



Facultad de Humanidades
Instituto de Sociología
Carrera de Sociología

**LA MUJER CHILOTA Y SUS SIGNIFICACIONES SOBRE LA
MATERNIDAD EN SU CONSTRUCCIÓN COMO SUJETA FEMENIL**

Memoria de Grado para optar al Grado de Licenciada en Sociología y Título
Profesional de Socióloga

ROCIO MONSERRAT BARRIENTOS LOAIZA

Profesora Guía:
Adela Bork Vega

Julio, 2016

“Un primer paso para superar este peso de la historiografía masculina (hegemónica), en nuestras conciencias y en nuestro hacer, tendrá que querer mostrar las características de masculinidad de esa historia y reconocer, tornar visible (sacar a luz, parir) todo lo actuado por las mujeres, especialmente, todo lo hecho por aquellas que antes que nosotras han resistido, han luchado, por cambiar nuestra condición.”

Julieta Kirkwood

A Teresa, Noemí, Clarisa, Mustiola, Rocío, Pamela y Malvina.
Este es mi homenaje a ustedes mujeres chilotas maravillosas, que
decidieron hacerme partícipe en sus vidas, y que me inspiran
todos los días.

Agradecimientos

Estas páginas vienen a concretar de alguna manera el cierre de un proceso lleno de vicisitudes. Agradezco a mi familia por el apoyo, a mi mamá por ser la primera compañera que identifico en mi biografía, gracias por tanto, a mi papá por su incondicionalidad, por impulsarme a ser autónoma, a la Trini por su solidaridad por sobre todo con su espacio/nuestro espacio, por aguantar que siempre llenara la casa de gente y al Apolo por ser el perro más apañador de la vida. A mi Tata Teresa, por ser una mujer bacán, incomprendida y por sobre todo transgresora. A mi Tata Nena y Tata Manolo por la dedicación, amor y complicidad.

Agradezco a mis amigxs de la U, gracias por el apoyo y aguante. A Libny por siempre estar, por encontrarnos y querernos tanto. A Rulo por estar al pie del cañón siempre, sobre todo este último año, por bancarte toda mi intensidad y crisis existenciales, emocionales, académicas y por sobre todo tesísticas, te adoro. A la Feña por su amor incondicional y su amistad ingrata pero sincera (jaja). A Pau Raquel, lo que el trabajo de ayudantes unió, nadie lo separará, gracias por tu amistad. A Chimba, gracias por tu disidencia constante, por tu amistad tan bonita, por tanto cariño. Poli, Naty y Sole, el feminismo nos hizo encontrarnos, gracias por enseñarme sobre compañerismo y por sobre todo por siempre ser ese espejo que me hace estar cuestionando, dialogando y reflexionando, gracias por la alegría feminista. Dani Martinez, siempre incondicional, amor a ti y a lo vivido. A la profe Adela por acompañarme en este proceso, por aceptar mis abortos tesísticos y mis vueltas. Gracias profe Tania por todo lo aprendido, y por aceptar ser mi informante en momentos complejos. Agradezco también a las y los "tíxs" de la U, por el trato, y por intentar hacer comunidad en lo adverso, en especial a Marcelo y Juanito que me conocen de potrilla.

Toda mi gratitud a las mujeres que aceptaron la invitación a participar de este trabajo y que me dejaron entrar en la intimidad de sus vidas, sin ustedes esto no sería posible, infinitas gracias. A mi tia Pame, que me recibió en su casa durante el trabajo de campo. Y a Juan Carlos Cruz, académico de la Udec, que compartió su tesis y tiempo conmigo.

Por último, gracias a todxs los que han sido parte de mi vida durante este proceso, de todxs aprendo, de todo crezco, cambio y me transformo.

Resumen

Las últimas décadas, han sido el marco temporal a través del cual la sociedad chilena ha sido objeto y sujeto de importantes cambios estructurales que han ido trascendiendo en las identidades. El presente trabajo se centra en el estudio de la identidad/es de la/s mujer/es chilena/s, en específico de la/s mujer/es chilota/s; y en cómo, a propósito de los procesos modernizadores acontecidos en la última mitad de siglo, han ido variando las significaciones que éstas le otorgan a la maternidad, y cómo esta condición, se presenta como una continuidad/ruptura en el pensar/se mujer.

Nos centramos en la maternidad, puesto que la entendemos como un dispositivo, a través del cual, la mujer se vincula y retrotrae a lo privado; y es que al mismo tiempo, comprendemos la maternidad como ese acto performativo que hace tangible una discursividad que construye y constituye la identidad de la mujer, y en este caso, de la mujer chilota.

Al pensar en la Isla Grande de Chiloé, nos referimos a una sociedad profundamente tradicional, pero que a la vez, durante las últimas décadas ha sido parte de importantes procesos modernizadores, impulsados por la industrialización, generando por tanto, tensiones en las subjetividades.

Palabras clave:

Maternidad - Mujeres Chilotas – Modernización – Significaciones.

Contenido

Resumen.....	4
I. Introducción.....	7
II. Formulación del problema.....	9
1. Fundamentación.....	9
a. Antecedentes, ser mujer en la sociedad occidental.....	9
b. Contexto, ser mujer chilota/chilena/latinoamericana.....	11
c. Problema, la mujer chilota y la maternidad en una sociedad que se moderniza.....	17
2. Pregunta de Investigación.....	21
3. Objetivos.....	21
Objetivo General.....	21
Objetivos Específicos.....	21
4. Relevancias.....	22
III. Marco Teórico.....	24
1. “La mujer”, categoría sexo / género.....	24
1. a. La categoría sexo género y las consecuencias de su instauración.....	24
1. b. Sobre la conceptualización de género.....	26
1. c. Lo femenino, ser mujer en la sociedad actual.....	28
2. La Maternidad.....	31
2. a. El mandato cultural de la maternidad.....	31
3. La Mujer-Madre y su infraestructura: Cuerpo Sexualidad.....	38
3.a. Cuerpo sexuado, cuerpo de mujer/es.....	39
3.b. Dispositivo de la sexualidad del cuerpo de la mujer.....	42
4. La Mujer y la esfera pública.....	44
4.a. Aproximación histórica de la reclusión de la mujer a la esfera privada.....	44
4.b. Mujer y Educación.....	46
4.c. Mujer y Trabajo.....	51
5. La mujer chilota y su experiencia situada.....	57
5.a. Feminismos latinoamericanos como categoría de análisis geopolítico.....	57
5.b. La Cultura Migrante en Chiloé.....	62
IV. Marco Metodológico.....	65
1. Tipo de Estudio.....	65
2. Tipo de Diseño.....	65
3. Universo y muestra.....	66

a. Criterios de inclusión.....	68
4. Matriz de selección de la muestra	69
5. Técnica de Producción de Datos.....	70
6. Técnica de análisis de datos	71
7. Calidad del diseño	72
8. Condiciones éticas.....	73
V. Análisis.....	74
1. Las chilotas y sus experiencias socializadoras como conformadoras de identidad.....	74
1.1 Lo chilote: el peso de la identidad territorial como elemento conformador de las identidades.....	75
1.2 La modernización y su constante tensión con los elementos tradicionales. .	78
1.3 Pensar a la mujer chilota.....	80
1.4 Factores de inflexión en la identidad de la mujer chilota.....	83
1.5 Sobre los hallazgos	90
2. Significar desde la Maternidad.....	92
2.1 Pensarse Mujer/Madre	92
2.2 Vivir la maternidad hoy, en la isla de Chiloé. Tensiones y Continuidades. ...	96
2.3 La maternidad, siempre la maternidad	102
2.4 Sobre los hallazgos	112
3. Pensar la sexualidad desde un cuerpo inscrito en la tradición	115
3.1 El cuerpo y su dimensión social	115
3.2 Los elementos del pensamiento conservador	121
3.3 Continuidades y rupturas al pensar la sexualidad en la insularidad.....	125
3.4 Sobre los hallazgos	128
VI. Conclusiones.....	131
1. Sobre los resultados	131
Tendencias al significar la maternidad según el alcance de la secularización..	132
A modo de conclusión.....	136
2. Por qué Chiloé, posibilidades y contribuciones.....	139
3. Sobre las dificultades y limitaciones	140
Bibliografía.....	142

I. Introducción

La maternidad ha sido documentada con gran detalle en las últimas décadas al comprender su relevancia como una realidad que hasta hace poco tiempo resultaba un destino obligado para las mujeres. La maternidad hegemónica, continúa erigiéndose como un mandato cultural inequívoco, por tanto, es que la comprendemos como un dispositivo de control a través del cual, la mujer se vincula y retrotrae a lo privado, resultando transversal a las realidades de las mujeres en el mundo entero.

A continuación, se presenta una investigación sobre la maternidad y la construcción identitaria de las mujeres en la isla de Chiloé. Daremos cuenta entonces, de la trascendencia del territorio en las conformaciones y constituciones de identidades, tensionando a la maternidad hegemónica, puesto que si bien la posicionamos como un paradigma globalizante, reconocemos la especificidad de la mujer/madre/chilota que se construye y significa no sólo desde un mandato estructural, sino también coyuntural, comprendiendo que el medio en el que se encuentra; principalmente la naturaleza y el rigor de la geografía constituyen un tipo de maternidad que a su vez, se sincretiza con el proceso modernizador al que se ha enfrentado en las últimas décadas.

Será necesario concebir la maternidad como una experiencia, un momento situado en un cuerpo, y es que, pensar a la mujer en la actual sociedad chilota, sólo es posible integrando la complejidad de variables que la constituyen, nos referimos por tanto a mujeres modernas, mujeres que se encuentran insertas en lo público al trabajar formalmente, pero que significan su identidad desde la tradición versus lo moderno, desde el conservadurismo impuesto por una fuerte religiosidad, versus una apertura a la sexualidad. Nos referimos a mujeres que lidian con las demandas del siglo, pero que reconocen su riqueza cultural mitológica y religiosa.

Será a través de los relatos de vida, que se indagará en las significaciones de las mujeres, entendiendo que a través de este constructo teórico, se podrá abordar no sólo la subjetividad de las investigadas, sino también las representaciones, prácticas y valoraciones de éstas, entendiendo que la maternidad si bien se sitúa en un cuerpo performado, este cuerpo está *sujeto* a una estructura social, y es de tal modo, que se encuentra mediado por la cotidianidad, y por los procesos modernizadores.

II. Formulación del problema

1. Fundamentación

a. Antecedentes, ser mujer en la sociedad occidental.

Mujer y maternidad son <<realidades>> que han sido construidas fusionando una con la otra; resulta difícil pensar a la mujer si no es pensándola como una sujeta que habita un cuerpo que justifica su existencia en la maternidad. No es fortuito, por tanto, que la sociedad moderna/occidental no escatimara esfuerzos en sostener que la maternidad es el evento natural que debe vivir toda mujer; Simone de Beauvoir, devela esta concepción patriarcal de mundo moderno al evidenciar con un dejo de ironía, que sólo a través de la maternidad “la mujer cumple íntegramente su destino fisiológico; esa es su vocación “natural” puesto que todo su organismo está orientado hacia la perpetuación de la especie.” (Beauvoir, 2012, pág. 464).

Junto con naturalizar la maternidad, y concebirla como un acto obligatorio para realizarse mujer, se le atribuye el exclusivo cuidado a ésta del/a bebé y/o niña/o; lo anterior, es realizable, debido a la separación de la esfera pública y privada, división del mundo social, que resulta funcional para relegar <<lo femenino>> al ámbito privado, instituyendo de tal modo, la sujeción de la mujer por sobre el hombre, consagrando(nos) así una sociedad patriarcal¹. De tal modo, es que el patriarcado se posiciona como uno de los principales elementos de dominación del cuerpo femenino²; una forma de organización social donde el varón es quien ejerce la autoridad en toda su amplitud, perpetuando la transmisión del poder a través de la vía masculina e instituyendo una estructura político-histórica basada en la construcción de jerarquías (Viveros, 2010), claro está, masculinas.

¹ Entenderemos por sociedad patriarcal, aquella que se fundamenta en la opresión de las mujeres (Lagarde, 2011).

