, pero a la vez se proyecta el contenido de la social sobre lo natural por lo que el resultado final es que la naturaleza sólo existe en tanto aprehendida por la cultura y la cultura sólo es tal en tanto se funda sobre la naturaleza. La oposición es relativa así como las verdades que fundan las relaciones sociales. Se naturaliza aquello que parece confirmarse en el curso del mundo, en los ciclos biológicos y cósmicos, en el acuerdo de los dioses (Bourdieu s.f.).

7. UNA PROYECCION DE LAS METAFORAS DEL GENERO HACIA EL MUNDO URBANO:

Hemos insistido lo suficiente en el hecho de que existen varias maneras de ser hombres y/o mujeres. Las metáforas del género que hemos analizado para el caso de la cultura quichua se transmiten hacia la cultura urbana sólo de un modo marginal y no uniformemente. En la ciudad, los *mass media* moldean una concepción de género sostenida fundamentalmente en una asociación metonímica muy propia de la cultura occidental (De Beauvoir) de la mujer con su aparato reproductivo, por ende con la maternidad.

En la televisión, en los periódicos, en la radio se transmite un claro mensaje sobre los roles establecidos para la mujer: hogar, hijos y sólo secundariamente el trabajo; la mujer como el complemento doméstico del hombre productor, mantenedor, creador de riqueza. La "mujer madre" (mujer=útero) es festejada y premiada; basta ver la importancia que tiene en el Ecuador la celebración del Día de la Madre -largamente superior a la celebración del Día de la Mujer y del Día del Padre (y no hay un "Día del Hombre"). Más claro aún es el hecho de que el culto a la Virgen María con el Niño está más extendido en la sierra ecuatoriana más que cualquier otro culto o devoción (Cf. Naranjo, Carrasco y Vaca, 1988; 1992).

Emile Durkheim sostenía, en el siglo pasado, que la mujer podía acceder a los espacios que el hombre iba dejando libres por

haberse dedicado a tareas más elevadas. Así, si ella podía incursionar en las artes era porque él se dedicaba con más ahínco a las ciencias. Hace poco, en un periódico de circulación nacional, se afirmaba que la mujer se estaba tomando los espacios del periodismo porque los hombres preferían ahora carreras como la informática. Se decía también que ella tenía una *vocación natural* hacia carreras de servicio como el periodismo³⁷.

La asociación hombre:cerebro::mujer:útero y su variante mujer:corazón, sigue funcionando como una verdad que moldea los comportamientos sociales en nuestras sociedades y que sostiene prácticas machistas como la violencia doméstica o la discriminación laboral y social.

Una fuente muy importante para llegar a comprender la afirmación anterior es la de las canciones populares³⁸. Estas canciones cantan a los sentimientos, a las decepciones, a las traiciones; en ellas, la mujer asume muchas asociaciones "viscerales", si así pueden llamarse. Los trovadores populares son verdaderos ídolos de hombres y mujeres por igual.

Para empezar, tomemos como ejemplo la tan conocida balada del ídolo de multitudes Julio Jaramillo, "Nuestro Juramento":

³⁷ El Comercio. Septiembre de 1993.

³⁸ La autora se encuentra trabajando actualmente el tema de las metáforas del género dentro de las canciones populares, enfatizando sobre todo en el pasillo y la música rockolera.

*si yo muero primero, es tu promesa
sobre de mi cadáver dejar caer
todo el llanto que brote de tu tristeza
y que todos se enteren de tu querer.....*

*si tú mueres primero, yo te prometo
que escribiré la historia de nuestro amor...*

La promesa de una mujer es la *llorar*, un acto natural, lleno de emotividad y sentimiento, que no necesita elaboración ni creatividad; la promesa del hombre es la *escribir*, un acto directamente cultural, una elaboración sobre el hecho natural del amor.

Pero muchas veces la mujer no es "buena", de ella se apoderan la maldad y la perdición:

*Cual reptil ponzoñoso, tu cuerpo se desliza
y tienen tus caricias el frío del terror.
Es tu mirar tan triste que a veces causa pena,
igual que el de la hiena que incuba una traición.*

.....

*Cual un pequeño frasco de extracto que perfuma,
tiene con tu estatura una similitud;*

*pero también recuerda que un frasco en miniatura,
trae mortal veneno así como eres tú.*³⁹

Estos ejemplos nos transmiten también la asociación -propia de la cultura occidental- de la mujer con la naturaleza y el hombre con la cultura, asociación que ha sido tratada detalladamente por Ortner (1979) y que rara vez se presenta brutalmente pues el modo mejor de expresarse, y consolidarse en las conciencias, es a través de la sutilidad de los sentimientos de las personas. Otra vez, la dominación ideológica, en la que se sostiene la dominación práctica, transcurre por senderos de dulzura, de consenso, de acomodo, fascinación y encantamiento⁴⁰.

