

ECUADOR

Debate

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,
Fredy Rivera Vélez, Jaime Borja Torres, Marco Romero.

Director: Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP
Primer Director: José Sánchez-Parga. 1982-1991
Editor: Fredy Rivera Vélez
Asistente General: Margarita Guachamín

ECUADOR DEBATE

Es una publicación periódica del **Centro Andino de Acción Popular CAAP**, que aparece tres veces al año. La información que se publica es canalizada por los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones y comentarios expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$ 30

ECUADOR: US\$ 9

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$ 12

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR US\$ 3

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173 B, Quito - Ecuador

Fax: (593-2) 2568452

E-mail: caap1@caap.org.ec

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

PORTADA

Magenta

DIAGRAMACION

Martha Vinueza

IMPRESION

Albazu Offset



ISSN-1012-1498

ECUADOR DEBATE

59

Quito-Ecuador, agosto del 2003

PRESENTACION / 3-5

COYUNTURA

Dolarización: se acumulan dudas / 7-18

Marco Romero

La coyuntura en el engañoso espejo de los medios de información / 19-23

Javier Ponce

La agenda hegemónica: guerra es paz / 25-39

José María Tortosa

Conflictividad socio-política: Marzo – Junio 2003 / 41-47

TEMA CENTRAL

Exceso de maternidad y descalificación paterna / 49-64

Marie-Astrid Dupret

Imaginario femenino y tradición oral / 65-78

Imelda Vega-Centeno B.

La feminidad: cómo se construye / 79-87

Martine Lerude

Imágenes de mujeres y educación:

Quito en la primera mitad del siglo XX / 89-101

Ana María Goetschel

Las marcas de la violencia en la construcción sociohistórica

de la identidad femenina indígena / 103-122

Ursula Poeschel-Renz

Mujeres como madres, mujeres como agricultoras / 123-136

Laurie Occhipinti

ENTREVISTA

Universidad y sociedad / 137-142

Conversación con Denis Favart

DEBATE AGRARIO-RURAL

La reforma estructural y la competitividad
en el sector agrícola del Ecuador / 143-150

Tatsuya Shimizu

Fuerza de trabajo y floricultura: empleo, ambiente
y la salud de los trabajadores / 151-161

Raúl Harari

ANALISIS

La historia de límites en los libros de texto del Ecuador:
análisis de contenido categorial o temático / 163-179

Juan Carlos Jaramillo

La sospecha es legítima: Marcos ¿revolucionario postmoderno? / 181-188

Antonio Correa

CRITICA BIBLIOGRAFICA

La seducción populista en América Latina / 189-196

Comentario: Flavia Freidenberg

Imaginario femenino y tradición oral

Imelda Vega-Centeno B.**

No existe un imaginario femenino como producción cultural autónoma de las mujeres a través del cual ellas diseñarían su forma de ser y de existir dentro de la sociedad. El imaginario cultural siempre es de género; por eso es más complejo, existe en relación, ya que al mismo tiempo que se define y construye lo masculino se define y construye lo femenino, por oposición, contradicción, asociación o implicación. Sin embargo, la simbólica de género a partir de las características sexuales está atravesada por un conjunto de oposiciones fundamentales, con carga valorativa.

¿De qué imaginario femenino hablamos?

Cuando hablamos de *imaginario*, nos estamos refiriendo al conjunto e imágenes, símbolos y representaciones míticas de una sociedad. Gracias a este imaginario la sociedad comienza a explicitar su cultura y a construir su identidad como grupo; pero esto no quiere decir que todas las significaciones de estas representaciones colectivas sean conscientes en el mismo grado, al mismo tiempo y de la misma

forma, por todos los miembros de una comunidad. Como todo producto cultural el imaginario es un elemento esencial, pero ambivalente, dentro de la dinámica cultural, pues al mismo tiempo puede servir de freno y de motor de la dinámica social (Durand, 1984; Marlieu, 1967). Por este conjunto de elementos y características del imaginario colectivo, es que creemos necesario detenerse para estudiar si existe o no un *imaginario femenino*, al cual podríamos definir hipotéticamente como:

* Este artículo resume, de manera panorámica, los resultados de nuestra investigación de largo aliento sobre aquello que podría llamarse el "imaginario femenino", trabajo que realizamos a lo largo de una década en torno a la información oral que nos proporcionaron informantes mujeres, pertenecientes a diferentes sectores sociales y a diferentes contextos regionales en el Perú de la década del 90. Apareció publicado con el título "*Imaginario Femenino? Cultura, historia, política y poder*", Escuela para el Desarrollo editores, Lima, 2000.

** Socioantropóloga peruana, Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Católica de Lovaina en Bélgica

“el conjunto de imágenes, símbolos y representaciones míticas de la mujer como miembro de una comunidad, las cuales habrían sido producidas por las mismas mujeres como expresión de su particular forma de existir como grupo, dentro de una sociedad”.

De hecho, cuando hablamos de imaginario femenino, estamos hablando también del imaginario masculino, sea por inclusión, asociación, oposición o por contradicción, ya que ambos conforman el imaginario colectivo de una sociedad. Lugar sociológico donde se elabora el sentido y la narrativa sobre la vida de una sociedad sexuada, por ello la identidad de género (en la relación varón/mujer) es una elaboración simbólica de la cultura a partir de las características sexuales, categorías que son también de sentido, de significación.