² Término tomado de la obra “Queremos votar en la próximas elecciones”, donde se descarta la palabra femenino y sus derivados al considerar que está construida androcéntricamente. (Gaviola, Jiles, Lopresti, & Rojas, 2007)

De esta manera, es que la división de la esfera público-privado, resulta funcional a la estructura social, es decir, al patriarcado. Será así, como con esta separación se logra instaurar una división sexual de roles, y por lo tanto, una división del mundo social. Un claro ejemplo de esto, son las definiciones que encontramos en la Real Academia Española, RAE³, al buscar el significado de hombre público, y de mujer pública. La real academia de la lengua española, definirá a *Hombre Público* como “el que tiene presencia e influjo en la vida social” mientras que *Mujer Pública* es definida como “prostituta”. (Real Academia Española, 2014). Se entiende por tanto, los lugares sociales que le corresponden a cada una/o según su género, quedando conferido, lo privado a la mujer, correspondiéndole a ella los cuidados de hogar, la familia, y por sobre todo la crianza de las/os hijas/os. Nos referimos, a una maternidad que continúa siendo la herencia de siglos pasados, un dispositivo⁴ a través del cual, la mujer se vincula y retrotrae a lo privado; es por esto, que la maternidad, debe ser comprendida como una experiencia, un momento situado en un cuerpo, y es que pensar a la mujer en la actual sociedad, conllevará a entenderla desde la corporalidad femenil, ya que es desde su existencia corpórea como sujeta política, a través de la que el patriarcado desplegará el dispositivo de la maternidad – entre otros-, para controlarla. Es así, como podremos decir que el cuerpo de la mujer es un campo de batalla, debido a que es un cuerpo "inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos" (Foucault, 2000, p. 32).

De este modo, damos cuenta de las tensiones y obligaciones a las que se subyugan los cuerpos femeniles, al cargar con el estigma del ser mujer, y por lo tanto, de poseer un cuerpo marcado que sólo es vivido al dar vida, es decir, en

³ Nos remitimos a la RAE, puesto que se trata de la institución que fija las directrices lingüísticas en el mundo de habla hispana.

⁴ Dispositivo como “un conjunto resultante heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas” (Agamben, 2011, pág. 250)

función de la maternidad; por lo que nos referimos a un momento no sólo corpóreo, sino performativo, que es ante todo, discursivo, ya que “la performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenido culturalmente” (Butler, 2007, p. 17); será por tanto, desde la performatividad que se hace tangible, una discursividad en cuanto al construirse y constituirse como mujer.

La existencia de lo femenino en la sociedad, no es sino, desde este binomio de mujer-madre, y esta imagen que por siglos parecía indisoluble, si bien, no ha desaparecido, se ha sometido a transformaciones, performándose. El reconocimiento de la sexualidad como un derecho de la mujer, como símbolo de autonomía y autogestión, y por tanto, de empoderamiento y libertad, discurso político que el movimiento feminista logró instalar (Valcárcel, 2001), han permitido cuestionar la imagen hegemónica y estática que se tiene sobre lo femenino. De tal modo, es que “la función reproductora ya no está determinada por el solo azar biológico, sino que está controlada por la voluntad” (Beauvoir, 2012, pág. 464). La identidad de la mujer, se encuentra determinada por los factores/opresiones que inciden en ella, por lo tanto, reconocerla como sujeta histórica, resulta imprescindible para poder investigarla.

b. Contexto, ser mujer chilota/chilena/latinoamericana.

Realizar una investigación sobre mujeres chilotas/chilenas/latinoamericanas, implica reconocer el contexto en el que se vive. Es por tanto, que la construcción de “lo femenino” en la región, debe ser entendido como una identidad que se construye en la latencia de existir en una sociedad que en su estructura se encuentra constituida por la violencia desde el/la otro/a, “(...) en América Latina la violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres negras e indígenas y la mezcla resultante es el origen de todas las construcciones de nuestra identidad nacional, estructurando el decantado mito de la democracia racial latinoamericana”

(Carneiro, 2001, pág. 1), de tal modo, la violencia es parte de la conformación de la identidad mestiza latinoamericana, cimentada en todo lo largo y ancho de la estructura social.

Para contextualizar el estudio, es necesario dejar de lado la producción teórica hegemónica occidental, la cual describe una sociedad compuesta por mujeres y hombres que comparten características similares. Se entiende que se investigará un contexto, donde las sujetas estudiadas no sólo están oprimidas por un patriarcado estructural, sino que también en sus opresiones se intersectan las variables raza y clase (Hernández R. , 2014).

La región latinoamericana se encuentra compuesta por mujeres en su mayoría mestizas, factor importante puesto que la raza, intersectada con la clase, serán determinantes en las posibilidades que la sujeta tendrá durante su vida.

La persistencia de grandes desigualdades relacionadas con el origen étnico se verifica en el hecho de que la población indígena de la región tiene en promedio un mayor nivel de pobreza y menor acceso a los servicios públicos. Las tasas de analfabetismo de las mujeres indígenas de 15 años de edad y más pueden llegar a ser hasta cuatro veces más altas que las de las mujeres no indígenas. Tanto en el área urbana como en el área rural, el analfabetismo entre las mujeres indígenas es mayor que el de los hombres y el promedio de años de instrucción es menor. (CEPAL, 2014, pág. 44).

La raza se sitúa como un elemento importante al analizar las posibilidades de vida de las sujetas latinoamericanas, por lo que al comprender la transversalidad del mestizaje, diremos que no sólo son las mujeres indígenas las que se encuentran vulneradas, sino que es la población femenil en su totalidad.

El discurso público viene sosteniendo hace un par de años, que la situación de la mujer en Latinoamérica ha mejorado, y que por tanto, ha logrado tanto en lo público, como en lo privado, gozar de igualdad frente al hombre; si bien podemos señalar que la situación de la mujer no es la misma de hace 100 años, en la actualidad, las discriminaciones de género son visibles en la región. La CEPAL,

señala con claridad esta realidad, al sostener que “una de cada tres mujeres latinoamericanas aún no tiene ingresos propios y se observa que su presencia en la economía digital está caracterizada por sesgos discriminatorios similares a los que enfrenta en otros ámbitos de la vida privada y social.” (CEPAL, 2014, pág. 23).

No es menor, que al revisar el índice de feminidad de la pobreza en la región – que considera a personas entre 20 y 59 años -, éste indique que “en todos los países de la región la tasa de pobreza de las mujeres es más alta que la de los hombres.” (CEPAL, 2014, pág. 32), siendo Argentina, Chile, República Dominicana y Uruguay, los países con más altos índices de feminidad. “En todos ellos, la tasa de pobreza de las mujeres de 20 a 59 años de edad supera por un 25% o más a la de los hombres de edad similar.” (CEPAL, 2014, pág. 32).

Si bien, la calidad del empleo de la mujer es precario (Anderson J. , y otros, 2011), no se puede negar que ésta ha accedido gradualmente a espacios que antes le eran completamente negados. Esta irrupción en la esfera pública ha sido posible “debido a cambios en los patrones demográficos, sexuales y reproductivos y a la creciente inserción de la mujer en la vida pública por medio de los estudios, el trabajo remunerado y la participación política.” (Fuller, 2001, p. 225).

Sin duda, las políticas sexuales y reproductivas son un importante impulso en las transformaciones identitarias de las mujeres, las cuales comienzan a visibilizarse con claridad en Latinoamérica durante la segunda mitad de la década de 1960, dónde el número medio de hijos por mujer comenzó a disminuir, “desde un promedio de 6 se ha llegado en la actualidad a la cifra de 2,8 hijos por mujer, que es un nivel levemente inferior a la fecundidad registrada en el mundo en el periodo 1995-2000 (2,83 hijos por mujer).” (INE, 2006, pág. 9), mientras que en Chile, en 1965, producto de una alta tasa de fertilidad y a su vez de mortalidad materna, surge la “Política Nacional de Regulación de la Fertilidad” (Szot, 2002), (PRF), la cual comienza a transformar no sólo la constitución de la familia, sino más bien a empoderar a la

mujer en cuanto a expectativas de vidas y a consolidar una nueva concepción del espacio de la mujer, el cual se caracterizará por “su ingreso a todos los niveles de educación formal, a la actividad laboral y política, y el uso de métodos anticonceptivos, que [hará] posible una maternidad elegida” (Schwarz, 2008, p. 102) y/o postergación de dicha maternidad.

El panorama de la región, da cuenta de que si bien existe participación femenil, la tasa de participación laboral asciende solo al 52% de la población en edad de trabajar, contra el 78% de participación laboral en el caso de los hombres, y persiste la brecha salarial entre varones y mujeres.” (CEPAL, 2012, pág. 29).

Del mismo modo, es que los roles en el hogar se han conservado más que haber sufrido modificaciones, por lo que las mujeres trabajadoras, enfrentan una sobrecarga de trabajo, al tener que continuar haciéndose cargo de las labores del hogar, motivo que genera “dificultades para su incorporación plena al proceso de cambio estructural” (CEPAL, 2014, pág. 26), esto queda de manifiesto al revisar información sobre trabajo remunerado y no remunerado, dónde los hombres “dedican más horas al trabajo remunerado, mientras que las mujeres dedican más tiempo al trabajo no remunerado. En todos los casos, las mujeres trabajan más tiempo que los hombres al día o a la semana.” (CEPAL, 2014, pág. 34). Es decir, las mujeres trabajan más y ganan menos, puesto que además de mantenerse la brecha salarial, destinan más horas al trabajo no remunerado.

En cuanto a la situación de mujeres en áreas rurales, éstas tienen menor autonomía económica que las que habitan en áreas urbanas. “La proporción de mujeres sin ingresos propios en las áreas urbanas alcanza un 30,4%, mientras que en las áreas rurales llega al 41,4%.” (CEPAL, 2014, pág. 41). Por tanto, es que “las mujeres rurales e indígenas presentan desventajas estructurales debidas a las relaciones de desigualdad de género en el acceso al mercado laboral, al tipo de

ocupaciones y a los ingresos que perciben (CEPAL, 2010 y CEPAL, 2013 en CEPAL, 2014, p. 41)”.

Si bien, la participación de la mujer en el mundo laboral chileno, viene a corroborar esta intromisión femenil en lo público, ya que entre 1920 y 1982 su participación en el mercado se mantuvo relativamente estable en Chile, fluctuando entre un 20% a 25%, los años ochenta marcan una inflexión en el trabajo femenil, dónde se “da paso a una etapa de crecimiento sostenido en el porcentaje de mujeres adscritas al mercado laboral” (PNUD, 2011, p. 116) , de tal modo, es que se estima que ha habido un “incremento de veinte puntos porcentuales entre 1982 y 2009.” (PNUD, 2011, p. 116), dicho aumento representa una duplicación del porcentaje de mujeres en el mercado laboral, y la literatura especializada viene a predecir que dichas cifras seguirán incrementándose en los próximos años. Sin embargo, el país continúa teniendo una de las tasas de participación femenina más bajas en el mercado de trabajo de la región.

Mientras en el país un 41% de las mujeres trabaja remuneradamente, el promedio regional es del 52%. La igualdad de oportunidades en el acceso al empleo está limitada debido a la inexistencia de una red estatal de cuidado infantil de carácter universal y gratuito. La insuficiente oferta estatal, que no logra satisfacer completamente las necesidades de las mujeres pertenecientes a los quintiles más bajos de la población, y que por el mismo motivo excluye de facto a las mujeres de clase media, es uno de los principales factores que restringen el acceso femenino al mercado laboral. (CEPAL, 2012, pág. 113).

Las chilenas que se incorporan al mercado laboral, deben lidiar con trabajos precarios y una discriminación constante, puesto que a pesar de presentar un nivel educacional comparativamente mayor al de los hombres, las tasas de desempleos son mayores, así como cuando logran acceder a un puesto laboral lo hacen en condiciones dónde el salario “puede llegar a ser hasta un 38% inferior al que reciben los varones del mismo nivel educacional” (MIDEPLAN, 2007 en CEPAL, 2012, p. 114)”. Además de esas discriminaciones señaladas, deben poder compatibilizar el cuidado de su/s hijas/os –en el caso de ser madres- ya que como se citó

anteriormente, el país no cuenta con una red estatal de cuidado infantil universal y gratuita; tema complejo en un contexto dónde los derechos sexuales y reproductivos no se encuentran reconocidos a nivel legal ni constitucional (CEPAL, 2012). “La salud sexual y reproductiva es uno de los ámbitos de mayor vulnerabilidad de las mujeres chilenas y uno de los aspectos más críticos, es la total prohibición y penalización del aborto existente desde 1989.” (CEPAL, 2012, pág. 30).