8. A MODO DE CONCLUSION

Las metáforas permite conocer, clasificar, ordenar, naturalizar, justificar, discriminar; nos "iluminan" un orden, nos obscurecen otros. Ellas destacan tanto como ocultan, fundan un orden basado en el *es* como esconden otro orden posible basado en el *no-es* (Ricoeur 1977).

Las metáforas son el sustento del sentido común, del habitus,

³⁹ Interpretada por "Los Visconti".

⁴⁰ "Fascinar quiere decir hechizar, magnetizar, encantar; asimismo: engañar" (Octavio Paz, *Los hijos del limo*).

*pero también recuerda que un frasco en miniatura,
trae mortal veneno así como eres tú.*³⁹

Estos ejemplos nos transmiten también la asociación -propia de la cultura occidental- de la mujer con la naturaleza y el hombre con la cultura, asociación que ha sido tratada detalladamente por Ortner (1979) y que rara vez se presenta brutalmente pues el modo mejor de expresarse, y consolidarse en las conciencias, es a través de la sutilidad de los sentimientos de las personas. Otra vez, la dominación ideológica, en la que se sostiene la dominación práctica, transcurre por senderos de dulzura, de consenso, de acomodo, fascinación y encantamiento⁴⁰.

8. A MODO DE CONCLUSION

Las metáforas permite conocer, clasificar, ordenar, naturalizar, justificar, discriminar; nos "iluminan" un orden, nos obscurecen otros. Ellas destacan tanto como ocultan, fundan un orden basado en el *es* como esconden otro orden posible basado en el *no-es* (Ricoeur 1977).

Las metáforas son el sustento del sentido común, del habitus,

³⁹ Interpretada por "Los Visconti".

⁴⁰ "Fascinar quiere decir hechizar, magnetizar, encantar; asimismo: engañar" (Octavio Paz, *Los hijos del limo*).

de la forma en que la gente enfrenta cotidianamente la producción y reproducción cultural, a medio camino entre lo consciente y lo inconsciente.

Como sentido común, las metáforas del género delinear una forma prescriptiva en que las identidades y las relaciones de género deben constituirse y afirmarse. Estas metáforas, incrustadas en el pensamiento de la gente común, naturalizadas y convertidas en mitos persuasivos a fuerza de ser repetidas, actúan como elementos clave del pensamiento y el discurso hegemónico, afirmando las relaciones de poder establecidas. Las metáforas devienen mito, estereotipo, y hasta cierto punto, esclavitud.

La fascinación que proyectan las metáforas del género debe ser buscada en la *epoché*, la suspensión de la referencia directa que abre todo un campo de posibilidades de interpretación (Ricoeur 1977). El poder de la metáfora está en la ambigüedad, en la no-definición que produce un encantamiento sobre los actores sociales, un encantamiento que casi siempre no les hace posible ver ni desear ese otro orden posible del no-es. La dominación entonces, no es violenta, abierta o confrontativa, sino consensuada, simbólica, "dulce" (Cf. Bourdieu 1991).

Los sutiles enlazamientos entre cultura y poder discurren a través de las metáforas; cuanto más vivas y efectivas éstas sean más consolidado estará el orden social, más afirmado en las

conciencias estará el poder y menos necesidad habrá de ejercer la dominación abierta y la violencia; el poder entonces no es opresión sino una fuerza productora de significados, valores, conocimientos y prácticas. De tal modo, el poder necesariamente se incrusta en la forma como nos definimos como seres humanos, en la forma en que nos socializamos y simbolizamos en un género, en las metáforas que usamos, en el sentido que les damos y en el modo en que éstas aparecen como guías de acción.

La manera en que percibimos, pensamos, hablamos y nos relacionamos está moldeada por metáforas o asociaciones que nos permiten naturalizar la cotidianidad, introducirnos en ella y encantarnos en ella. El efecto de encantamiento de los seres humanos con el mundo que les rodea impide ver otras formas posibles de relacionamiento.