El problema planteado también por otras disciplinas, el psicoanálisis por ejemplo, es cómo se estructura la identidad sexual y hasta dónde ésta es afectada por la cultura. La construcción cultural sobre el género implica las formas culturales de representación del propio cuerpo dentro de un medio cultural dado, de modo que “el género es la representación mental de lo sexual” (Lemlij, comunicación personal). En esta perspectiva pluridisciplinaria, el *imaginario* trabajado por la antropología, se encuentra con conceptos de otras disciplinas como la *identidad* (sociología, psicoanálisis), la *manera de ser* (psicología social) o el *self* del psicoanálisis. Todos estos conceptos tienen como base referencial al *cuerpo*, por ello el *self*, viene a ser “la representación mental que uno tiene de su propio cuerpo y de sus cir-

cunstancias” (*Íb.*). En una perspectiva antropológica, dichas *circunstancias* son el resultado de la construcción cultural en torno a uno mismo como ser sexuado, dentro de una sociedad dada (Welldon 1993, p.55, 92).

Según Welser-Lang (1991, p.114), dentro del imaginario con lógica masculina la mujer no existe como sujeto, ella es un objeto para ser tomado, está para consumir; esta crítica extrema tiene que ver con la supervivencia de posiciones esencialistas, las mismas que vinculan aún a la mujer con la naturaleza y al varón con la cultura, visión de la cual se deduciría el “derecho natural” de dominio del *varón-nurtura* (cultura) sobre la *mujer-natura* (naturaleza). Sin embargo, ni el esencialismo, ni el feminismo a ultranza, solucionan los problemas planteados por la reivindicación de los derechos de la mujer, a la igualdad, la diferencia y la autonomía. Históricamente las luchas aisladas por la igualdad, así como por la diferencia, han conducido a serios errores. Las utopías de la igualdad llegaron a un gigantesco fracaso, entre otras causas, porque no admitieron las diferencias; por otro lado, afirmar la primacía de las diferencias puede llevar a la absolutización de la cultura, el cual es otro error igual al anterior.

Según Bourdieu se ha “desarrollado un largo trabajo de socialización de lo biológico y de biologización de lo social, a fin de invertir la relación entre causas y efectos y hacer aparecer las construcciones sociales como hechos de naturaleza”, así como de “las construcciones sociales sobre los géneros en tanto que *habitus sexuales*, así como el

fundamento natural de la división arbitraria que está al inicio de la realidad y la representación de lo real". (Bourdieu, 1998, p.9).

La diferencia masculino/femenina es el lugar privilegiado de la construcción de las relaciones de poder, la vieja cita de Engels: "*la mujer es el proletariado del proletariado*", apunta en este sentido, Joan Scott dice que "el género es el primer campo en cuyo seno, o por medio del cual, el poder es articulado" (1990). Las diferencias no se inscriben en el plano natural o el divino, sino en lo social: no existen dos culturas, una femenina y otra masculina, *existe una sola cultura la que con frecuencia adquiere una lógica falólogo-céntrica* (Feral, 1990), en medio de la cual se producen las diferenciaciones a través de las cuales las mujeres son sometidas y/o se someten ellas mismas al poder (faló) y a la razón (logos) masculina.

En medio de esta lógica, las mujeres son tratadas como no-sujetos, pero actúan como sujetos, ratificando directa o solapadamente, un orden social machista (Saffioti, 1992). En términos de Bourdieu, estamos ante el "paradigma de la visión falonarcisista y de la cosmología androcática común a las civilizaciones mediterráneas y que sobreviven en nuestras estructuras sociocognitivas y sociales" (ib., 1998, p.12). Buscamos por ello, a través de los actuales desarrollos históricos, cómo se ha ido produciendo la *sumisión* como forma relacional *femenina*, de modo que la mujer incorpora e introyecta, en su práctica social, su propia sumisión al varón.

Imaginario femenino, tradición oral y prácticas sociales

Para responder a la cuestión sobre la existencia o no del imaginario femenino, hemos querido *aproximarnos*, y *escuchar* a las mujeres hablando sobre sí mismas. Para ello, estudiamos las condiciones de posibilidad de construcción del imaginario femenino (génesis-estructura-función) a través del análisis del discurso en un conjunto de historias de vida, de un grupo de mujeres peruanas de distintos medios socio-culturales, de distintas generaciones, así como de un relato masculino sobre la condición femenina. La construcción de las imágenes, símbolos y representaciones de nuestros informantes, nos refiere constantemente a la larga duración y a la confrontación de culturas que atraviesa nuestra historia, así como nos hablan de las condiciones socio-culturales dentro de las cuales se es mujer en el Perú de hoy.

Es a partir del análisis en profundidad del discurso producido por las mujeres, que podremos ver si existe o no un imaginario femenino, y si éste es o no cierto imaginario falologocéntrico repetido e internalizado por las mujeres en un contexto de dominación masculina y de sumisión femenina. Búsqueda que nos conduce a dilucidar cuáles serían las posibilidades de transformación de estas imágenes, símbolos y representaciones, en una perspectiva de liberación integral de la mujer, liberación en profundidad que incluya las ataduras que la someten desde el *dentro-cultura*, y desde el *antes-historia*.

El conjunto de trabajos de análisis del discurso sobre la condición femenina que hemos reunido, tiene orígenes diversos. A lo largo de nuestra práctica de investigación como a lo largo de nuestra práctica social, fuimos recogiendo un conjunto de materiales, que marcaban una cierta especificidad femenina, y no solamente porque se tratase de informantes femeninas. Posteriormente, con motivo de diversas reuniones, fui realizando el análisis de relatos sobre la condición femenina, así como madurando ciertas hipótesis en torno al imaginario femenino, y sobre las condiciones sociales e históricas en las que éste se produce. El trabajo tomó tiempo en madurar y en lograr la estructura que hoy tiene.