El contexto chileno, además de conservador, es un Estado y una sociedad que vulnera constantemente los derechos de las mujeres. Las políticas públicas no han estado a la altura de los requerimientos que demanda la incorporación de la mujer al mundo laboral. Así mismo, no existe ningún programa que se haga cargo de cumplir con ciertas necesidades que requiere una mujer al incorporarse al mundo laboral, esto teniendo en cuenta que producto de los mismos requerimientos que la sociedad le hace, es decir, al binomio mujer-madre, no cuenta con una legislación que cuide su bienestar. Se asume la exigencia del binomio mujer-madre en la sociedad chilena, al considerar que Chile es uno de los seis países en Latinoamérica, que prohíben el aborto⁵ a las mujeres en todos sus casos (Miles Chile, 2015). Por tanto, la maternidad es una obligación para la mujer que queda embarazada. En el caso de políticas públicas sobre educación sexual, éstas también son inexistentes, lo cual es comprobable al considerar que el último esfuerzo oficial desde el Estado en la materia fue entre el año 1994 y 2000, dónde el MINEDUC implementó las Jornadas de Conversación sobre Afectividad y Sexualidad (JOCAS), proyecto de carácter voluntario para cada institución escolar, que por tanto no tuvo gran impacto ni duración (Olavarría & Molina, 2012).

Es dentro de este contexto, en el que desenvuelve la mujer chilena, que resulta trascendente analizar sus discursos desde una subjetividad marcada por su

⁵ En la actualidad, se encuentra en trámite el proyecto de ley que permite el aborto sólo en tres causales (peligro para la vida de la mujer, inviabilidad fetal de carácter letal y embarazo por violación), documento que fue aprobado por la cámara de diputados, pero se mantiene pospuesto de aprobación por la cámara del Senado, más información en <http://3causales.gob.cl/proyecto-de-ley/> .

condición, entendiendo que la maternidad se presenta como un *continuum* en su construcción de sujeta, un lazo entre la mujer del siglo pasado, recluida al espacio privado y la actual mujer instalada/ndose en lo público. Como sostiene Lipovetsky, “pensar en la <<invariación>> de lo femenino se ha convertido, paradójicamente, en la cuestión clave que confiere todo su sentido al nuevo lugar de las mujeres en el seno de las sociedades” (Lipovetsky, 1999, pág. 10).

c. Problema, la mujer chilota y la maternidad en una sociedad que se moderniza

Esta investigación se centrará en sujetas chilotas, mujeres que nacieron y viven en la actualidad en la Isla Grande de Chiloé; lo anterior, debido a que es un territorio que presenta características geográficas, sociales, culturales y económicas que lo hacen interesante de estudiar, y que son atingentes, al ocurrir durante la segunda mitad del siglo veinte.

Al referirnos a la sociedad chilena y en específico a la chilota, es necesario pensar en una sociedad profundamente estratificada, por lo que nos encontramos frente a una colectividad que si bien acepta la modernización, no se hace cargo de sus consecuencias. Tal como lo sostiene Mattelart (1968), con su estudio sobre la mujer chilena, en la década de los sesenta, la sociedad chilota, al encontrarse en la actualidad en un proceso modernizador, se enfrenta a un tradicionalismo moderno, puesto que si bien avanza en función de patrones económicos-industriales, conserva fuertes referentes tradicionales conservadores, que son cruzados principalmente por el catolicísimo y la mitología. Teniendo presentes tales elementos de la cultura chilota, podremos sostener, que en la mujer isleña:

El cuerpo y la sexualidad, resultan temas sumamente complejos de abordar, (...) en el ámbito rural chilote, aparecen teñidos fuertemente con mitos y creencias. En este contexto, una desigualdad de género muy potente instalada en el imaginario social, es la sexualidad reprimida y castigada de las mujeres, absolutamente

escindida del placer y ligada definitivamente al matrimonio y los hijos. (Moller, 2013, pág. 18)

Será por tanto, que <<la chilota>> debe ser pensada desde el rigor geográfico donde se forja como sujeta, y es que desde su contexto insular y de la cotidianidad a través de la que va aprehendiendo un mundo, desde donde se constituye como mujer. La chilota, se construye en un cuerpo donde la escisión tradicionalismo/modernidad marcan su devenir, y es que nos referimos a una corporalidad castigada, reprimida y estigmatizada por las creencias religiosas y la mitología (Moller, 2013), ambos elementos primordiales para comprender la sociedad y mentalidad de las y los isleños.

Nos referimos a subjetividades profundamente atravesadas por una cultura conservadora y reprimida, que determina claramente el rol de la mujer, vinculándolo a la esfera privada. Es por tanto, que en esta investigación se identifican tres hitos trascendentales que definen e impulsan la apertura de la chilota a la esfera pública, y que por tanto, la tensionan y obligan a pensarse en un lugar hasta entonces desconocido. Nos referimos a la *diáspora chilota*, a la formación de profesoras normalistas en la Escuela Normal de Ancud, y a la llegada de las salmoneras en la década de los 90'; hitos que marcan la vida de las y los habitantes de la isla, pero a su vez presentan desafíos, oportunidades, tensiones, dificultades y nuevas exigencias para la mujer chilota.

La diáspora chilota, es documentada por los historiadores de la zona, como el proceso migratorio ocurrido durante la primera mitad del siglo XX, el cual consistió principalmente en la movilidad de hombres que emigraban de la isla en busca de oportunidades laborales, ausentándose por meses de sus hogares en la Isla de Chiloé (Montiel F. , 2010), lo cual exigió no sólo que la mujer flexibilice sus labores, viéndose en la obligación de abarcar tareas consideradas masculinas, sino también flexibilizando su rol femenino, puesto que debía asumir sola la agricultura de

subsistencia familiar, educación de las/o hijas/os y todos los desafíos que presenta el vivir en la insularidad.

La formación de las primeras profesoras normalistas en la Escuela Normal Rural de Ancud, en el último siglo, significa la incorporación de mujeres con instrucción formal no sólo a las aulas en una posición de poder/autoridad, sino marca el ingreso formal a la esfera pública, como par a los hombres, situando un referente en la isla (Montiel Vera & Torres Muñoz, 2010), puesto que es la entrada explícita a una posición de prestigio.

Mientras que la instalación de salmoneras en la isla de Chiloé, señalan un antes y después, en la modernización de la isla de Chiloé, y por lo mismo, también generan una inflexión en la participación laboral de la mujer desde un enfoque transversal, puesto que permite la incorporación de mujeres con y sin instrucción escolar a trabajos <<formales>>. Aun cuando estos puestos de trabajos desencadenan la realidad de la precarización laboral, transforman las relaciones familiares y sociales.

Frente a esta apertura de la mujer al mercado del trabajo, formalizando así su integración a la esfera pública, es que resulta trascendente analizar sus discursos desde una subjetividad marcada por su condición, por su cotidianidad, es decir, por la vivencia, experiencia y trayectoria de un cuerpo sujeto, que desde su existencia sexuada, se encuentra subyugado a ciertos dispositivos. Mujeres trabajadoras-formales, pero que hoy en día siguen siendo madres, hijas y esposas, es decir, se encuentran en la obligación/exigencia de responder en lo privado y en lo público, y el pensarse desde esa continuidad, o como lo señala Lipovetsky (1999) desde la invariación, será lo elemental.

Por lo anterior, es que se plantean las significaciones, por la necesidad de traer al estudio no sólo la subjetividad de las investigadas, sino también las

representaciones, prácticas y valoraciones de estas, entendiendo que la maternidad si bien se sitúa en un cuerpo performado, este cuerpo está *sujeto* a una estructura social, y es de tal modo, que se encuentra mediado por la cotidianidad, por lo tanto, mediante la comprensión de la acción de las investigadas (Schütz, 1993) y de sus subjetividades, podremos acceder a sus significaciones. Es de esta forma, que la pregunta de investigación que orientará este trabajo será:

¿Cuál es el significado que le otorgan a la maternidad en su construcción de sujetas femeniles, mujeres nacidas desde la segunda mitad del siglo XX, que trabajan y viven en la Isla Grande de Chiloé?

2. Pregunta de Investigación

¿Cuál es el significado que le otorgan a la maternidad en su construcción de sujetas femeniles, mujeres nacidas desde la segunda mitad del siglo XX, que trabajan y viven en la Isla Grande de Chiloé?

3. Objetivos

Objetivo General

Re-construir el significado que le otorgan a la maternidad en su construcción de sujetas femeniles, mujeres nacidas desde la segunda mitad del siglo XX, que trabajan y viven en la Isla Grande de Chiloé.

Objetivos Específicos

- ➔ Analizar las experiencias socializadoras que influyen en la construcción de sujetas femeniles en mujeres chilotas que trabajan y viven en la Isla Grande de Chiloé.
- ➔ Identificar las valoraciones que tienen sobre la maternidad, las mujeres nacidas desde la segunda mitad del siglo XX, que trabajan y viven en la Isla Grande de Chiloé.
- ➔ Describir las valoraciones que tienen sobre el cuerpo femenino y la sexualidad, mujeres nacidas desde la segunda mitad del siglo XX, que trabajan y viven en la Isla Grande de Chiloé.

4. Relevancias

Se busca contribuir a la comunidad chilota, puesto que se trata de una temática poco abordada. En efecto, se busca aportar desde la **relevancia social**, al entregar la experiencia recogida, a las organizaciones de base y al conocimiento de la población chilota en general, puesto que a través de la metodología utilizada, el objetivo es recoger su historia, por lo que se trata de una reconstrucción de la historia oral chilota, dejando así el registro de un periodo de tiempo (siglo XX) dónde la sociedad isleña enfrenta cambios principalmente impulsados por la modernización; los cuales, resultan vitales para comprender el Chiloé de hoy.

Se ha detectado, que los estudios que abarquen la temática, son escasos e incipientes, y en su mayoría desde un corte histórico se remiten a un enfoque descriptivo y acotado, por lo que este trabajo viene a ocupar un área de investigación olvidada, debido a la ausencia de estudios sobre y desde la mujer en la Isla Grande de Chiloé.

Se investiga la maternidad como la escisión de la identidad femenil, desde el binomio mujer/madre que trasciende sociedades. De tal modo, es que el estudio posee una **relevancia práctica**, puesto que busca aportar al debate actual en la sociedad chilena, buscando dotar de antecedentes desde la experiencia de mujeres que habitan en zonas más alejadas del centro administrativo del país, de tal modo, que sus vivencias y voces se incorporen a los proyectos, programas y políticas públicas a nivel nacional, pero por sobre todo, promover la aplicación de proyectos locales, referidos a derechos sexuales y reproductivos, así como los que tienen que ver con los derechos de la mujer que se incorporan al mundo laboral.

Es evidente entonces, que la investigación cuenta con una **relevancia teórica**, al tratarse de un estudio más bien experimental, que busca aportar a la sociología del género y sociología del cuerpo, abriendo un eje de análisis para los estudios en la

disciplina, realizando una lectura de las significaciones de la maternidad, en cuanto dan cuenta de la escisión subjetividad/estructura social, y como esta dualidad significa y se hace acción en un cuerpo, que por lo tanto, se performa. Todo esto, siendo movilizado por la modernización, donde es la secularización la dimensión que permite analizar los cambios en las corporalidades y sus subjetividades.

III. Marco Teórico

Durante el desarrollo de estas páginas, se buscará dar cuentas de los principales conceptos teóricos dónde se inscribe esta investigación, de tal modo, comprender lo pensado a la hora de abordar el objeto de la maternidad desde una perspectiva tanto sincrónica como diacrónica; será sincrónica, puesto que la maternidad ocurre físicamente en un momento; pero más bien su abordaje será predominantemente diacrónico al comprenderlo como un hito histórico, que se da en un cuerpo, que ha permeado las subjetividades de las mujeres y que durante distintos momentos ha ejercido como un dispositivo a la hora de significar la *forma-de-vida* de la mujer.

1. “La mujer”, categoría sexo / género

1. a. La categoría sexo género y las consecuencias de su instauración

“No se nace mujer, se llega a serlo.” (Beauvoir, 2012, pág. 207). Con esta frase, Simone De Beauvoir acuña y da inicio a un profundo debate en el pensamiento moderno occidental, puesto que será con esta afirmación que se comenzará a discutir sobre la dicotomía sexo/género, y los constructos sociales creados a partir de estos arquetipos, como lo son lo masculino y femenino. Vale destacar, que si bien con el aporte teórico de De Beauvoir comienza un profundo debate, la categoría sexo/género es muy anterior al siglo XX; por lo que es imprescindible referirnos a sus orígenes, motivaciones y consecuencias.