Al mostrar in extenso la forma en que se manifiestan las metáforas del género en la cultura quichua he pretendido acercarme a un modo distinto de ordenamiento que, al modo de lo que Clifford ha llamado críticamente la "alegoría etnográfica", nos permita vislumbrar de mejor modo la situación que nosotros, hombres y mujeres de las ciudades de un país multiétnico, vivimos y aceptamos.

Las relaciones de género están surcadas por relaciones de clase y de etnia y, por lo mismo, no son relaciones en estado

"puro", es decir, interacciones delimitadas solamente por el hecho de haber nacido hombre o mujer. En el espacio de un país como el nuestro, somos mujeres u hombres, pobres o ricos, negros, indios, blancos o mestizos, urbanos o rurales, analfabetos o ilustrados. Nuestra posicionalidad específica nos define como miembros de un grupo o como seres "liminares" sin afincamiento definitivo; define también nuestra posibilidad o incapacidad de concientizar nuestras prácticas o de actuar permanentemente bajo el velo de la desigualdad o la discriminación. Sin embargo, quiero plantear que toda opción es válida y que en cuanto hace a la construcción simbólica de la diferencia no hay patrones ni reglas que deban seguirse: quizás en la ignorancia y en la inconsciencia germine la felicidad o quizás podamos ser capaces de crear un mundo basado en relaciones de género transparentes, asumidas y gratificantes.

Referencias bibliográficas

- Allen, Catherine ,
s.f. *The incas have gone inside: pattern and persistence in quechua iconography*, George Washington University.
1988 *The Hold Life Has: coca and cultural identity in an andean community*.
- Bloch, Maurice,
1977 *The past and the present in the present*, Man, 12 (2)
- Boon, James A.,
1982 *Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions and texts*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre,
1972 *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Ginebra, Droz.
1979 *Outline of a theory of practice*, Cambridge U.P.
1982 *Le sens pratique*, París, Minuit.
s.f. *La domination masculine*, s.m.r.
1991 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- Bruner, Edward M.,
1986 *Experience and its expressions*, en Turner y Bruner (eds), *The Anthropology of experience*, Chicago, U. of Illinois Press.
- Crapanzano, Vincent,
1991 *El dilema de Hermes: la máscara de la subversión en las descripciones etnográficas*, en Clifford y Marcus (eds) *Retóricas de la Antropología*, Madrid, Júcar Universidad.
- De Lauretis, Teresa,
1987 *Technologies of Gender: essays on theory, film and fiction*, Bloomington, Indiana University Press.
- Fernández, James,
1974 *Misión de la metáfora en la cultura expresiva* (traducción de *The Mission of Metaphor in expressive culture*, en *Current Anthropology*, vol 15 (2), pp. 111-145.
1991 *Introduction: confluents of inquiry*, en *Beyond Metaphor: the theory of tropes in Anthropology*, Stanford Press.
1988 *Persuasions and performances: the play of tropes in culture*, Bloomington, U. of Indiana Press.
1991 *Beyond Metaphor: the theory of tropes in Anthropology*, Stanford, Stanford Press.
1992 (agosto) *Clases dictadas en FLACSO, sede Ecuador*.
- Foucault, Michel,
1988 *El sujeto y el poder*, en *Revista Mexicana de Sociología*, Año L no. 3.
- Fox, Richard,
1985 *Lions of the Punjab*, Berkeley, U. of California Press.
- Geertz, Clifford,
1973 *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- García-Canclini, Néstor,
1982 *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen.
- Godenzzi, Juan Carlos,
1990 *El pensamiento y sus figuras en el lenguaje cotidiano*, en *Lexis*, vol. XIV, No. 1.

