

ENSAYO

SÍMBOLO MARIANO Y CONSTITUCIÓN DE LA IDENTIDAD FEMENINA EN CHILE

Sonia Montecino A.*

A partir de proposiciones en torno a la existencia de una "identidad cultural latinoamericana" —desarrolladas, entre otros, por Octavio Paz, Jorge Guzmán y Pedro Morandé—, la autora advierte el predominio de la figura femenina en la configuración de nuestro *ethos*.

El proceso de mestizaje social y sincretismo religioso en América Latina, señala Sonia Montecino, habría propiciado el surgimiento de un simbolismo centrado en la madre, cuya imagen dominante se encuentra en el modelo mañano, expresión ritual y social de la cultura mestiza a la que pertenecemos.

*"No había visto antes la verdadera imagen de la tierra.
La tierra tiene la actitud de una mujer con un hijo en los brazos
(con sus creaturas en los anchos brazos)".*

Gabriela Mistral.

Desde que el protagonismo de la mujer hizo su entrada en el escenario nacional clamando por reivindicaciones propias y desde que la reflexión sobre el lugar de lo femenino comenzó a ocupar un espacio

* Antropóloga y escritora. Investigadora del Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer, ha escrito numerosos artículos y ensayos sobre identidad femenina. Autora de *Mujeres en la Tierra* (Santiago: Ediciones CEM, 1984); *Quinchamali, Reino de Mujeres* (1985); *El Zorro que Cayó del Cielo* (1986) y de la novela *La Revuelta* (Santiago: Ediciones del Ornitorrinco, 1988).

"académico", la pregunta por la identidad de la mujer chilena emergió como un enigma a resolver.

La respuesta sobre el sí mismo femenino y nacional puede parecer sencilla si adoptamos, como comúnmente se hace, ciertos supuestos teóricos formulados en Europa y Norteamérica. Esas nociones de identidad tienen su base en las ideas de Simone de Beauvoir, quien planteó que la mujer se construye desde lo masculino, transformándose en lo inesencial frente a lo esencial, en lo Otro frente a lo Uno, y que, tal como lo expresa la pensadora en *El Segundo Sexo*: "No se nace mujer: llega uno a serlo".¹ Beauvoir y otras autoras están ciertas de la universalidad de este fenómeno, pues él estaría inserto en la estructura patriarcal que ha primado en la mayoría de las sociedades existentes.

Ahora bien, si estamos de acuerdo con esos argumentos sólo deberíamos contentarnos con aplicarlos a nuestra situación y describir entonces cómo la mujer chilena se convierte en una alteridad subordinada y situarla dentro del sistema patriarcal dominante desde donde emanan las definiciones de lo femenino.

Sin embargo, una mirada más profunda e inquisidora sobre la realidad, una reflexión que se cuestiona a sí misma —como lo es el intento feminista de abordar el conocimiento—, percibe que existe gran complejidad al enfrentar cualquiera indagación sobre la identidad en nuestro país (que forma parte de una identidad mayor: la latinoamericana). No sólo porque el tema ha sido poco, o casi nada, estudiado, sino porque atravesamos por una crisis en los paradigmas de pensamiento que nos obliga a realizar un esfuerzo por "pensarnos" desde espacios propios, a no ser "pensados" por categorías ajenas. Aun cuando el tema de la mujer es relativamente "nuevo" y emerge, en nuestro país, en una situación de desgarramiento social, se torna preciso, por las mismas circunstancias, proponer una pista para elucidar sus contornos peculiares.

La aventura que proponemos en este artículo es caminar por un sendero recién trazado, que no es más que el intento por establecer un posible punto de partida, un conjunto de supuestos que aporten a la cuestión de la identidad específica de la mujer en nuestro territorio. Insistimos en lo inacabado de estas conjeturas; nuestro anhelo sólo es urdir una trama que constituya, discursiva y provisoriamente, los fragmentos restallantes del ser-mujer chilena.