Hemos dividido nuestro trabajo en tres secciones, la *primera parte* reúne tres trabajos cuyo eje explicativo está en la percepción como esencialista que opone la *naturaleza* contra la *cultura*, la que asimila a la mujer con la naturaleza y al varón con la cultura; la *segunda parte* está formada por dos trabajos cuya explicación está basada en la implicación *transgresión* ==> *castigo*, la misma que es justificada como *norma*, por las mujeres que la padecen; la *tercera parte* gira en torno al poder (política), y que se explica a partir de la disyunción *autonomía o sumisión*, dos trabajos ilustran las prácticas políticas basadas en esta percepción. Esta cadena lógica: *naturaleza vs cultura, transgresión=>castigo, autonomía o sumisión*, está tomada del discurso de nuestras informantes, y ciertamente es falologocéntrica, aunque la disyunción final abra posibilidades hacia la inversión de la cadena lógico-explicativa.

Dilemas histórico-culturales de la identidad femenina

Los estudios actuales sobre la problemática de la mujer la sitúan dentro del concepto relacional de *género*, el cual nos habla de *construcciones culturales*, de procesos sociales, de producción de ideas sobre los roles apropiados por los varones y las mujeres dentro del proceso de producción y reproducción social; lo cual nos refiere a los orígenes sociales de las "*identidades subjetivas*" según las cuales el "*género es una categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado*" (M. Mead, 1938, Cf. Scott 1990, p.28). El debate actual sobre el tema, subraya la función central del lenguaje, es decir, el análisis de los órdenes simbólicos y sistemas de significación, para la representación, interpretación y comunicación del género (*ib.*, 36); por su parte este concepto permite la salvedad de sugerir que toda información sobre las mujeres es "*necesariamente información sobre los hombres (...) pues el mundo de las mujeres es el mundo de los hombres creado en él y por él*" (*ib.*, p.28).

Por otro lado es preciso recordar que, todas las actividades humanas son mediadas por la cultura, pues gracias a "*este verdadero arsenal de símbolos y signos es que las actividades adquieren sentido y los seres humanos se vuelven capaces de comunicar*", por ello es que a nivel social, *no existen fenómenos naturales* (Saffioti, 1994, p.271), razón por la cual para Wolf la división *masculino/femenino* es una "*expresión cultural de las relaciones público/privado, que implica a su vez una ordenación-instrumental opuesta a una ordenación-expresiva*" (*ib.*, 1968; Ortner, 1974).

Esquema N° 1
División cultural de Género
según Wolf (1968)

Masculino	vs	Femenino
Público		Privado
Ordenación instrumental		Ordenación expresiva

En esta división vemos diseñarse el esquema lógico de oposiciones sexuales que son oposiciones funcionales de poder, de modo que para Scott, “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos, es una forma primaria de las relaciones significantes de poder: los cambios en las relaciones sociales corresponden siempre al cambio en las representaciones de poder” (Ib., 1990, p.44). La historiadora distingue a continuación cuatro elementos que constituyen las relaciones sociales basadas en la diferenciación sexual:

- a) *Símbolos y representaciones contradictorias, Eva/María, purificación / contaminación, etc.;*
- b) *Conceptos normativos que interpretan los símbolos y afirman categóricamente el significado de lo masculino y lo femenino, los cuales se expresan en doctrinas religiosas, científicas, políticas etc.;*
- c) *Estas declaraciones normativas se presentan como fruto del consenso social y no del conflicto;*
- d) *El género se construye a través del parentesco, pero también mediante la economía y la política (Ib., p.45).*

Por estas razones plantea el trabajo de investigación como una búsqueda

por “descubrir la naturaleza del debate o represión que conduce a la aparición de una permanencia intemporal en la representación binaria de género”, análisis que debe incluir aspectos sociales, culturales, históricos, económicos y políticos (Ib. p.45).

Sexualidad y poder simbólico: logos (razón) de la dominación, ¿naturaleza vs. cultura?

La oposición entre *naturaleza/cultura* significando y/o implicando a su vez la oposición *mujer/varón* aparece con frecuencia en el discurso de nuestros informantes. A pesar de su difusión, esta representación no es propia a las culturas que nos dieron origen; como demostramos en el análisis del discurso de Don Joaquín (Vega-Centeno, 2000, Cap.1), las religiones precolombinas son religiones de la tierra, la misma que es un símbolo femenino, que recibe el agua y el sol que la fecundan (masculinidad simbólica), y que en su ciclo anual renueva las promesas de permanencia y superación de la temporalidad (Ib.). Aunque en el ciclo de procreación como en el ciclo agrario, “la lógica mítico ritual privilegia la intervención masculina, siempre marcada a la hora de los ritos de paso que solemnizan la masculinidad, por ritos públicos, en detrimento de la gestación, tanto de la tierra (invierno), como en la mujer que no da lugar a ritos de celebración sino de forma cuasi furtiva” (Bourdieu, 1998, p.52).