Es así, como al revisar literatura decolonial, encontramos discusiones de teóricos de la región sobre el lugar de la categoría sexo género en la estructura. María Lugones, es citada en el escrito de Mendoza (2010), para dar cuenta de la interpelación que la primera hace al trabajo de Aníbal Quijano –teórico pionero de la teoría de la colonialidad-, sosteniendo que este yerra al asumir que el género e

inclusive la sexualidad son elementos estructuradores de todas las sociedades humanas. Es decir, “Quijano acepta sin darse cuenta las premisas patriarcales heterosexistas y eurocentradas que existen sobre género” (Mendoza, 2010, pág. 22); Lugones, por tanto, apoya el trabajo teórico de Oyuronke Oyewumi, feminista nigeriana, y el de Paula Allen Gunn, feminista indígena de EE.UU, para probar que el género junto con la idea de raza, fueron constructos coloniales que se instalaron en las sociedades a colonizar, con el objeto de someterlas (Mendoza, 2010).

Por tanto, es que el proceso colonizador, crea las circunstancias históricas para que la mujer fuera reconceptualizada, situándola en una relación de subordinación de género, que si bien es transversal a las sociedades occidentales, se profundizan al interseccionarse con la raza en el contexto local, es por esto la trascendencia de considerar la perspectiva latinoamericana decolonial en esta investigación.

El constructo género, no sólo significa la subordinación de las mujeres indígenas y negras, sino también de las mujeres blancas de occidente, puesto que en el pacto social de género entre hombres blancos, las mujeres blancas no fueron consideradas, siendo excluidas, negándoseles por tanto, la igualdad en el acceso a la ciudadanía y al trabajo asalariado entre otras. “Las mujeres blancas perdieron el control sobre sus cuerpos con la casa de brujas y no se beneficiaron de la colonialidad del poder de la misma manera que sus congéneres.” (Mendoza, 2010, pág. 26). La categoría sexo-género, es de tal modo, una pieza transversal y elemental de la constitución del mundo moderno actual, e imprescindible para situarnos en el contexto geo-político latinoamericano, lugar donde se enmarca el problema de investigación.

1. b. Sobre la conceptualización de género

Es recién en 1964, cuando el término género comienza a institucionalizarse en el ámbito académico, impulsado por un psiquiatra quien buscaba “diagnosticar a aquellas personas que aunque poseían un cuerpo de hombre, se sentían como mujeres” (Gil, 2002, p. 33). De tal modo, es que la discusión del término se encontrará incrustada en un contexto interesado en normalizar las conductas –y los cuerpos- así como patologizar las desviaciones.

El trabajo teórico que comienza a generarse durante este periodo, recoge la terminología y rápidamente comienza a aunar ciertos criterios y concepciones sobre el género como categoría de análisis a la hora de denunciar la opresión de las mujeres. Será así como:

El nuevo concepto género permitió entender que no es la anatomía lo que posiciona a mujeres y hombres en ámbitos y jerarquías distintos, sino la simbolización que las sociedades hacen de ella. El feminismo desarrolló el concepto de género como el conjunto de ideas en una cultura sobre lo que es "propio" de los hombres y "propio" de las mujeres y con él se propuso revisar cómo la determinación de género avala la dicotomía en la que se funda la tradición intelectual occidental. (Lamas, 1999, p. 1)

De tal modo, es que esta división sexo/género, vendrá a establecer una fragmentación de <<lo humano>>, dónde el sexo se remitirá a características físicas y biológicas, mientras que el género se referirá a los constructos sociales a propósito de estas “diferencias” (Gil, 2002). Gayle Rubin, sostendrá que el sistema sexo/género se referirá al “conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1986, p. 97), si bien, Rubin se desmarca del feminismo esencialista, sitúa la cultura como un eje fundamental al momento de pensar el género, atribuyendo de tal modo, la categoría género como socialmente construida, mientras mantiene el sexo como determinante biológico, al cual la sociedad le atribuirá una identidad.

En contraposición a lo anterior, encontramos importantes divergencias en la conceptualización del binomio sexo/género. Haraway, se sitúa desde un ángulo opuesto al de la dualidad naturaleza/cultura, ya que sostiene que es este binomio, el que sustenta la dualidad genérica, será así como afirma que “la negativa a convertirse o a seguir siendo un hombre o una mujer «generizados» es una insistencia eminentemente política en salir de la pesadilla de la narrativa imaginaria - demasiado real- del sexo y de la raza.” (Haraway, 1991, pp. 249 -250). La autora, criticará esencialmente la concepción universalizante, racista y occidental, de las aportaciones de la teoría feminista, las cuales desde un pensamiento blanco, colonizan las estructuras desde las cuales es pensado lo humano.

Por su lado, Judith Butler realizará su aporte/crítica al sistema sexo/género. La autora se centrará más bien en intentar desestructurar la <<jaula>> en la cual se ha convertido la condición genérica; si bien Butler reconoce que esta categoría es una norma, y que por tanto, ha sido funcional por años para la normalización de la feminidad y masculinidad, no son determinantes, puesto que en sus palabras:

El género no es exactamente lo que uno “es” ni precisamente lo que uno “tiene”. El género es el aparato mediante el cual tienen lugar la producción y la normalización de lo masculino y lo femenino, junto con las formas intersticiales hormonal, cromosómica, psíquica y performativa que el género asume. Asumir que el género siempre y exclusivamente significa la matriz de lo “masculino” y “femenino” es precisamente no darse cuenta del punto crítico de que la producción de ese binario coherente es contingente, de que tiene un costo y de que aquellas permutaciones del género que no se adaptan al binario son tan parte del binario como su instancia más normativa. Fusionar la definición de género con su expresión normativa es reconsolidar inadvertidamente el poder de la norma para restringir la definición del género. (Butler, 2006, p. 11)

Será por tanto, que el género según Butler debiera ser entendido como esa posibilidad reflexiva, dónde es posible pensarse como humano. La categoría genérica se presenta también como un espacio de deconstrucción y desnaturalización, por lo que plantea la estrategia de mantener el género separado de lo masculino y femenino, de modo de “salvaguardar una perspectiva teórica

mediante la cual se puede plantear una explicación de cómo el binario de masculino y femenino llega a agotar el campo semántico del género.” (Butler, 2006, p. 12)

El género será un componente constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género, por lo tanto, será una forma primaria de relaciones significantes de poder.

Si bien, la discusión de la categoría género es vigente y resulta interesante a la hora de presentar esas *otras* posibilidades de pensar lo humano, principalmente como una superación de las opresiones actuales, será necesario remitirnos a las concepciones hegemónicas de género, puesto que es desde estas perspectivas que es posible pensar lo femenino, entendiendo por sobre todo <<lo femenino>> como un constructo histórico. Es así, como pensar el género desde la dualidad con el sexo, permite adentrarnos en el problema de investigación.

1. c. Lo femenino, ser mujer en la sociedad actual

La teoría feminista, resulta fundamental a la hora de entender lo femenino, pues es este movimiento contra hegemónico, el que alza la voz, situando a la mujer como sujeta de estudio en una sociedad que hasta ese momento –perpetuándose hasta la actualidad- era construida desde una mirada androcentrista. La relación naturaleza y cultura, sostiene que las diferencias entre los comportamientos sociales van más allá de las diferencias biológicas, correspondiendo a construcciones sociales (De Barbieri, 1993).

Pujal, por su parte considerará que “la categoría mujer ha resultado históricamente conformada en relación a, y de forma dependiente y derivada de la masculina, atribuyéndole aquellos atributos más devaluados por nuestras sociedades occidentales” (Pujal, 1993, pág. 203). Otorgándole así, su procedencia a la naturaleza, como una sujeta que proviene de lo natural, y que por lo tanto debe aceptar ese orden inalterable, de tal modo, se entenderá a la sociedad como

“generadora de la subordinación de las mujeres” (De Barbieri, 1993, pág. 4). Será así, como se constituye lo femenino, como ese algo pensado desde lo masculino, pero que presenta características que lo hacen ser incompleto, y por lo tanto considerado eso *otro* femenino:

Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino. (Beauvoir, 2012, pág. 207)

Lo femenino, entendido como esa persona incompleta y por lo tanto inferior, puede identificarse fácilmente en teóricos como Simmel, quien ve a la mujer como un ser inacabado, puesto que le faltará la facultad de mantener la esencia masculina, de mantener intacta la esencia personal a pesar de dedicarse a una producción especializada. Es decir, considerará que el hombre poseerá la facultad de separar lo objetivo de lo subjetivo, distancia que la mujer no logra realizar, ya que “cada una de las actuaciones de la mujer pone en juego la personalidad total y no se separa del yo y sus centros sentimentales. En cambio en el hombre existe esa diferenciación, que le permite recluir su trabajo en la región de la objetividad” (Simmel, 1934 , pág. 19). Por lo tanto, la concepción de Simmel de lo masculino y lo femenino, es de una clara superioridad psíquica y física de lo primero sobre lo último.

Es de tal modo, como las mujeres aprehenden el mundo como un espacio dispuesto sexualmente, y dónde lo femenino es de por sí subyugado a lo masculino. El mundo se aprehende desde el cuerpo, un cuerpo construido como una realidad sexual, y como el receptáculo de principios de visión y de divisiones sexuales. Será así como se instituye la diferencia entre los sexos “de acuerdo con los principios de una visión mítica del mundo arraigada en la relación arbitraria de dominación de los hombres sobre las mujeres” (Bourdieu, 2000, pág. 24). De tal modo, es que la justificación natural de la diferencia socialmente establecida –junto con la concepción

de superioridad de lo masculino- se debe a las diferencias biológicas de los cuerpos femeninos y masculinos, específicamente en lo referido a los órganos sexuales.

La reproducción de las categorías sexuales y genéricas de lo femenino, son sólo posibles desde la existencia de una estructura patriarcal. Será así, que desde la matriz patriarcal se ha constituido lo social, permeando con su ideología todos los ámbitos de la vida, de tal modo es que:

La subordinación que afecta a todas o casi todas las mujeres es una cuestión de poder, pero éste no se ubica exclusivamente en el Estado y en los aparatos burocráticos. Sería un poder múltiple, localizado en muy diferentes espacios sociales, que puede incluso no vestirse con los ropajes de la autoridad, sino con los más nobles sentimientos de afecto, ternura y amor.” (De Barbieri, 1993, pág. 2).

Marcela Lagarde sostendrá que el patriarcado presentará principalmente tres características, siendo la primera el *antagonismo genérico*, que se verá “aunado a la opresión de las mujeres y al dominio de los hombres y de sus intereses, plasmados en relaciones y formas sociales, en concepciones del mundo, normas y lenguajes, en instituciones, y en determinadas opciones de vida para los protagonistas” (Lagarde, 2011, pág. 91), mientras que la escisión del género femenino como producto de la enemistad histórica entre las mujeres, también será una característica, al perpetuar la rivalidad por la competencia por los hombres, y por ocupar ciertos espacios condicionados por el género. Por último, se encuentra el machismo, como la “exaltación de la virilidad opresora y de la feminidad opresiva, constituidos en deberes e identidades compulsivos e ineludibles para hombres y mujeres” (Lagarde, 2011, pág. 91).

El poder patriarcal se presentará como un dispositivo que permea la estructura social en su totalidad, perpetuando la sujeción de sujetas y sujetos que no ostenten la categoría de varón, un varón heterosexual occidental/europeo, por lo que no sólo serán las mujeres el objeto de la sujeción, sino también varones minusválidos, enfermos, niños, jóvenes obreros, campesinos, indios y todos aquel sujeto incapaz

de ostentar un rango de superioridad. El patriarcado por lo tanto, además de ser sexista es clasista, etnicista, racista e imperialista. (Lagarde, 2011)

Será así como el patriarcado como estructura de y en lo social, vendrá a delimitar, determinar y moldear identidades, así como a establecer los parámetros desde el cual la mujer es pensada. De tal modo, es que la maternidad es instituida como un eje fundamental en la concepción de <<lo femenino>>, reconociendo que esta es intercambiada en el espacio social, por lo que su “interpretación y repercusión en la experiencia individual es muy significativa, siendo por largo tiempo tal vez la investidura más poderosa para la autodefinición y autoevaluación de cada mujer, aún de aquellas que no son madres” (Molina, 2006, p. 93).

2. La Maternidad

2. a. El mandato cultural de la maternidad

Si bien la maternidad ha sido una <<realidad>> atingente a la experiencia humana desde sus inicios, esta ha sido invisibilizada en distintos periodos históricos, mientras que cuando se ha manifestado en lo público, se ha presentado como un discurso permeado de una hegemonía androcéntrica. Es así, como la maternidad como concepto es concebida como un conjunto de “creencias y significados en permanente evolución, influidos por factores culturales y sociales, que han ido apoyándose en ideas en torno a la mujer, a la procreación y a la crianza, como vertientes que se encuentran y entrecruzan en la interpretación.” (Molina, 2006, p. 93). Claro está, que esta concepción de lo femenino/materno, se instala en lo social, basándose en el patriarcado como soporte y sustento.