¹Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo* (Buenos Aires: Siglo Veinte 1972), p. 13.

Cultura e Identidad Latinoamericana

Algunos autores, como Pedro Morandé y Octavio Paz, han postulado la existencia de una identidad cultural latinoamericana que nace desde la historia particular que signa el devenir de nuestras sociedades. La cultura de nuestro continente es mestiza, producto del encuentro entre indígenas y españoles y se caracterizó por ser cültica y ritual.² El "diálogo" entre las dos culturas que protagonizaron la historia latinoamericana se habría producido en esos planos. De allí que el sí mismo de América Latina se encuentre fuertemente marcado por la religiosidad.

La mezcla, el ensamble, entre los dos modos de ser que se enfrentaron gestó una nueva cultura, una síntesis entre lo indio y lo europeo. Podemos acercarnos a esta cultura a través del universo de las representaciones y observar el sincretismo que formuló un nuevo sentido. La conquista de América, parafraseando a Wachtel, trajo como consecuencia la derrota de los dioses masculinos y el triunfo de las diosas-madres. En casi todo nuestro territorio se extendió la figura sincrética de la Virgen María fusionada con las divinidades femeninas vernáculas, como un símbolo que eclipsó —y eclipsa— al del Dios-Padre. La Virgen de Guadalupe en México, la de Copacabana en Perú y Bolivia, la Tirana y la del Carmen en Chile, entre otras, dibujan la silueta de lo femenino poderoso que domina el panteón del mestizo latinoamericano.

La explicación de este fenómeno no es completamente clara, pero puede afincarse en que no fue difícil el encuentro de la mirada nativa y la europea en un símbolo universal: la madre tierra como eje de todo lo creado. Pero también pudo deberse al hecho que la conquista arrojó a su producto —el mestizo— a la soledad, encontrando éste en la imagen de la Madre-Diosa cobijo y fortaleza para enfrentar su existencia. Para Octavio Paz la "... Virgen fue y es algo más, y de ahí que haya sobrevivido al proyecto histórico de los criollos. La Virgen es el punto de unión de criollos, indios y mestizos y ha sido la respuesta a la triple orfandad: la de los indios porque Guadalupe/Tonantzin es la transfiguración de sus antiguas divinidades femeninas; la de los criollos porque la aparición de la Virgen convirtió a Nueva España en una madre más real que la de España; la de los

²Cf. Pedro Morandé, *Ritual y Palabra* (Lima: Centro Andino de Historia, 1980.)

mestizos porque la Virgen fue y es la reconciliación con su origen y el fin de su ilegitimidad".³

En nuestros países se gestó la autonomía de la Virgen en tanto divinidad con un culto que le asignó un papel preponderante en la cosmovisión. A diferencia de Europa donde "... la Virgen asume el deseo de poder haciendo de una mujer una Reina en los cielos y una Madre de las instituciones terrenales (Iglesia). Pero consigue yugular esta megalomanía arrodillándola ante el niño-dios".⁴ En el mundo mestizo la Virgen es la Reina y la Madre de todos, emblema divino, aquí se eleva y trata a María "... de hecho como sólo a Dios y Cristo corresponde: se le pide el perdón de los pecados..." como lo expresa Van Kessel al hablar de la Virgen de la Tirana.⁵

Madre en la Tierra y Madre en el Cielo

Hay acuerdo entre los diversos estudiosos en que el símbolo mariano constituye en Latinoamérica una fuente de identidad popular, fundamentalmente en lo que respecta a generar una identidad de origen.⁶ Esta matriz mañana anclada en nuestra cosmovisión mestiza posee también un correlato social, histórico, que estructura la fuerza del símbolo materno, su reproducción en el tiempo y su peso en la gestación de la identidad de mujeres y hombres. Nos referimos al proceso de conquista. Al principio, el europeo arribó solo a nuestro continente, en una empresa masculina de posesión y descubrimiento. Su inevitable cópula —amorosa o violenta— con la mujer indígena engendró numerosos vastagos (los huachos), quienes hubieron de vivir en una familia cuyo eje fue la madre.