En esta perspectiva y en el sistema de intercambios matrimoniales como formas de relación basadas en la reciprocidad, los jóvenes gozan de cierta libertad sexual, la misma que es entendi-

da dentro de los ritos propiciatorios de fecundidad de la tierra, prácticas que formaban parte de ciertas fiestas y ceremonias (como la fiesta del agua, por ejemplo). Una vez pactado el *servinacuy*, si la pareja se rompe, la joven regresa con sus hijos(as) al ayllu de origen, donde estos son bienvenidos, pues significan más fuerza de trabajo para el grupo (Rostworowski, 1993, p.11; Núñez del Prado, 1970). Lo cual es contradictorio con el sistema religioso traído desde Occidente en el siglo XVI, que conlleva una visión pecaminosa de la sexualidad femenina, sobrealora su virginidad y condena a la mujer con hijos fuera del matrimonio religioso (Vega-Centeno, 2000, Cap. 4).

La tradición cristiana que llega en la colonia lleva en sí no sólo los rastros del paso de los árabes por España, como nos muestra la historia de Sarahí (Vega-Centeno, 2000, Cap. 5), sino que lleva en su arqueología mental las huellas de los debates de los primeros padres de la iglesia, la *"revolución agustiniana"*, así como cierta visión biológica supuestamente *"científica"*, en torno a la sexualidad humana, y de la femenina en especial (Salisbury, 1991). De modo que en el caso de las mujeres, los desórdenes sexuales y psicológicos que se le atribuían, estaban relacionados con su *fisiología*, cuya *"frialdad y humedad significaban temperamento voluble, falaz y difícil; su útero era un animal hambriento, cuando no estaba generosamente alimentado por el trato carnal o la reproducción, era probable que vagara por su cuerpo, dominando su palabra y sus sentidos"* (Davis, 1990, p.59). La literatura científica europea del siglo XVI,

antes de comprobar *"científicamente"* la inferioridad de los negros africanos como resultado del clima, atribuía la inferioridad femenina a la *"naturaleza"* (Davis 1990, p.60), así como *"Rabelais relacionaba la delicada constitución física de la mujer, con la histeria"* (Ib.).

Para remediar esta situación, y poder doblegar el carácter *"indómito"* de la mujer, era preciso que la educación religiosa *"impulsara los frenos de la modestia y la humildad, educación selectiva que mostrara a las mujeres sus deberes morales sin alentar su imaginación indisciplinada, a fin de moderar su lengua, ocupar sus manos en labores honestas y sujetarla, a través de leyes y coacciones, a su marido"* (Davis, 1990, p.61, citando a J.L.Vives, 1524), como se ve claramente en el discurso de Joaquín en su versión andina actual, respecto a los *"siete ánimos"* de la mujer, cuya virtualidad explosiva deberá vigilar el varón (Vega-Centeno, 2000, Cap.1). De esta manera el simbolismo sexual de una *razón-masculina* que debe primar sobre una *naturaleza-femenina*, sirve para hacer afirmaciones sobre la experiencia sexual y para reflejar y/o ocultar sus contradicciones; sirve también para expresar la relación de cualquier subordinado con sus superiores, con su manifiesta tensión entre intimidad y poder, los grandes temas políticos y sociales encuentran así un simbolismo particularmente adecuado (Ib., 63). Por esta razón los varones tienden a disfrazarse de mujeres (por ejemplo en el carnaval, juegos y fiestas) para significar la inversión de responsabilidades en lo social; pues por las complicadas concesiones hacia la mujer rebelde, que *"da-*

das sus inclinaciones a las bajas pasiones, no era responsable de sus actos, el responsable era el marido a quien estaba sujeta, el *sexus imbecillus* era castigado con menor severidad, el peso de la ley caía sobre el varón dominante" (Ib., p.86).

Esta visión esencialista, que explica la identidad femenina y su forma de ser por causas inherentes a la naturaleza, asocia culturalmente a la mujer con la *naturaleza*, a la que hay que dominar para que sea útil y no destructiva; y al varón con la *cultura*, quien sería capaz de dominarla, transformarla y hacerla productiva; visión que además, sirve para expresar las relaciones de poder que se afianzan definitivamente en el período colonial. Por esa razón Don Joaquín se siente representante de la "*cultura*", es decir, del occidente dominante, y trata en Jesús a la "*naturaleza*", es decir, al mundo andino al que hay que dominar y poner al servicio; por eso lleva a Jesús a donde el curandero y a pesar de la eficacia del tratamiento, la llevará luego a donde el cura: para que *confiese el pecado de su cultura*, o que *confiese a su cultura como pecadora en sí*, pues su pecado sería el existir diferente al imaginario colonial, es decir, permanecer en la historia y resistir a la *dominación*. Como signo de reconciliación, el cura la convierte en "*hija*", en menor de edad, y por ello protegida y doblemente sometida al sistema de dominación masculino, social político y religioso-cultural, por él representado (Ib., Cap.1; Cap. 5).

El poder simbólico frente a la mujer:

transgresión y castigo

La subordinación no sólo es una situación en un sistema socio-cultural de dominación dentro de un sistema falológico: *para la mujer la subordinación es parte de su forma de existir (ser)*, por ello toda transgresión a la norma que la subordina, provoca el *castigo* correspondiente; aunque estas normas no sean dichas ni estén escritas en ninguna parte (salvo en los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos, Salisbury 1991). Estas normas y castigos son vividos como tales por las mujeres, las mismas que no cuestionan la subordinación, inclusive la justifican, complicidad femenina que lleva hasta sus últimas consecuencias la lógica falológica que las oprime y somete (Vega-Centeno 2000, Caps. 2, 3, 4, 5, 6, y 7).