La mujer como sujeta, no será pensada si no es desde la maternidad, desde su capacidad reproductiva, “si el hombre es, pues más que varón, la mujer es también más que hembra, porque representa la base general que en sustancia y génesis comprende los dos sexos, porque la mujer es la madre.” (Simmel, 1934 ,

pág. 116). Será así, como la maternidad se instala como la principal dimensión desde la cual es pensado lo <<femenino>>, y aún más precisamente desde un cuerpo al servicio de otros.

Comprendemos la maternidad como un *mandato cultural*, puesto que esta condición que puede existir biológicamente en un cuerpo de mujer, se ha vuelto una exigencia a las mujeres para considerarse sujetas completas, llegando a performar y conformar identidades. El instinto maternal, es quizás el principal dispositivo a través del que se ha valido la ciencia masculina, y la sociedad en su conjunto para validar el binomio de la mujer-madre. La maternidad, se impone como un proceso performativo en el cuerpo de la mujer, disponiendo así sus prácticas –o anulación- de la sexualidad, moldeando las mentalidades y determinando procesos vitales.

Las teorías sobre el instinto maternal han arraigado en las mentalidades como natural el amor maternal. La maternidad resulta instintiva para la mujer, concibiéndola arraigada en las estructura biológica de esta (Winocur, 2012). Vale destacar que la maternidad tal como la conocemos hoy en día, se instituye con la modernidad; son los teóricos de la ilustración, quienes se ocupan –con gran dedicación- de definir a la mujer moderna, describir su naturaleza femenil y por tanto, sus funciones en esta <<nueva>> sociedad; “quienes definieron la <<naturaleza femenina>> tuvieron cuidado de hacerlo de manera tal que implicara todas las características de la buena madre.” (Badinter, 1981, pág. 198). La mujer madre, queda conformada culturalmente, por lo que desde que nace, se le atribuirá como intrínseca su vocación a la maternidad. “Rousseau y Freud, con ciento cincuenta años de distancia elaboran una imagen de la mujer singularmente coincidente: destacando su sentido de la abnegación y el sacrificio, que según ellos caracteriza a la mujer <<normal>>.” (Badinter, 1981, pág. 198). Para las mujeres lo más importante en la vida, será la condición de madre.

Al referirnos a la maternidad como un mandato cultural, nos referimos por tanto a una <<institución>> cultural. Tal como lo distingue la teórica Adrienne Rich, existen dos significados superpuestos de maternidad, uno remitirá a la “*relación potencial* de cualquier mujer con su capacidad de reproducción y con los hijos; y la *institución* cuyo objetivo es asegurar que este potencial –y todas las mujeres- permanezcan bajo el control masculino.” (Rich, 1986, pág. 47). La fuerza de la institución de la maternidad ha sido tal, que la maternidad se ha apoderado del cuerpo de la mujer, alienando y encarcelando los cuerpos a esta condición obligatoria de dar vida y crianza.

La esterilidad, es concebida como antinatural, como la incompletud de la realización, no existe por tanto, una mujer plena que es estéril, la literatura sugiera a una mujer “eternamente vacía y carente”. (Rich, 1986, pág. 67). La naturaleza de la mujer queda definida –siempre desde el androcentrismo- desde la bondad, entrega, sacrificio y por sobre todo desde la postergación, puesto que sólo así se asegura la crianza de las/os hijas/os en el hogar, su formación y su preparación para ser fuerza de trabajo. La maternidad como institución cultural, asegura por un lado la reclusión de la mujer a la esfera privada, y por otro lado la producción y reproducción de la fuerza de trabajo. (Federici, 2010).

Como se mencionó anteriormente, el mandato de la maternidad es una imposición del mundo moderno, la mujer no siempre ha sido concebida como la encargada de los cuidados y crianza de los hijos. Durante la segunda mitad del siglo XIX, se vincula la crianza a la maternidad y comienza a instalarse en el discurso la concepción de maternidad como moral, dónde “la madre tiene la tarea de ofrecer apoyo moral y emocional a sus esposos e hijos colaborando a la formación de una sociedad más virtuosa, como guardiana de la moral.” (Molina, 2006, p. 97). De tal modo, es que la maternidad es concebida como una tarea de la mujer, instalándose la ideología de la maternidad exclusiva, la cual lleva a sostener un tipo de maternidad

conocido como la maternidad intensiva⁶, dónde “la presencia constante de la madre es irremplazable para proporcionar una experiencia temprano constructiva, siendo el padre no directamente importante.” (Molina, 2006, p. 97). Será precisamente esta tipología del ser madre, la que se representa e identifica en las investigaciones sobre maternidad, eximiendo a los hombres de la paternidad. (Rich, 1986).

2.a.i Maternidad Hegemónica, la maternidad intensiva.

La maternidad intensiva, encuentra su fundamento en variadas teorías correspondientes a la psicología del desarrollo, las cuales centraran el bienestar ya no sólo físico, sino que también emocional como responsabilidad de la madre. Las teorías sobre el apego, son por tanto, el eje articulador de una concepción de prácticas que son permanentes hasta la actualidad, dónde la “maternidad se ve teñida de un nuevo tono para las mujeres: no son solamente esos seres que dan la vida y el amor por sus hijos, sino que tienen la responsabilidad sobre su estabilidad, su desarrollo y su calidad humana.” (Palomar, 2005, p. 47).

La ideología del apego, sin duda es tangible en la actualidad, así lo demuestra un estudio sobre postergación de la maternidad de mujeres profesionales latinoamericanas, donde aún predomina una visión de la maternidad intensiva, ya que las sujetas investigadas manifestarán que “por lo general consideran que no todas están preparadas para la gran responsabilidad que significa la maternidad” (Montilva, 2008, p. 72). Es de este modo, que se evidencia un continuum en la concepción de maternidad patriarcal, dónde es la mujer la encargada de la crianza, asunto que la retrotrae constantemente a lo privado. Por tanto, es que las mujeres sólo existen maternalmente, por lo que sólo pueden “realizar su existencia materna a partir de su especialización política como entes inferiorizados en la opresión, dependientes vitales y servidoras voluntarias de quienes realizan el dominio y dirigen

⁶ Se entenderá la maternidad intensiva como aquel “compromiso que requiere dedicación total, gran inversión de energía y recursos, conocimiento, capacidad de amor, vigilancia de su propio comportamiento y subordinación de los propios deseos. Es una tarea de sacrificios pero al mismo tiempo su realización es una recompensa” (Molina, 2006, p. 97)

la sociedad.” (Lagarde, 2011, pág. 365), la maternidad, será el fundamento de la existencia.

Si bien las prácticas cotidianas rompen con “el modelo de la «maternidad intensiva» y se encaminan hacia formas de maternidad «compartida»” (Solé & Parella, 2004, p. 69) las cuales se caracterizarán por ser prácticas maternas menos presenciales, el peso y costumbre de ser socializadas por años bajo las prácticas de la maternidad intensiva, seguirán generando en la actualidad “frustración y ambivalencia en unas mujeres que no están dispuestas a ver menguar su carrera profesional; pero a las que, al mismo tiempo, les gustaría poder dedicar mayor atención a sus hijos.” (Solé & Parella, 2004, p. 69). Lo anterior, debido a que la falta de corresponsabilidad masculina en la esfera reproductiva seguirá prolongándose a la actualidad. La vehemencia con la que funciona el dispositivo de la maternidad, será tal, que se trata de un dispositivo/categoría que dura toda la vida, y junto con esto, implicará los “cuidados permanentes de reposición y reproducción cotidiana que prodigan las mujeres a los otros. A una relación basada en el privilegio de la evidencia biológica de la progenitura materna, se adjudican todos los hechos sociales que la constituyen.” (Lagarde, 2011, pág. 372).

2.b.ii Maternidad-es en resistencia

En la actualidad han surgido perspectivas, y en algunos casos, proyectos políticos que se muestran como alternativas al modelo hegemónico de maternidad. El ***lactivismo***, es uno de los nuevos movimientos que buscan reivindicar el rol de la madre y la importancia del amamantamiento. La lactancia es considerada, como un espacio “privilegiado para el empoderamiento femenino y la transformación social, profundizándose en su especificidad desde la reflexión sobre el género y su dimensión de sostenibilidad económico-ecológica.” (Massó Guijarro, 2013, pág. 172). El lactivismo, es situado como una forma de activismo y como una política de intervención transformadora. Uno de los principales cuestionamientos que realizan

las sujetas que se adscriben a este movimiento, es la división y restricción del amamantamiento al ámbito privado. Sostendrán que la lactancia materna es una cuestión “necesariamente colectiva, un fenómeno coral que no involucra solamente a la madre y al bebé lactantes, sino que requiere un contexto de interdependencia y reconocimiento sociales (un entorno cooperativo) para poder fluir.” (Massó Guijarro, 2013, pág. 183). Por tanto, es que demandan la visibilización del amamantamiento, como un modo de sacar a la/s mujer/es de la dimensión doméstica. Se definen a sí mismas como,

Personas que transforman las categorías sociales atribuidas al hecho de lactar, y con ellos mismo generan redes de cooperación, altruismo y solidaridad recíproca que son ejemplos en sí mismos de los potenciales revolucionarios de la lactancia a nivel social macro y micro. (Massó Guijarro, 2013, pág. 184).

En la actualidad, el movimiento está integrado por mujeres que proceden de distintos ámbitos, como los son sociales, profesionales y científicos, quienes se han unido con la intención de “recuperar el valor de las madres, desde la defensa y la promoción de los derechos de las mujeres y de las madres” (Blazques-García, 2007, pág. 2).

Las lactivistas se apoyan en la biología, para sostener que la sexualidad es un todo, al ser “las mismas hormonas las que están implicadas en los diferentes momentos de la sexualidad, durante las relaciones sexuales, el parto y la lactancia.” (Blazques-García, 2007, pág. 4), serán las hormonas las que interferirán en el instinto maternal, cuidado del/a menor, y en el amor maternal; es así, que la interferencia en una parte repercutirá en la totalidad, por esto, es que el objetivo de las colectividades vinculadas al lactivismo, insisten en “recuperar la maternidad impulsada por el deseo como parte de la vida sexual de las mujeres y de las criaturas, una maternidad libre que es necesario recuperar, dignificar y restituir para la Humanidad.” (Blazques-García, 2007, pág. 10). Se trata entonces, de un movimiento que defiende el rol de la maternidad, pero que también se autodenomina

feminista (Massó Guijarro, 2013), teniendo como bandera de lucha sacar la maternidad y lactancia de lo privado, reconociendo que los cuerpos de mujeres, son “cuerpos controlados, sometidos y subordinados cuyos potenciales había que supervisar y deslegitimar” (Blazques-García, 2007, pág. 1), lo femenino/femenil inferiorizado, no sólo domesticando la maternidad, sino disminuyéndola a algo que no es digno de ser nombrado, sino que por el contrario debe tratarse en la pudorosa intimidad. El amamantamiento, no sólo se reivindica como un asunto público, sino que requiere de la cooperación de la comunidad, involucrando así también a los hombres.

La ***crianza comunitaria***, es otra propuesta política que ha sido impulsada por las feministascomunitarias en Bolivia. Este proyecto político, que no sólo plantean, sino que viven; reivindica el vivir bien, sosteniendo que todas y todos tenemos derecho a una vida digna. Por tanto es que declaran:

No es igual tener cuerpo de mujer que tener cuerpo de varón, no significa lo mismo en nuestras comunidades y sociedades, queremos que nuestro pueblo así, pues, lo reconozca. Queremos hacer acciones que dentro de los procesos de cambio, signifiquen alegría y felicidad para nuestros cuerpos de mujeres. (Paredes, 2010, pág. 12)

La felicidad que se reivindica, tendrá que ver con la despatriarcalización de la sociedad y por sobre todo de los cuerpos. El *feminismocomunitario* es tajante al sostener que si bien las mujeres tienen la capacidad de parir, no significa que es una obligación, “Si una comunidad manipula el cuerpo y la maternidad de las mujeres le está arrebatando el derecho a la autodeterminación.” (Feministas Tramando, 2010) Es por esto, que las mujeres deben poder decidir o no, si quieren llevar adelante un embarazo, liberándose por tanto de la violencia concreta y simbólica por parte de la sociedad y los estados.