El núcleo original del mestizo latinoamericano fue el de una "célula madre", con un padre ausente y muchas veces desconocido. Esta situación

³ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe* (Barcelona: Seix Barral, 1982) pp. 63-64.

⁴ Julia Kristeva, *Historias de Amor* (México: Siglo XXI, 1987) p. 227.

⁵ Van Kessel, *El Lucero del Desierto*, 1987, p. 190.

⁶ Para Pedro Morandé "María se vincula al origen de la humanidad, del pueblo. Más concretamente, en el caso que analizamos, ella es la madre de los chilenos, esto es, origen del sentido de la nacionalidad. En otras palabras, si ser chileno tiene algún sentido de identidad especial, esto es obra, según la conciencia popular, de María". "Algunas Reflexiones sobre la Conciencia en la Religiosidad Popular", *Celam* 29, 1977, p. 175.

hizo nacer un vínculo con lo materno que define los rasgos del sí mismo en nuestros territorios. Así parece también entenderlo Jorge Guzmán cuando al analizar la obra de Gabriela Mistral dice: "... esa imagen desmesurada y amantísima de la madre es un elemento estructural de nuestra cultura, que en su vertiente cursi ha originado la imagen tanguera de la "viejita", y en la otra, esta madre enorme, misteriosa, amante y terrible de los textos de la Mistral, en la que de un modo u otro los hispanoamericanos sentimos y reconocemos un elemento de la propia identidad".⁷

Si tanto en el espacio de la cosmovisión como en el de la vida social una figura femenina domina el *ethos* latinoamericano, podemos colegir que no es extraña la instalación de la Virgen-Madre como símbolo de identidad. El proceso de mestizaje y sincretismo que sitúa a la Madre como figura fundante de un orden pareciera ser propio de nuestro continente. Luce Irigaray, psicoanalista feminista, elabora desde Europa una teoría que busca la recuperación de la madre, para la sociedad patriarcal occidental, diciendo que "El orden social, nuestra cultura, el mismo psicoanálisis, así lo quieren: la madre debe permanecer prohibida".⁸ Esta autora, cuyo peso gravita fuertemente en algunas vertientes feministas, sostiene que la figura materna fue sacrificada en Occidente por la paterna; que el "asesinato" de la madre (presente en toda la mitología griega) implica la represión de lo femenino en la cultura y que es preciso "resucitar" esa imagen para gestar una sociedad igualitaria.

Nuestra cultura, en cambio, no inmoló a la madre sino que la divinizó en la figura de la Virgen mestiza y colocó a la mujer-madre en una posición apical dentro de la familia. La historia particular que signa a América Latina produjo esta predominancia de lo materno y dibujó lo paterno como una autoridad fantasmática (por su ausencia) que no se expresa en la alegoría del Dios-Padre como el origen de todos y como el depositario de la Ley, sino en un *pater* lejano, poco audible; pero no por ello carente de poder.

Se comprenderá que esta singular forma de simbolizar (y por lo tanto de entender) el mundo propone un modelo de identidad de género en el que subyace una compleja relación entre lo femenino y lo masculino, que no necesariamente se expresa en la constitución de una alteridad (de lo Otro) desde lo unívoco masculino. El *ethos* mestizo hiperboliza lo materno formulando una identidad que pareciera dificultar el pensarse y asumirse

⁷Jorge Guzmán, *Diferencias Latinoamericanas* (Santiago: Ediciones del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, 1984) p. 62.