Es de notar que la tragedia vivida por Gumercinda (Ib., Cap.4), parte de la *culpa* de haber tenido una hija antes del matrimonio, aunque esta situación no sea culposa dentro del sistema de intercambios matrimoniales del mundo andino, donde si del primer acuerdo matrimonial resulta fallido y quedan hijos, la comunidad los acoge, pues la fecundidad es vista como un don de la tierra. Pero ella está en ruptura parcial con su cultura de origen, por eso vive su maternidad precoz como si fuera una culpa, pues no tiene la *marca* del sacramento cristiano. Como ella quiere identificarse con los patrones culturales occidentales, opuestos a los andinos en materias matrimoniales (el *servinacuy* no exitoso se disuelve armónicamente), se siente avergonzada de sus orígenes y encuen-

tra en la dureza de la vida campesina, los "castigos" que su falta, es decir su primera unión consensual dentro de las estrategias matrimoniales de su cultura de origen, ha traído sobre ella, cuando dentro de su sistema cultural una hija posible de ser fecundada (como la tierra) sería una bendición.

No deja de ser interesante señalar que en el relato de Gumerlcinda, como en los de Felicitas y Aurora, está vigente una doble moral según la cual *la maternidad fuera del matrimonio cristiano para la mujer sería una culpa, mientras que para el varón sería hombría, señal de poderío*; en el caso de Gumerlcinda, la culpa de la mujer no es satisfecha por un primer castigo, sino que la persigue toda su vida, es una culpa sin perdón que implica mutilación, hasta el final de sus días. Para Aurora por su parte la maternidad precoz es una especie de castigo *"por haber satisfecho su deseo"*, deseo femenino que existiría para ser reprimido, por eso la mujer debe sufrir un castigo, es decir, vivir su sexualidad en situaciones radicalmente desiguales frente a la del varón (Ib., Caps. 3 y 4).

La siguiente ruptura parcial de Gumerlcinda con su cultura de origen, es la *migración*, el abandono del campo, al cual aborrece, pero al que sin embargo extraña cuando está en la ciudad. Además, la añorada ciudad la agrade con tentaciones de delincuencia hacia su hijo, lo que la obliga a refugiarse nuevamente en la seguridad del útero materno de su pueblo de origen; de la misma manera que Sarahí se refugia en la casa materna después de su ruptura parcial con un peruano sin linaje y de haber transgredido las normas matrimoniales

del grupo (Ib., Caps. 4 y 5).

La falta de amor a la tierra también es *"castigada"*, la mutilación vivida por Gumerlcinda en un accidente casual, es entendida *como un castigo por su falta de amor a la tierra*, aunque textualmente la refiera al abandono de su primera hija. Por otro lado la mutilación de Gumerlcinda, real y simbólica, es total: ella resulta mutilada de su deseo de ascenso social por la migración, de sus posibilidades de maternidad con la hija, de su relación edípica con el hijo, y finalmente es mutilada físicamente; de una pierna, la cual le impidió partir definitivamente y de los ojos que no le permitieron ver la riqueza de su cultura y sus compensaciones psicoafectivas frente a la pobreza real. La figura final de la mutilación y de la ceguera, tienen connotaciones edípicas notables (Ib., Caps. 4 y 5).

Por su parte, en la reflexión sobre su propia vida, Sarahí constantemente reconoce sus *"culpas"*, la de su ignorancia respecto a la vida y al sexo, su incapacidad para enfrentar a sus padres en cuestiones que afectan a su vida o la de sus hijos, su error de haberse casado fuera de las alianzas matrimoniales del linaje: *su culpa fundamental sería su socialización dentro de una cultura árabe, y su ruptura parcial con la misma* en el momento de su matrimonio. Se coloca así en una situación contradictoria, ya que escapa a las estrategias matrimoniales del grupo, pero se acoge a sus normas de protección de las mujeres casadas con extranjeros; se cobija bajo la *"casa materna"*, y al mismo tiempo se priva de tener una casa donde sea ella quien mande; finalmente se priva de la

posibilidad de ser la madre de un nuevo linaje, situación que condena también a sus hijos, carentes de linaje inmediato y que tienen que formar parte del linaje de su abuelo.

Todas estas rupturas parciales la hacen eternamente "niña", menor de edad, la someten a la autoridad de su madre, de su padre, y del hermano mayor, así como pierde el derecho de educar a sus hijos. Sin embargo, al final del relato, su cultura le ofrece la posibilidad de redención, según la ética beduina es posible acceder a *la redención por el sufrimiento*, Sarahí ha sufrido mucho, por eso espera *levantarse del sufrimiento hacia el honor*, el cual alcanzará por haber sido fiel a su cultura, más allá de sus infidelidades parciales (Ib., Cap. 5).

Ambos relatos, el de Gumerinda como el de Sarahí, están anclados en la *transgresión* cometida por ellas, y el *castigo* del que se hicieron acreedoras; *la culpa original es su cultura de origen*, y posteriormente sus infidelidades totales o parciales a esos orígenes. Ambas protagonistas adhieren a una *socialización que culpabiliza a la mujer en materias sexuales*, y por allí encuentran su mayor semejanza, a pesar de provenir de medios geográficos y socio-económicos tan distintos. Sin embargo es posible encontrar más similitudes, ambas son migrantes adultas, ambas se "inmolan" por los hijos, y ambas están en ruptura parcial con su cultura de origen. Es preciso tener en cuenta que, la socialización femenina en torno al sexo en el Perú como en otros países latinoamericanos, tiene en su arqueología mental los rastros del paso de los árabes por España, que trajeron tanto los primeros

evangelizadores, como los moriscos que desde entonces se asentaron por estas tierras, para no hablar del mismo substrato vetero testamentario. Todo lo cual nos refiere a la larga duración, como elemento presente y actuante en la configuración de las actuales estructuras socio-cognitivas y en la construcción de las mentalidades colectivas, como diría Braudel (Ib., Caps. 4 y 5).