Las teóricas y activistas, proponen un feminismo que debe ser útil para la lucha de los pueblos, posicionando la autonomía y la descolonización del cuerpo y de

la sexualidad, de tal modo, es que se propone otra maternidad, una que aborta la maternidad hegemónica y obligatoria, esa que se vive como esclavitud y soledad, se propone entonces, “la crianza comunitaria como responsabilidad con la vida” (Guzmán, 2015, pág. 3). La crianza comunitaria ataca el corazón del capitalismo, dando la posibilidad a las mujeres, de poder elegir entre ser creadoras o criadoras, con lo que la acumulación de capital que se fundamenta en la explotación de mujeres reproductoras de fuerza de trabajo ya no tendrá sustento. Se trata entonces, de una crianza comunitaria donde todas y todos son parte del proceso, y por tanto, el vínculo mujer-madre no está dado por la sangre. Así mismo, se trata de una maternidad liberadora sin postergaciones ni culpas, encausando entonces a maternidades libres, elegidas, comunitarias y dignas.

3. La Mujer-Madre y su infraestructura: Cuerpo Sexualidad

Entendemos el cuerpo y la sexualidad como los componentes esenciales de la experiencia corpórea femenil, los cuales son precedidos por la maternidad, pues esta al ser una institución, resulta previa a los cuerpos, por lo que estos existen y se desarrollan en función del mandato de la maternidad.

El cuerpo, es el lugar/espacio que hace posible la existencia de las distintas subjetividades en las sujetas. El cuerpo, por tanto, será entendido como esa existencia primera, que es moldeada por el contexto sociocultural en el que se encuentre emplazado (Le Breton, 2002), es así como al concebir el cuerpo como ese vehículo que une lo social con lo subjetivo, es que será posible que desde éste, nazcan y se propaguen “significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva” (Le Breton, 2002, p. 7).

El cuerpo humano, como constructo histórico, ha sido percibido, representado y vivido de distintas maneras, adecuándose a su contexto sociocultural, por lo que también ha sido “sujetado a diversas tecnologías y mecanismo de control e

incorporado en los diferentes ritmos de producción y consumo, placer y dolor (Lacquer, 1994).

Desde su materialidad, es que resulta imprescindible estudiar el cuerpo, entendiendo que es un lugar, que existe y se conforma como resultado de los efectos del poder que intervienen en él. La concepción que en la actualidad se tiene sobre este, se encuentra mediada por los procesos de construcción de sujetos sexuados en occidente. Entendiendo el cuerpo, como “un medio cultural, cuyos significados y vivencias específicas, reflejan los procesos sociales en los cuales las políticas de género se inscriben con particular claridad.” (Saucedo González, 2004, pág. 337). Tal construcción, no será posible de comprender, sin que en el siglo XVIII, ocurriera la división conceptual del cuerpo humano; dando inicio a la construcción de dos sexos (femenino y masculino), instituyendo de tal modo, jerarquías y roles para cada uno, moldeando no sólo subjetividades, sino que también sexualidades.

Es así como al referirnos a los cuerpos, no nos referimos a entes vacíos, sino, a corporalidades que deben responder a las identidades que el género les otorga. Al no agotarse en sus sexos, será la definición de esta sexualidad y la identidad genérica, las que definan en gran parte las experiencias socializadoras a las que serán expuestas las/los cuerpos. Por tanto, es que la corporalidad de la mujer, es la que nos interesa para esta investigación, entendiendo que comenzar desde lo corpóreo, resulta fundamental para intentar comprender su existencia y acercarnos a las significaciones que surgen desde las sujetas, mediadas por su socialización.

3.a. Cuerpo sexuado, cuerpo de mujer/es

En el espacio social, hombres y mujeres no desempeñan los mismos roles, el acceso no es el mismo para todas/os, por lo que la división sexual de la vida y por ende, del trabajo, se afirma en construcciones sociales de lo que se ha sostenido que son características intrínsecas de lo que es ser hombre y ser mujer. Estas diferencias

comienzan y terminan en cuerpos que son ante todo sexuados, por esto, es que es importante esclarecer que el cuerpo del hombre no es el mismo de la mujer, y que por lo mismo es que al cuerpo femenino le corresponde desempeñar un determinado rol.

La identidad femenil, es construida dentro de “complejas y complicadas relaciones de poder discursivo e imposición social sobre las mujeres” (Saucedo González, 2004, pág. 337), por lo que, el cuerpo es entendido como “un *ente cultural*; como el marcador de las identidades de género en contextos socio históricos delimitados, y como el espacio de construcción de la libertad posible.” (Saucedo González, 2004, pág. 337).

La modernidad, reafirma el discurso social y político de la diferencia jerárquica entre los cuerpos, basándose en un debate que se sitúa en la biología reproductiva, transitando de “homologías entre los sistemas reproductivos masculino y femenino, a un modelo de diferencias complementarias que enfatizó la oposición binaria entre las dos fisiologías.” (Saucedo González, 2004, págs. 340-341). De tal modo, es que se instauran dos entidades marcadas por la diferencia sexual, “el cuerpo femenino indeterminado, frágil, sin placer, y regido por el útero en comparación con el cuerpo masculino fuerte, marcado por un deseo sexual irrefrenable y en riesgo de ser “infectado” por el cuerpo somático de las mujeres” (Saucedo González, 2004, pág. 342). Junto con este discurso, es que entonces la ciencia médica asume el control de los procesos del cuerpo de la mujer.

El cuerpo de la mujer, es entonces, un campo político definido, el cual ha sido disciplinado para ser productivo y reproductor, se sitúan así ambos campos como constituyentes del ser mujer, siendo necesidades irrenunciables, “El cuerpo de las mujeres es un cuerpo sujeto y ellas encuentran fundamento a su sometimiento en sus cuerpos, pero también su cuerpo y su sexualidad son el núcleo de sus poderes.” (Lagarde, 2011, pág. 222). Por tanto, es que el poder de las mujeres emana

precisamente, de la valoración social y cultural que se le da a sus cuerpos. De ahí, es que las mujeres, *son* su cuerpo; Franca Basaglia (1987), sostendrá que:

El cuerpo de la mujer es la base para definir la condición de la mujer y la apreciación patriarcal dominante que la considera un don natural: el ser considerada cuerpo-para-otros, para entregarse al hombre o procrear, ha impedido a la mujer ser considerada como sujeto histórico-social, ya que su subjetividad ha sido reducida y aprisionada. (Basaglia, 1987)

Se trata, de un cuerpo que es disciplinado para otros, teniendo la maternidad como principal mandato.

Cuerpo y sexualidad, son por tanto, los ejes sobre los que se estructura la condición de opresión, que se encuentra sumergido en una red de dispositivos de disciplinamiento, por lo mismo, es que los movimientos feministas se han cuestionado “de manera específica cómo se construyen sujetos subordinados (en este caso las mujeres) que ocupan ese lugar de subordinación gracias, en parte, a los mecanismos de autorregulación que el sistema ha inscrito en la conciencia y cuerpo de estos sujetos” (Saucedo González, 2004, pág. 346); como respuesta a esta subordinación “natural” a la que se debe subyugar la mujer, Simone de Beauvoir, afirmará que la mujer no nace, se hace un cuerpo, se crea un cuerpo” (Castillo, 2007, pág. 86), así es, como el cuerpo y su relación con el mundo no está pre definida, se trata de “un cuerpo que resiste a ser un cuerpo. Un cuerpo siempre abierto, ilimitado, extraño a la trascendencia de la infinidad de sus planos. Y, sin embargo, un cuerpo que continuamente se oblitera en su propia proyección” (Castillo, 2007, pág. 87). La mujer por tanto, es su cuerpo, pero este cuerpo le es extraño.

La agencia de las mujeres, será así la posibilidad y el espacio vital para resistir al poder y promover el cambio social, “El cuerpo es, pues, el nodo en que convergen, interaccionando, las estructuras materiales y las estructuras mentales

que configuran la realidad social.” (Venegas , 2004, pág. 227). Las prácticas a las que se dispondrán estos cuerpos, serán por tanto fundamentales.

3.b. Dispositivo de la sexualidad del cuerpo de la mujer

3.b.i. Sobre los dispositivos...

Los dispositivos serán entendidos, como ese algo que se encuentra entre lo dicho y lo no dicho, “un conjunto resultante heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas” (Agamben, 2011, pág. 250) teniendo como función mayoritaria responder a la urgencia; de tal modo, es que emerge como una función estratégica dominante.

Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y [son] sostenidas por ellos. (Foucault, 2011, pág. 229).

Podremos sostener que un dispositivo comprende tres niveles de problematización, en primer lugar se trata de un “conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cada cosa, sea discursiva o no (...). El dispositivo, tomado en sí mismo, es la red que se tiende entre estos elementos.” (Agamben, 2011, pág. 250), en segundo lugar el dispositivo “siempre tiene una función estratégica concreta, que siempre está inscrita en una relación de poder.” (Agamben, 2011, pág. 250), y por último, el dispositivo resulta “del cruce entre saber y poder” (Agamben, 2011, pág. 250). Será así, como se erige el bio-poder, que se conforma a partir de la sujeción de los cuerpos y el control de la población: reforzamiento, utilizabilidad y docilidad se manifestará a través de dispositivos, como lo es el dispositivo de la sexualidad desde el siglo XIX. Manifestándose la sexualidad como dispositivo, a través del sexo, por medio del cual se tiene acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie; el sexo

a su vez representa un micropoder sobre el cuerpo, el cual comprenderá a su vez una energía política y un vigor biológico. (Foucault, 1981).

3.b.ii. Dispositivo de la sexualidad

El sexo se posiciona como dispositivo de la sexualidad mediante cuatro formas; la historia, el onanismo, fetichismo y el coito interrumpido, de esta forma el sexo es juego del todo y la parte. Definiendo Foucault (1981) el dispositivo de la sexualidad como la agrupación artificial de exámenes anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres. El sexo se posiciona como un punto imaginario fijado por el dispositivo de sexualidad al que todos deben pasar para acceder a su propia inteligibilidad, así el “deseo del sexo” articula al sexo como un principio interno que permite el funcionamiento del dispositivo de la sexualidad y por otro lado, es la constitución del sexo mismo como deseable (Foucault, 1981). Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres.

El dispositivo de la sexualidad, es concebido como una estrategia a través de la cual se domina el cuerpo femenino, buscando controlarlo desde un modo mucho más amable y relajado, de tal modo, que el ejercicio del poder se hace imperceptible. (Martínez, 2004). Por tanto, es que la sexualidad funciona como ese constructo que permea la subjetividad femenina, permeando a la sujeta, de tal modo, que esta no pueda ser pensada sino es como un cuerpo/objeto dispuesto para la sexualidad. De tal modo, es que la sexualidad se instala en el cuerpo femenino, por lo que será precisamente su cuerpo el eje a través del cual se despliega el poder.

Este cuerpo femenino sólo será funcional a las opresiones patriarcales si es entendido, como lo conceptualiza Marcela Lagarde:

La condición de la mujer es una creación histórica cuyo contenido es el conjunto de circunstancias, cualidades y características esenciales que definen a la mujer como ser social y cultural genérico: ser de y para los otros. (2011, pág. 33)

Será así como la sexualidad femenil incrustada en un cuerpo hecho mujer, es que estará pensada y controlada para y desde otros, por tanto es que el cuerpo aparentemente vivible, será vivido por esos otros, que a su vez inscriben en él las relaciones de poder; nos referimos entonces, a un cuerpo ocupado (Lagarde, 2011). El dispositivo de la sexualidad, será la estrategia a través del cual el poder determina desde su estructura lo femenil, de tal modo, es que el cuerpo de la mujer es un cuerpo sujeto, un vehículo desde y mediante el cual se encuentra lo subjetivo y lo social/patriarcal (Herrera, 2010).

Siguiendo a Foucault (1986) este considerará que la sexualidad será una experiencia históricamente particular, y que se encontrará constituida por tres ejes: “la formación de los saberes que a ella se refieren, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad (sujetos sexuales, sujetos deseantes)” (Foucault en Lagarde, 2011, pág. 181). Lo aprehendido por las sujetas desde el cuerpo, es lo que se vuelve primordial, para pensar el cuerpo femenil, de tal modo, es que estas deben responder a ciertas disciplinas corporales femeninas, a fin de convertirse en cuerpo dóciles y obedientes (Martínez, 2004), puesto que sólo al encontrarse con el cuerpo docilizado, será este visto como <<vivido>> al constituirse desde corporalidad servil, un cuerpo personalizado/despersonalizado permeado por el control, que sólo existe al ser productivo y reproductivo.