⁸Luce Irigaray *El Cuerpo a Cuerpo con la Madre* (Barcelona: Lasal, Ediciones de les Dones, 1985).

como mujer u hombre. Este último, tal como lo expresa Morandé "No sólo no podrá ser como su padre, sino tampoco conocerlo, su padre es genérico... La relación concreta, determinada, sólo puede establecerse por vía materna. De esta manera, la imagen del varón queda escindida: como padre representa más que nada un papel ritual; como hijo, en cambio, una relación personal que tiene como único punto de referencia a la madre".⁹ La mujer, por su lado, permanecerá en la insularidad de ser la Madre; adscrita a esa identidad asumirá la protección, la subsistencia, el afecto de sus hijos.

Esta trama original —espejo de una escena que colocó a la madre india y luego a la mestiza como sostenedora de sus "huachos" y al padre español, al mestizo y posteriormente al "criollo" como el ausente (su espacio estará en la guerra, en la política, en los negocios, en definitiva en el universo de lo público)— estructuró junto a la divinización de la Virgen-Madre una red simbólica que se transmitió como huella y marca en la cultura latinoamericana. Así, madre terrena y madre celestial conjuntarán los atributos de una imagen que cobija, sana, ama, perdona, nutre y crea, madre sola que extenderá su manto para que en él aniden todos sus hijos.

Una Mirada al Hoy

Como sabemos, los núcleos simbólicos de la cultura se van reproduciendo en el tiempo y sus transformaciones no coinciden, muchas veces, con los cambios que acaecen en otras estructuras de la vida social. Nuestra hipótesis es que muchos de los rasgos contenidos en el modelo mariano de identidad que hemos expuesto son visibles en el sí mismo contemporáneo de las mujeres chilenas. Los procesos de secularización vividos por nuestro país parecen no alterar algunos trazos profundos de la cultura mestiza que compartimos. La religiosidad continúa tiñendo el horizonte simbólico, y las mujeres más cerca de ella¹⁰ bordan incansablemente los trajes de los ritos. La Virgen Madre mestiza aún no es "destronada" por un culto cristológico a

⁹Pedro Morandé "El Varón en la Cultura" *Carisma* 12, 1984, p. 11.

Sobre esta relación de las mujeres chilenas con la religiosidad puede verse el texto de Josefina Puga "La Religiosidad de la Mujer en el Gran Santiago, (Santiago: Centro Belarmino, Departamento de Investigaciones Sociológicas, 1975); y para conocer el acercamiento a la vida religiosa de las mujeres latinoamericanas el libro de Elsa Tamez *Teólogos de la Liberación hablan sobre la mujer* (San José: DEI, 1986.)

pesar de los intentos por lograrlo¹¹ y la piedad popular encaminará cíclicamente sus pasos hacia la Tirana, la Virgen de Lo Vásquez, de Andacollo, la Candelaria, etc.

Interrogando los discursos de algunas mujeres chilenas de clase media¹² pudimos constatar la vigencia en ellos del modelo de constitución de identidad mañana. La autodefinición de las mujeres se posa indefectiblemente en la palabra madre. "Soy madre de tantos hijos" dicen las profesionales, sin delimitarse en primera instancia en su "oficio", en lo que la califica "productivamente" en la estructura económica. El sí mismo femenino está anclado en lo privado de reproducir, criar, amamantar, querer antes que nada a sus hijos. Y no es sólo la maternidad biológica la que aparece, también la maternalización de los trabajos, de las relaciones, de la visión del mundo, están presentes en la automirada de las mujeres (con hijos o sin hijos).

Consecuente con este ser-la-madre, las mujeres tienen como ideal ser perfectas (¿como la Virgen-Madre?) en la casa, en el trabajo, en la relación de pareja, etc. Asumiendo en la vida cotidiana una multiplicidad de haceres y prácticas copan los espacios domésticos —generalmente luego de su jornada de trabajo— y afectivos del hogar. En esta posición, de "hacedoras de todo", sienten el tremendo peso de la soledad en que se ejecutan sus haceres. El hombre, ausente del hogar, en las "cosas importantes", evade la socialización de los hijos, las tareas domésticas (hechas por la esposa o la empleada doméstica), el diálogo con su mujer. Los discursos femeninos se centrarán, entonces, en la queja por esta "carencia" masculina en el mundo privado, desvalorizando al hombre, pero permitiéndole que continúe en la asimétrica relación de "hijo" respecto a su esposa-madre que todo lo puede.