Es probable que nuestras informantes presenten de manera tan compleja este mosaico de representaciones, símbolos y signos en cuanto a su condición femenina, porque sobre ellas pesa más directamente la herencia colonial, ya que fueron las mujeres quienes tuvieron un contacto más estrecho con los conquistadores, pues: *"se convirtieron en sus amantes, esposas, mancebas, prostitutas y sirvientas; entre las mujeres andinas y los conquistadores se estableció desde muy temprana fecha una obligación de dependencia, ellas compartían la vida diaria e íntima de los hispanos, cohabitaron con ellos según sus diferentes condiciones, la rareza de mujeres españolas en los primeros tiempos hizo indispensable para los varones europeos la presencia de las mujeres andinas"* (Rostworowski, 1993, p.12).

De esta manera la posterior división colonial entre una República de Españoles y una República de Indios, otorga no sólo una razón organizacional instrumental a las necesidades de dominio colonial, sino que a través de su asimilación a las relaciones de género esta-tuiza una forma organizacional de género, en términos de oposición dominante/dominada a toda nuestra organización social:

Esquema N° 2
Herencia colonial y oposiciones
de Género

República de Españoles	vs	República de Indios
Blancos		Indios
Varón		Mujer
Dirigentes		Pueblo
Autonomía		Sumisión
Señor		Sierva
Dominante		Dominada

Dada la importancia de la larga duración en nuestras mentalidades y configuraciones sociocognitivas, es necesario tener en cuenta esta *"escena primaria"*, puesto que *"el género es una forma primaria de las relaciones significantes de poder, podría decirse que el género es el campo primario dentro del cual, o por medio del cual, se articula el poder, es una forma persistente y recurrente de facilitar la significación del poder en las tradiciones occidental, judeo-cristiana e islámica"* (Scott, 1990, p.47). El poder se delimita a través del acceso y control diferencial de los recursos materiales y simbólicos, por ello las diferencias de género están implicadas en la concepción y construcción del mismo poder. Las *"relaciones de poder entre las naciones y el status de los sujetos coloniales se han hecho compresibles y legítimos, en términos de relaciones entre varón y hembra. El género es una de las referencias recurrentes por las que se ha concebido, legitimado y criticado el poder político"* (Ib. p. 53-54).

La mujer frente al poder político: autonomía vs. sumisión

La percepción que tiene la mujer respecto a los problemas que la conciernen, está centrada en los intereses so-

ciales inmediatos, la supervivencia en su cotidianeidad; es preciso reconocer en estas percepciones, *"la existencia de la conciencia femenina, que coloca la necesidad humana por encima de otras exigencias sociales y políticas, y la vida por encima de la propiedad, de los beneficios e incluso de los derechos individuales"* (Kaplan, 1990, p.268). Por eso vemos en nuestras informantes los esfuerzos por participar en las luchas que las conciernen directamente, a través de las luchas por las subsistencias, por la paz; sin embargo, la mayor parte de las veces las mujeres aparecen como *auxiliares inconscientes* en las luchas de los varones, las que actúan casi sin pensar, aunque inclusive lleguen a precipitar los acontecimientos, en uno o en otro sentido, como en el caso de la revolución Rusa en 1917, o en Chile de 1973 (Ib., p.272). Aunque esta conciencia femenina carezca de doctrina y de estructuras predeterminadas, se desarrolla con rapidez, sobre todo si es desafiada por la fuerza de los gobernantes (Vega-Centeno, 2000, Cap.6, y 2).

Sin embargo, *"para comprender la conciencia femenina de las clases populares, debe entenderse el grado en que las mujeres defienden la división sexual del trabajo, porque define lo que las mujeres hacen y en consecuencia, proporciona el sentido de quiénes son en la sociedad y la cultura, las mujeres incorporan expectativas sociales en sus nociones particulares de femineidad; de modo que al señalar las diferencias, la división sexual del trabajo tiene implicancias culturales, materiales y psicológicas"* (Kaplan 1990, p.93). Situación que hemos visto diseñarse claramente en la división del trabajo de la que nos ha-

blan Doña Carolina, Sarahí y Felicitas, y en las visiones de su propia femineidad en los casos de Gumercinda, Sarahí, Aurora y Felicitas (Ib., Caps. 2, 3, 4, 5, y 6).

Por otro lado, es preciso notar que, la consciencia femenina se alza frente a los derechos individuales y en defensa de la calidad de vida, por encima del acceso al poder institucional; a pesar de ello es preciso reconocer que se trata de implicaciones políticas de la consciencia femenina (Ib., Caps. 2, 6 y 7), aunque con frecuencia ellas mismas ignoren los alcances de la acción que han desencadenado (Kaplan 1990, p.268; Vega-Centeno, 2000).