4. La Mujer y la esfera pública

4.a. Aproximación histórica de la reclusión de la mujer a la esfera privada.

Con el asentamiento de la sociedad moderna, y la consolidación del capitalismo, las mujeres son relegadas al espacio privado, serán ellas entonces, las encargadas de la producción y reproducción de la fuerza de trabajo. El capitalismo por tanto, sustenta “el proceso de acumulación capitalista, en la medida en que las

mujeres han sido las productoras y reproductoras de la mercancía capitalista más esencial: la fuerza de trabajo” (Federici, 2010, pág. 12).

El nuevo régimen, necesitaba asegurar la producción de su fuerza de trabajo, para lo que fue necesario intervenir en el ámbito más privado de la mujer, es decir, en la autodeterminación reproductiva de esta, de tal manera el estado “las privó de la condición fundamental de su integridad física y psicológica, degradando la maternidad a la condición de trabajo forzado, además de confinar a las mujeres al trabajo reproductivo de una manera desconocida en sociedades anteriores.” (Federici, 2010, pág. 157). Vasto es también, el registro historiográfico sobre la caza de brujas, práctica sistemática y absoluta con la que se persiguió a las mujeres, destruyendo con esto, “todo un mundo de prácticas femeninas, relaciones colectivas y sistemas de conocimiento que habían sido la base del poder de las mujeres en la Europa pre-capitalista” (Federici, 2010, pág. 174). Es así, como se asegura la subyugación de la mujer por sobre el hombre en la sociedad moderna, expropiándola de su cuerpo, del conocimiento de este y de su autodeterminación.

La construcción social del sometimiento de la mujer –patriarcado- termina de oficializarse con la reclusión de ésta al hogar; reclusión que no pudo darse si no es con la ayuda de los hombres oprimidos por el mismo modelo económico y social, puesto que a finales del siglo XV, son expulsadas de los talleres por hombres artesanos, con la excusa de protegerse de “los ataques de los comerciantes capitalistas que empleaban mujeres a preciosas menores.” (Federici, 2010, pág. 162). Es entonces, junto a esta expulsión intencionada de los talleres, además de la continua privatización de la tierra, que se instaura una nueva división sexual del trabajo “que definía a las mujeres –madres, esposas, hijas, viudas- en términos que ocultaban su condición de trabajadoras, mientras que daba a los hombres libre acceso a los cuerpos de las mujeres, a su trabajo y a los cuerpos y el trabajo de sus hijos.” (Federici, 2010, pág. 164). Así, se formaliza la reclusión de las mujeres,

alterando también la estructura familiar, donde esta comienza a separarse de la esfera pública “adquiriendo sus connotaciones modernas como principal centro para la reproducción de la fuerza de trabajo.” (Federici, 2010, pág. 165), entendiendo la familia moderna, como una institución centrada en el trabajo reproductivo no pagado de la dueña de casa a tiempo completo, donde la mujer/madre es situada como la reproductora, productora y cuidadora de la futura fuerza de trabajo.

Al establecerse lo doméstico como el marco legítimo de desenvolvimiento de la mujer, se establece, que “cualquier trabajo hecho por mujeres en su casa era “no-trabajo” y carecía de valor aún si lo hacía para el mercado.” (Federici, 2010, pág. 158). Con la nueva organización del trabajo, las mujeres se convirtieron en bien común, al desenvolver labores que no tienen remuneración económica, puesto que las actividades desarrolladas por estas fueron definidas previamente como no-trabajo; de esta manera, el trabajo femenino se convirtió en un recurso natural, disponible para todos. Esta derrota histórica para las mujeres, significó entre otras muchas cosas, que la pobreza fuera feminizada. Obligándola entonces a la dependencia del hombre proveedor, mermando las posibilidades de auto sustentarse y escapar de la esfera privada.

El espacio público en la sociedad moderna, se conforma sin contar con la participación de la mujer en la construcción de la sociedad, quedando completamente fuera de los asuntos públicos, negándosele así dos instituciones fundamentales de este ámbito, como lo son la educación y el trabajo.

4.b Mujer y Educación

La incorporación de la mujer al sistema educacional no ha sido algo dado, sino que ha significado un largo y lento proceso de debates y luchas de éstas por ser incorporadas. Como señalan diversos autores, con la Ilustración, se comienza a formar un nuevo modelo de sujeto, instalándose nuevos principios en base a los

cuales deben ser formados los nuevos individuos, cuestión en la que no son consideradas las mujeres. Se podrá sostener entonces, que desde su inicio, las instituciones educacionales, han sido pensadas para formación de hombres, no de mujeres. Por lo que la lucha por ser incorporadas data desde el siglo XIX.

Vale destacar, que aun considerando la escuela como una institución de moralización y disciplinamiento, significa un eslabón necesario para entre otras cosas, asegurar el acceso al trabajo en mejores condiciones, así como mejoramiento de la calidad de vida (Senado, 2014).

Si bien, la primera ley de instrucción primaria en Chile, data del 18 de junio de 1813, se tomará como referencia la *ley general de instrucción primaria del 24 de noviembre de 1860* como referencia, puesto que es esta la que plantea la educación primaria como un derecho positivo, y por sobre todo explicita que es un derecho tanto de hombres como de mujeres. (Senado, 2014). Junto con explicitar el derecho a la educación primaria de la mujer, también instaura el principio de gratuidad de la enseñanza popular. De tal modo, fue esta la legislación en la que se afianzó el desarrollo de la instrucción primaria en el país. La trascendencia de por tanto, de la inclusión de las mujeres en la educación primaria significa un gran precedente en cuando a comenzar a reconocer los derechos de la mujer y a su vez, su igualdad de derechos frente a los hombres. (Senado, 2014).

Aun cuando a la mujer se le permitió acceder a la educación primaria, y con posterioridad esta fue una puerta que sirvió para conquistar otros muchos derechos negados, la educación no era la misma para mujeres que para hombres. La ley de instrucción primaria estableció escuelas diferenciadas para hombres y para mujeres. (Senado, 2014). Mientras que la educación para los hombres tenía una orientación más pública, la educación para la mujer era más privada, orientada a lo doméstico. Así lo refleja la creación de la escuela de oficios.

La primera escuela de artes y oficios para hombres, se inauguró en 1849, “los cuatro oficios que se enseñarían en el plantel: herrería, modelaje en madera (para la producción de moldes para objetos de hierro), mecánica, y fundición.” (Muñoz Correa, 1987, pág. 23). El plan de estudios contemplaba una duración de 4 años, que incluía un aprendizaje tanto teórico como práctico. Durante las décadas siguientes, el proyecto educativo para hombres se expande en otras ciudades del país (Muñoz Correa, 1987).

En 1887, el gobierno aprueba la creación de la Escuela de Artes y Oficios para mujeres, sosteniendo que “la mujer, hasta ahora carecía de los medios necesarios para adquirir sin sacrificios conocimientos industriales que le permitieran asegurarse un trabajo remunerativo i propio de su naturaleza”. (Sociedad de Fomento Fabril, 1888, pág. 43). Haciendo eco de la naturaleza de la mujer, es que la nueva escuela de artes y oficios comprendía las secciones de dibujo, guantería, cartonaje y marroquinería, cocinería, lavado y planchado, moda y bordado entre otras. (Sociedad de Fomento Fabril, 1888). Así, la mujer contribuye al progreso del país respondiendo desde sus habilidades naturales, puesto que con la apertura de esta escuela – gratuita- permitiría a futuro, que el país dejara de pagar en importaciones “por artículos que representan un trabajo de mujer que puede i debe ser ejecutado en el país.” (Sociedad de Fomento Fabril, 1888, pág. 43). La Escuela de Arte y Oficios para mujeres se replicará durante los años siguientes, llegando también a la isla de Chiloé.

En cuanto a la educación profesional para mujeres, y siempre a propósito de la ardua lucha de colectivos conformados por mujeres, el 2 de junio de 1853, se vota la formación de la primera Escuela Normal de Mujeres;

Se discutió la moción en el senado. Pese a serias impugnaciones venidas de los campos conservadores, fue aprobada y muy pronto se abrió el internado con 40 alumnas de provincias, cuya dirección se confió a las religiosas del Sagrado Corazón de Jesús. (Labarca, 1939, pág. 137).

De esta manera, comienza la incorporación paulatina de la mujer al mundo social. No obstante, el hecho de que la primera escuela normal para mujeres estuviera a cargo de una institución religiosa, da cuenta de una sociedad que se resiste a los cambios, que los acepta en la medida de lo posible, intentando mantener el statu quo, tal como lo señala Amanda Labarca (1946), esta acción, nos habla más bien de una idea de educación bajo el manto de la colonización, desde una mirada con una profunda carga moral, en donde estas instituciones son concebidas, no para romper con la segregación de ésta, sino que mediante la escuela normal asegurar la perpetuación de la mujer en lo referido al mundo privado, al hogar. No antojadizamente Abarca señalará que “Los estudios no brillaron por su extensión ni por su profundidad. Lectura, escritura, religión, historia sagrada y de la Iglesia, gramática castellana, aritmética, costura y bordado, constituían las únicas asignaturas.” (Labarca, 1939, pág. 138).

Tendrán que pasar un par de décadas, para que en 1871, se fundara una escuela de preceptoras con tendencia más pluralista: La de Chillán, que con una gran amplitud de miras, introdujo en el programa geometría, idiomas, composición oral y escrita, música vocal y pedagogía teórica y práctica. Con estos cambios en la concepción de la escuela de preceptoras nos encaminamos, por lo tanto, a cambios jurídicos importantes en la sociedad chilena, que vendrán a consolidar la inclusión de lo femenino en la colectividad. (Labarca, 1939).

El 6 de enero de 1877, bajo el nombre de “Decreto Amunátegui”, “se permitió a las mujeres ingresar a estudios superiores en las mismas condiciones de sus hermanos. Diez años más tarde, ya había médicas, graduadas con honores en la Universidad.” (Labarca, s/f, pág. 113). El decreto Amunátegui, significa más que el permitir el estudio a personas de sexo femenino, significó el gran salto del comienzo de la consolidación de una sociedad construida por iguales, en donde las mujeres

con toda su subjetividad, podrán ser actoras de su destino y participar de la vida pública obteniendo roles relevantes a lo largo de la historia.

La entrada de la mujer a la educación formal en todos sus niveles, es el resultado de una larga data de esfuerzos de mujeres que disconformes con el no-lugar que la vida pública les otorgaba, demandaron su espacio exigiendo su acceso a participar y actuar en lo social.

La creación de las primeras Escuelas de Preceptoras, y la consecuente formación de las primeras profesoras, significó un cambio claro y profundo en la mentalidad de la sociedad, las mujeres comenzaban a involucrarse en el mundo social, lo anterior es especialmente trascendente para la realidad chilota –realidad a estudiar- puesto que al no contar Chiloé con universidades, las escuelas normales significaron la única posibilidad para continuar con estudios profesionales al salir del liceo y/o escuela de oficios.

La escuela normal de mujeres, se encontraba en la ciudad de Ancud, y durante más de 40 años recibió a mujeres provenientes de muchas ciudades del sur de Chile, como Puerto Montt, Osorno, Punta Arenas, entre otras, para formarse como profesoras normalistas rurales. (Montiel & Torres, 2010). El/la Maestro/a era quien brindaba una educación integral, enseñando moral y ética, formaba al/la estudiante como un/a ciudadana/o íntegro; su educación incluía entregar no sólo las herramientas teóricas, sino también las prácticas; era éste/a la/el encargada/o de vincular a la/el niña/o con el medio, enseñar a trabajar la tierra, cosechar, ordeñar animales, entre otras cosas, todos aprendizajes básicos para desenvolverse en el medio, los cuáles eran conocimientos incluidos en el plan de estudios de la/el profesor/a normal⁷. Es por esto, que en la isla ser <<maestro/a>> implicaba un lugar de prestigio dentro de la comunidad, el o la maestra era destinada/o muchas veces a

⁷ Las escuelas normales fueron cerradas en Chile en 1973, al ser consideradas focos marxistas (Montiel & Torres, 2010).

zonas rurales muy alejadas de los emplazamientos más urbanos, por lo que la/el maestro/a, se convertía en la autoridad de la comunidad; desempeñaba en la escuela no sólo la función de profesor/a, sino también de director/a, auxiliar, inspector (Montiel & Torres, 2010). Por tanto, es que hablamos de que el/la maestra/o era una figura de respeto y distinción para la comunidad chilota, persona íntegra que gozaba de un prestigio impensado hoy en día.