El universo de la familia está formado por una constelación de mujeres, abuelas, tías, madres, que reinan y moran en el afecto, la repro-

¹¹ Así parece entenderlo también Van Kessel al analizar el desarrollo de la devoción a la Virgen de la Tirana. Por su lado, Pedro Morandé dirá "... la condición necesaria para que la conciencia religiosa se exprese también racionalmente como conciencia histórica y, en este sentido, como conciencia no fetichizada, es que la acentuación unilateral del carácter maternal de María sea superado por un culto mariano cristocéntrico que acentúe también el carácter esponsal de María..." "Algunas Reflexiones sobre la Conciencia en la Religiosidad Popular", *Celam* 29, 1977, p. 189.

¹² Estos discursos son casi una treintena de historias de vida que realizamos junto a Mariluz Dussel y Angélica Willson, para la investigación "Modelo Mariano y Constitución de la Identidad Femenina Chilena" del Centro de Estudios de la Mujer, cuyos resultados están publicados en el libro *Mundo de Mujer: continuidad y cambio*, (Santiago: Ediciones CEM, 1988.)

ducción, la mantención de un orden y que sitúan al hombre, ese ausente, en un sitio ambivalente: le otorgan un poder simbólico —es importante "tener" un hombre en la casa— y a la vez lo tratan como a un niño, un inferior, un desprotegido.

Pero ser esa Madre es una labor ardua, llena de presiones y la mujer vivirá tensionada —sobre todo la que trabaja fuera del hogar— entre su "realización" externa (en lo público de su profesión u oficio) y esta fuerza interior, atávica que la ancla en lo maternal de su ser-femenino.¹³ La supervivencia de éstos y otros elementos en la constitución de identidad de la mujer chilena nos llevan a pensar que aquel punto de partida de nuestra cultura (la *mater* como poder divino y terrenal) ha dejado su impronta en el cuerpo y en el espacio psíquico de la mujer.

Algunas Preguntas

Si la presencia del modelo histórico de identidad mariano se encarna en algunos discursos de vida y en algunas prácticas, es preciso preguntarse, entonces, por una serie de axiomas o releerlos desde esta realidad. Por ejemplo ¿cómo se realiza el patriarcado y la subordinación de la mujer en nuestra cultura? ¿cómo se estructura la Ley del *Pater* en nuestro territorio? ¿cuál es el eje dominante que funda la alteridad? Las respuestas a estas primeras interrogantes arrojarían, sin duda, otras inquisiciones que pondrían en cuestión los paradigmas con que comúnmente nos hemos pensado y ayudarían a levantar el perfil de la identidad de la mujer en el Chile de hoy.

La aproximación que presentamos sugiere, apenas, una brecha que deberá ampliarse investigando y reflexionando sobre la especificación de nuestra historia y nuestra cultura, incorporando la óptica femenina a ese devenir. La cuestión de nuestra identidad toca no sólo al movimiento de mujeres sino que interpela a todo movimiento liberador. Saber lo que somos realmente —y no los mitos que creamos desde lo ilustrado de nuestro hacer— para poder proyectarnos y poseer, por fin, una identidad de destino es una tarea urgente. Desde la mujer, tal vez, podamos iluminar lo vago que aparece el sí mismo nacional y alumbrar los proyectos de cambio en nuestra actual coyuntura. □

¹³Esta tensión entre el orden secularizado y la identidad histórica femenina ya puede percibirse en el trabajo de Armand y Michele Mattelart *La Mujer Chilena en una Nueva Sociedad* (Santiago: Editorial del Pacífico, 1968), la que es traducida por estos autores a través de la definición de la mujer chilena como "tradicional-moderna".