Saffioti insiste en que las contradicciones básicas que articulan el poder en la sociedad son: género, raza y clase, las mismas que "se unen en un nudo alimentándose mutuamente, alimentando los conflictos y dificultando las alianzas" (Ib., 1994, p. 281; Bourdieu, 1998). Sin embargo, "para reivindicar el poder político la referencia debe ser segura y estable, fuera de la construcción humana, partiendo del orden natural o divino, de modo que la oposición binaria y el proceso social de las relaciones de género forman parte del significado del propio poder, cuestionar o alterar cualquiera de sus aspectos amenaza a la totalidad del sistema" (Scott, 1990, p. 54). Dentro de esta lógica, no es de extrañarse la inversión de papeles que se produce en el relato de Doña Carolina, cuando es cuestionada con respecto al líder carismático: varón, blanco e instruido (Vega-Centeno 2000, Caps. 6 y 2):

Esquema N° 3 Oposiciones binarias y organización del poder

ANTES	vs	AHORA
Bien / Mal		Bien / Mal
Patrón / Trabajador		Trabajador / Patrón
N.N. / CAROLINA		JEFE / CAROLINA

Con esta lógica que sustenta el poder político como parte de un orden *más-allá-de-lo-natural*, Carolina no sólo ha sido despojada de la lucha que dio sentido a su vida, sino que ha entablado otra forma de sumisión, cuánto más duradera en tanto que ha sido aceptada y ratificada por su propia voluntad, como la religión-política que la liberó de la esclavitud del enganche, pero que no le permite ser sujeto de su propia historia: confirmando con su sumisión voluntaria o su complicidad (in)voluntaria, el falologocentrismo de su organización política y del medio social en el que se desenvuelve (Feral, 1990; Vega-Centeno I., 1991, Cap.2).

Lejos del igualitarismo verbal del Apra en sus tiempos aurorales o de la "nueva democracia" de los discursos de Sendero Luminoso, el rol instrumental de la mujer no ha sido superado por nuestra práctica política: las "innovaciones" de estas propuestas políticas, con casi 50 años de distancia entre ellas, lejos de cambiar la situación de la mujer ha generado nuevas formas de sometimiento y subordinación, ratificando un sistema falologocéntrico, desde proyectos, que supuestamente proponían un "cambio radical" de las relaciones de poder (Vega-Centeno, 2000, Caps. 6 y 7).

Para seguir reflexionando: nuevos puntos de partida

Para terminar esta etapa de búsqueda en torno a la *génesis-estructura-función* del imaginario femenino, queremos recordar con Saffioti que, tanto la persona como el género son frutos del contexto histórico que los constituye: el género es una relación entre sujetos históricamente situados, de modo que lo que se opone a la mujer y la somete no es el varón, como individuo o como categoría social (aunque esté personificado en él), lo que somete a la mujer es *determinada concepción relacional*, es decir, *el patrón dominante de la relación de género, que en los casos estudiados es falologocéntrico*. Dentro de este patrón, la ideología de género, procede a través de la *naturalización, la esencialización de las diferencias*, las mismas que sin embargo, fueron socialmente construidas, por ello es que *pueden ser transformadas*, pues se trata de una producción social, y no de generación natural o creación divina (*esencialismo*).

Hasta donde hemos venido estudiando, podemos confirmar parcialmente la hipótesis que planteáramos al comenzar este trabajo. *Estrictamente hablando no existe aisladamente un imaginario femenino, éste se construye dentro de relaciones de género*, es cada sociedad quien modela y produce el tipo de varón y de mujer, necesarios para su reproducción. Aunque no es el único patrón posible, el patrón societal del imaginario colectivo de nuestras sociedades tiende a ser falologocéntrico, el mismo que internalizado por las mujeres confirma desde dentro y con su

complicidad (in)voluntaria, la dominación que sufren desde antiguo, a través de la naturalización de la oposición *varón-nurtura/mujer-natura*, del sistema de relación entre *transgresión y castigo*, y de *las configuraciones imaginarias y simbólicas* sobre el poder expresadas en prácticas políticas y religiosas que no implican la autonomía sino la sumisión de la mujer.

No existe un imaginario femenino como producción cultural autónoma de las mujeres, a través del cual ellas diseñarían su forma de ser y de existir, dentro de la sociedad: el imaginario cultural siempre es de género, por eso es más complejo, existe en relación, al mismo tiempo que se define y construye lo masculino se define y construye lo femenino, por oposición, contradicción, asociación o implicación. Sin embargo, la simbólica de género a partir de las características sexuales está atravesada por un conjunto de oposiciones fundamentales, con carga valorativa:

Esquema N° 4 Sistema de oposiciones de la simbólica de género

BIEN	vs	MAL	<i>Paradigma</i>
Alto		Bajo	<i>Espacio</i>
No-transgresión		Transgresión	<i>Valor</i>
Cultura		Naturaleza	<i>Orden</i>
Dominio		Sumisión	<i>Poder</i>
VARÓN		MUJER	<i>Género</i>

Si leemos este esquema de abajo hacia arriba veremos, cómo la dominación masculina, siendo el varón representante de la cultura, se impone sobre la mujer que representa a la naturaleza; el *varón-nurtura* representa/está en lo *alto*, mientras que la mujer debe estar en

el *bajo*, porque finalmente el hombre es el *bien*, quien debe someter a la mujer y su terrible tendencia hacia el *mal*, ¿no es cierto acaso, que por Eva entró la tentación al paraíso...?. Este es el fundamento lógico del esencialismo de género, que sigue vigente más allá de la consciencia, en vuestras configuraciones culturales.

Como esta pregunta no representa más un imperativo categórico para nosotros, es que creemos que se pueden introducir otras lógicas no fálicas y otras razones (logos), a la simbólica de género, a fin de que deje de ser *falologocéntrica*, y pueda adquirir características *andrógino-logo-céntricas*, donde la liberación de la mujer de su situación de sumisión sea posible, así como la liberación del varón, de su situación unilateral de dominio y de las privaciones psicológicas y afectivas de las que ha sido objeto, por estar obligado a jugar este rol.