- Harris, Olivia,
 1980 *The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes*, en McCormack y Strathern (eds) *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press.
 1982 *The dead and the devil among the Bolivian Laymi*, en Bloch y Parry (eds) *Death and the regeneration of life, USA*, Cambridge University Press.
 1982b *Complementariedad y conflicto: una visión andina del hombre y la mujer*, Lima, manuscrito.
 1988 *La Pachamama: significados de la madre en el discurso boliviano*, en *Mujeres Latinoamericanas: diez ensayos y una historia colectiva*, Lima, Centro Flora Tristán.
- Harris, Olivia y Kate Young,
 1979 *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama.
- Harrison, Regina,
 1989 *Signs, songs and memory in the Andes*.
- Harvey, Penélope,
 s.f. *Gender, community and confrontation: power relations in drunkenness in Ocongata (Southern Perú)*, manuscrito.
 1990a *Identidad y prácticas discursivas: del conflicto doméstico a la dominación política*, ponencia para el seminario Poder y Violencia en los Andes, Quito.
 1990b *Género, autoridad y competencia lingüística*, Lima, IEP.
- Keesing, Roger,
 1987 *Anthropology as interpretive quest*, *Current Anthropology*, vol 28, no. 2, Abril de 1987, pp. 161-175.
- Kleymeyer, Carlos David,
 1991 *Imashi, imashi!*, Quito, Abya-Yala.
- Isbell, Billie Jean,
 1985 *The metaphoric process: "from culture to nature and back again"*, en Urton, G. (ed), *Animals, myths and metaphors in South America*, Salt Lake City, University of Utah Press.
 1992 *From unripe to petrified: the feminine symbolic in Andean Gender Schema*, Cornell University (Ms).
- Izko, Xavier,
 1986 *Cóndores y mast'akus, vida y muerte en los valles nortepotosinos*, en: Izko, X., Molina y Pereira, *Tiempo de vida y muerte*, Cochabamba, Ed. El Buitre.
- Lakoff, George y Mark Johnson,
 1991 *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.
- Lévi-Strauss, Claude,
 1964 *El Totemismo*, México, FCE.
 1965 *El Pensamiento Salvaje*, México, FCE.
- Moya, Ruth,
 1981 *Simbolismo y ritual en el Ecuador andino, Otavalo, IOA, Col. Pendoneros*.
- Myers, Fred,
 1988 *Locating ethnographic practice: romance, reality, and politics in the outback*, *American Ethnologist* 15:4, 609-624.
- Naranjo, Marcelo, Hernán Carrasco y Rocío Vaca,
 1988 *La Cultura Popular en el Ecuador. Tomo V: Imbabura, Cuenca, CIDAP*.

- 1992 *La Cultura Popular en el Ecuador. Tomo VII: Tungurahua, Cuenca, CIDAP.*
- Ortner, Sherry,
1979 *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?*, en Harris y Young, op. cit.
- 1984 *Theory in Anthropology since the sixties*, Comparative Studies in Society and History, 26, pp. 126-166.
- Platt, Tristan,
1977 *Espejos y maíz*, La Paz, CIPCA.
- Polier, Nicole y William Roseberry,
1989 *Tristes tropes: post-modern anthropologists encounter the other and discover themselves*, Economy and Society, vol. 18, no. 2, mayo de 1989, pp. 245-264
- Rabinow, P.,
1986 *Representations are social facts: modernity and postmodernity in Anthropology*, en Clifford y Marcus, Writing Culture, Berkeley, University of California Press.
- Ricoeur, Paul,
1977 *La metáfora viva*, Buenos Aires, ed. Megápolis.
1988 *Hermeneútica y acción*, Buenos Aires, Docencia.
- Rubin, Gayle,
1975 *The traffic of women: notes on the political economy of sex*, en Reiter (ed) *Toward an anthropology of women*, N.Y., Monthly Review Press.
- Salomon, Frank,
1992 *The Huarochirí Manuscript: a testament of ancient and colonial andean region*, s.m.r.
- Sapir, David,
1977 *The anatomy of metaphor*, en Sapir y J.C. Crocker (ed) *The social use of metaphor*, Philadelphia, U. Penn Press.
- Scott, Joan,
1992 *Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría posestructuralista*, en Debate Feminista, No. 5, México.
- Sider, Gerald,
1987 *When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White Relations*, en Comparative Studies in Society and History, 29:1.
- Silverblatt, Irene,
1990 *Luna, sol y brujas*, Cusco, CBC.
- Stoler, Ann L.,
1989 *Making empire respectable: the politics of race and sexual morality in 20th-century colonial cultures*, American Ethnologist, vol 16, no. 4, noviembre de 1989, pp. 634-660.
- Sullivan, W, y Rabinow, P.,
1982 *El giro interpretativo*, en J. Duvignaud (comp), Sociología del Conocimiento, México, FCE.
- Turner, Victor,
1974 *Dramas, fields and methafors*, Ithaca, Cornell University Press (traducción parcial de Carlos Reynoso)

Vaca B., Rocío,

- 1991 *Mujeres campesino-indígenas: socialización, cambios y conflictos*, Quito, IEE (manuscrito por publicarse).
- 1992 *La cultura, el género y la fecundidad: un acercamiento a la reproducción del campesinado indígena en el Ecuador*, en *Mujeres de los Andes: condiciones de vida y salud*, Bogotá, IFEA-U. Externado de Colombia.
- 1993 *Ecuador: los intrincados caminos del capital*, por publicarse (Otavalo, IOA).