La pareja humana no sólo es complementaria, el trabajo en torno al imaginario de género (masculino y femenino, siempre en relación), y su posible transformación, tendrían como objetivo llegar a construir finalmente!, *una pareja humana solidaria*, capaz de realizarse a través de la equidad, complementariedad, colaboración y respeto, para así abrirse a la posibilidad de *amar, con todas sus posibilidades y todos sus riesgos*.

Bibliografía

BOURDIEU, P.
 1972 "La maison Kabile ou le monde inversé", y "Le sens de l'honneur"; En: *Ib...*, *Esquisse d'une théorie de la Pratique. Précedé de trois études d'ethnologie Kabile*, Droz edts. Geneve

BOURDIEU, P.
 1990 "La domination masculine". En: *Actes de recherche en Sciences Sociales*, N° 84, Paris

BOURDIEU, P.
 1992 "Le corps et le sacré", EN: *Actes de recherche en sciences sociales*, N° 104, Paris.

BOURDIEU, P.
 1998 *La domination masculine*, Collection Liber, Eds. Du Seuil, Paris.

DAVIS, Natalie
 1990 "El mundo al revés: las mujeres en el poder", EN: AMARIANG J., NASH M., *Historia y género...*, Valencia..

DURAND, G.
 1985 *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, PUF, Paris, 1963.

DURAND, G.
 1984 *L'imagination symbolique*, PUF, Paris.

FRAL, Josette
 1990 "The powers of difference", En: EISENSTEIN, Hester y JARDINE Alice, (org), *The future of difference*, New Brunswick Rutgers University Press

ISIS INTERNACIONAL
 1992 *Espojos y Travesías. Antropología y mujer en los 90*. Ediciones de las Mujeres N° 16, Santiago de Chile.

ISIS Internacional y MUDAR
 1988 *Mujeres, crisis y movimiento en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile.

KAPLAN, femma
 1990 "Consciencia femenina y acción colectiva: el caso de Barcelona 1910-1918", En: AMERLANG, J., NASH, M., *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Eds. Alfons el Magnanim, Valencia.

LFMILII, Moisés
 1995 "La mujer fálica y el hombre vaginal"; EN: PÉNDOLA, CARDÓ, JIMENÍ Z., Comps., *Perversiones. 1º Coloquio Internacional*, Centro de Psicoterapia psicoanalítica de Lima y Biblioteca peruana de psicoanálisis coeditores, Lima.

LEVI STRAUSS, C.
 1967 *Les structures elementaires de la parenté*, Mouton et Cie, edts., La Haye Paris.

LEVI STRAUSS, C.
 1970 *Antropología Estructural (II)*, Eudeba, tercera edición, Buenos Aires.

- MARLIEU, Ph.
1967 *La construction de l'imaginaire*, Dessart edts. Bruxelles.
- MEAD, M.
1971 *Coming age in Samoa* (1938), Penguin books, London.
- MEAD, M.
1978 *L'un et l'autre sexe* (1948), Col Folio, Gallimard edts, Paris.
- MEAD M.
1950 *Male and female: a study of the sexes in changing world*. W. Morrow edts. New York.
- NÚÑEZ DEL PRADO, I.V.
1970 "El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba", En: *Allpanchis* N° 2, Revista del IPA, Cusco.
- ORTNER, Sherry B.
1974 "Is female to male as nature to culture?" en; ROSALDO Michele, y LAMPHERE Louise (eds), *Women, culture and Society*, Stanford Univ Press, California.
- ORTNER Sherry B., WHITE-HEAD, H., (Eds)
1981 *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge University Press, Cambridge.
- ROSTWOROWSKI, María
1994 "La mujer en la época prehispánica", En: LEMLIJ Moisés (Editor), *Mujeres por mujeres*, Biblioteca peruana de psicoanálisis, Lima.
- SAFFIOTI, H.I.B., et AL
1992 *A rotinização da violência contra a mulher: o lugar da práxis na construção da subjetividade*. Sao Paulo.
- SALISBURY, J.S.
1994 *Padres de la Iglesia, vírgenes independientes*, Tercer Mundo Editores, Bogotá.
- SCOTT, Joan W.
1990 "L'ouvrière, mot impie, sordide", Le discours de l'économie politique française sur les ouvrières 1840-1860", En: *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, N° 83, Maison des Sciences de l'homme, Paris.
- SCOTT, Joan W.
1990 "El género: una categoría útil para el análisis histórico", EN: AMERICANG J., y NASI M., *Historia y género...*, Valencia.
- VEGA-CENTENO B., Imelda
1986a *Aprismo popular: mito, cultura e historia*, Tarea edts., segunda edición, Lima 1986a.
- VEGA-CENTENO B., Imelda
1991 *Aprismo Popular, Cultura, religión y política*, CISEPA-PUC y Tarea, coeditores, Lima.
- VEGA-CENTENO B., Imelda
1994 *Amor y sexualidad en tiempos del SIDA. los jóvenes de Lima Metropolitana*, Programa Nacional de control del SIDA y ETS, Ministerio de Salud, Lima.
- VEGA-CENTENO B., I.
2000 *Imaginario lempino: cultura, historia, política y poder*. Escuela para el Desarrollo edts. Lima.
- WELL DON Estela V.
1993 *Madre, virgen, puta. Idealización y de-nigración de la maternidad*. Siglo XXI de España Edts. Madrid.
- WEILZELANG Daniel
1991 *Les hommes violents*, Pierre & Coudrier Ed., Paris.