Por lo anterior, es que para las mujeres isleñas, poder entrar a la escuela normal, y poder formarse como profesoras, significa un hito en la sociedad chilota, puesto que la mujer se abre a la vida pública, desde un lugar de prestigio.

4.c Mujer y Trabajo

La teoría social, define <<trabajo>> como “la transformación de la naturaleza por el hombre para satisfacer necesidades humanas.” (De La Garza, 2001, pág. 15). Por tanto, se comprenderá que en la creación y conceptualización del trabajo, incide la sociedad al ser construido culturalmente, así como también, las relaciones de poder en las cuales se inserta.

4.c.i División sexual del trabajo

Para referirnos a la mujer en el trabajo, es imprescindible remitirnos a la división sexual del trabajo, la que entenderemos como “el mandato social de realizar ciertas labores por ser de un determinado sexo. Define el quehacer y las actividades que se espera que ocupen hombres y mujeres en el espacio social.” (INE, 2015, pág. 26), en base a la naturalización de las funciones, es que se espera que las mujeres sean las encargadas de la reproducción, y tal como lo menciona Federici (2010) de la reproducción de la fuerza de trabajo. Esto último, implica como lo hemos señalado con anterioridad, no sólo la gestación del nuevo ser, sino su cuidado hasta convertirse en persona/fuerza-de-trabajo, por lo que la mujer debe hacerse cargo de su desarrollo físico y psicoafectivo.

Los espacios y jerarquías son asignados, de este modo a hombres y a mujeres, en base a la división sexual del trabajo. Las mujeres son vinculadas a la esfera privada, mientras que los hombres se construyen de lo público, en base a un <<contrato sexual>> de género, tal como lo señala Carole Pateman (1995), instaurando socialmente la división sexual del trabajo donde hombre es proveedor y mujer cuidadora. Aun cuando la sociedad moderna estructuralmente subyuga a la mujer, cabe recordar que aún frente al paradigma dominante, desde siempre han existido mujeres que han transado su fuerza de trabajo en el mercado (INE, 2015).

El ingreso de la mujer al trabajo formal, se consolida durante el siglo XX en la región, tanto como en el país. A partir de la década de los 90, se observa tanto a nivel latinoamericano como chileno un progresivo aumento en el ingreso de la mujer al mercado laboral, si bien esto significa un avance, las desigualdades en el acceso en igualdad de condiciones al trabajo, tanto como sus determinantes persisten, más aún al observar las realidades europeas, norteamericanas y asiáticas, dónde queda evidenciado la baja participación de la mujer latinoamericana en el mercado laboral. (De Oliveira & Ariza, 2000). En la actualidad, de la totalidad de la Población en Edad de Trabajar (PET) femenina, sólo el 35,9% se encuentra efectivamente ocupada, mientras que la PET masculina, cuenta con una participación de 53,5%. (INE, 2015)

Durante el siglo XX, el contexto tanto nacional como internacional integra importantes innovaciones tecnológicas, globalización de la producción y del comercio, así como la reestructuración económica mundial. Si bien los cambios afectan a los trabajadores, influyen particularmente a las mujeres a propósito de la división sexual del trabajo, pues son ellas quienes asumen el costo de la reducción de un Estado benefactor (Yáñez, 2004).

4.c.ii La segregación sexual del trabajo

La mujer en la actualidad accede al trabajo, pero este acceso además de paulatino, ha demostrado ser un modelo sexualmente segregador. Nos referimos

entonces, a la segregación sexual en el trabajo, puesto que el mercado se estructura agrupando a las y los trabajadores/as según diferentes condiciones, determinando no sólo el área de desempeño, sino también las remuneraciones a las que se accede. (INE, 2015). Tanto en el panorama regional como nacional, se observa la tercerización del trabajo femenino, una importante brecha salarial, que conlleva entre otras cosas a la precarización del trabajo y de la vida.

Existen dos tipos de segregaciones, una de tipo horizontal, y una segregación vertical. La segregación horizontal, remite a la concentración en ocupaciones específicas, referidas a “servicios femeninos”, tales como salud, educación y limpieza, cuando se evidencia este tipo de segregación, la literatura se referirá a *sectores feminizados* (INE, 2015). La inserción profesional, de darse es direccionada en ocupaciones tradicionalmente femeninas (Yannoulas, 2005). En el caso de la segregación vertical, remite más bien a las diferenciaciones en el “acceso a puestos de trabajo con distinta jerarquía entre mujeres y hombres” (INE, 2015, pág. 32). Los estudios denotan una escasa participación de la mujer en puestos de trabajo de alta responsabilidad, desencadenando que estas accedan a puestos inferiores, con condiciones y remuneraciones más precarias, y en muchos casos exponiéndose a desprotección laboral, puesto que resultan trabajos accesibles para ellas.

La fuerza laboral femenina, por tanto, se caracterizará por tener una mayor participación en el sector terciario (De Oliveira & Ariza, 2000), es decir, en el área vinculada al comercio, servicios comunales, sociales y personales, cumpliendo así con su naturaleza femenina, que implica la entrega y libre disponibilidad para *Otros*.

La segregación sexual a la cual se enfrentan las mujeres hoy en día, contribuye a la falta de movilidad en el mercado laboral, limitando sus oportunidades laborales, condicionando su educación, al percibirse un mercado laboral específico, perpetuando los estereotipos de género, reforzando los roles de género, en este

caso los roles laborales a los que puede acceder una mujer, y acentuando la brecha salarial. (INE, 2015).

Los estudios de mercado, y las políticas públicas se crean en base a los sectores feminizados, estructurando así patrones de inserción laboral que continúan segregando y limitando las posibilidades de ampliar las opciones laborales (INE, 2015), instalando barreras de entrada en el acceso en igualdad de condiciones al mundo laboral. Por tanto, es que si bien la brecha de género ha disminuido, aún persiste. (De Oliveira & Ariza, 2000). Hablamos entonces, de que la inserción profesional que buscan las políticas públicas y esfuerzos de gobierno no son estructurales, más bien se promueve la inserción en el sistema productivo vigente, los cuales ya se encuentran divididos y segregados sexualmente. (Yannoulas, 2005, pág. 31). Perpetuándose por tanto, la discriminación salarial y laboral.

La brecha salarial se mantiene y lejos de desaparecer, parece perpetuarse en la región Latinoamérica. Chile presenta la diferenciación salarial en cuanto a sexo más alta de la región, del mismo modo, existe una discriminación laboral a la que se ve expuesta la mujer al ser insertada a un mercado que es discriminador desde su estructura, es así como esto contribuye a la precarización laboral de las mujeres al acceder principalmente al subcontrato, lo cual incide en “aspectos como la duración del empleo, la cobertura de leyes sociales y derechos como el postnatal, licencias médicas, disponibilidad de tiempo libre, etc.” (Fundación SOL y SERNAM, 2015, pág. 32).

De la totalidad de empleos creados para mujeres, un 60,5% se encuentra en la economía informal de acuerdo a la definición de la Organización Internacional de Trabajo.” (Fundación SOL y SERNAM, 2015). Lo cual habla de la calidad del trabajo de la mujer, así como de la realidad a la que se debe enfrentar al acceder al mercado laboral.

4.c.iii El trinomio mujer-trabajo-maternidad, ¿nuevo constructo?

La mujer trabajadora⁸, durante el siglo veinte ha comenzado a integrarse al mundo laboral; en cuanto a las proyecciones referidas a este ámbito, estas adelantan la mantención de la tendencia. La intromisión de lo femenino en lo público, entendiendo este como un espacio reservado sólo a los hombres, ha significado además de las propias transformaciones de la esfera pública, nuevas tensiones en lo privado, que vendrán a friccionar principalmente la subjetividad femenil.

De acuerdo a esta impertinencia de la mujer, al comenzar a demandar nuevos espacios que antes le fueron negados, nos encontramos frente a mujeres que se caracterizan porque;

Asumen más directamente la orientación de su propia vida y que constituyen un colectivo de vanguardia en términos de estilos de vida y de preparación cultural, son las que están contribuyendo de manera más directa a la transformación del sentido de la maternidad y a la aparición de formas de maternidad menos convencionales (tener hijos a una edad más avanzada, al margen de la estabilidad de la pareja, maternidades menos intensivas...). (Solé & Parella, 2004, p. 69)

Desde esta nueva mujer, es que aparentemente viene a presentarse un nuevo constructo de <<lo femenino>>. Es desde esta disposición de lo femenino, que la maternidad debe ser comprendida. Durante el siglo XXI, junto con la aguda tensión entre lo privado y público, la maternidad comienza a sufrir relevantes transformaciones, puesto que comienza a mostrarse como opuesta a la realización personal, de tal modo es que comienza la disminución del “número de hijos y la opción laboral y actividades fuera del hogar aumentan como tema de la mujer y las madres. La postergación de la maternidad empieza a ser aceptada lo que se evidencia en una ampliación de la brecha generacional. (Burin en Molina, 2006, pág. 99)

⁸ Si bien reivindicamos el trabajo doméstico, para el desarrollo de estas líneas, al referirnos a mujer trabajadora, entenderemos que se interpela a la mujer que trabaja remuneradamente.

Por tanto, es que las configuraciones en la maternidad repercuten directamente en la subjetividad femenil, puesto que se rompe con una larga tradición de entender lo femenino-unido-a-lo-materno, esto se evidencia, ya que:

A diferencia de los hombres, con una identidad cultural fundamentada principalmente a partir de su ocupación y su presencia en el espacio público; a las mujeres no se les atribuye en la misma medida la cultura del trabajo remunerado y permanece la creencia de que una mujer no es «una verdadera mujer» si no tiene hijos. (Solé & Parella, 2004, p. 77)

La mujer, así es pensada como un ser incompleto, esto siempre desde un paradigma patriarcal. En su contraparte, existirán posturas que desconocen esta opresión, o más bien las darán como superadas, por lo que si bien reconocerán que existe una incorporación de la mujer al polo público, sitúan a esta –nueva- mujer, libre de opresiones de género, lo anterior producto de una superación a través de la individualización, entendiendo que a través de esta los seres humanos “son liberados de los roles de género tradicionales, y deben construir se una existencia propia a través del mercado laboral, y de la formación y de la movilidad educativas, en detrimento de las relaciones familiares, amorosas y familiares.” (Montilva, 2008, p. 71).

Lo anterior, vendrá a desconocer los principales conflictos que tensionan precisamente a la maternidad hoy en día, esa maternidad vivida en un cuerpo femenil, cuya mujer sujeta a esa corporalidad desde una normalización y normatividad devenida desde las categorías de género. Reconociendo, por tanto esta opresión, es que “las mujeres enfrentan la maternidad como un camino obligado o como una acción que está ya pautada, lo que se complementa con otros logros en ámbitos que en otras épocas pertenecieron sólo a hombres como en lo laboral, político y científico. (Molina, 2006, p. 94)

La integración de la mujer al <<mundo>> laboral, y su relación con la maternidad son principalmente leídos desde una perspectiva demográfica, es decir,

enfocándose en la disminución de la cantidad de hijos y su repercusión en las tasas de natalidad, asumiendo a su vez esta postergación como una “suspensión de hitos que se consideraban prioritarios en la vida de una mujer, a fin de poder cumplir el resto de metas y roles que se espera de ellas en la actualidad.” (Montilva, 2008, p. 74), concluyendo que “la maternidad se ha convertido en una de las metas o roles que se puede o no desarrollar, ha perdido el carácter indispensable en la vida de una mujer y lo exclusivo que la sociedad esperaba de ellas.” (Montilva, 2008, p. 74). Esta lectura sobre las “transformaciones de lo femenino” viene a validar una concepción del ser mujer, dónde esta se conforma en lo público a través de procesos de individualización que son naturalizados como propios de una sociedad moderna, pero que no darán cuenta de la sujeta en el polo privado, de las tensiones de ella como dispuesta entre estas dos estructuras y de las conciliaciones y fracciones desde la que es pensada/situada.

5. La mujer chilota y su experiencia situada

Resulta vital para el cometido de esta investigación, esclarecer que lo investigado es comprendiendo lo estudiado en su medio, por tanto, es que la teoría feminista latinoamericana poscolonial es incorporada, al considerarla vital en comprender las experiencias de las mujeres desde el contexto cultural, característico y propio de la región latinoamericana (Portolés, 2004). Es así como este trabajo, rechaza las lecturas coloniales, del mismo modo que el feminismo latinoamericano rechaza las teorías feministas blancas, eurocentristas y heterosexuales, que se imponen como una categoría de análisis universal para todas, obviando las especificidades.

5.a Feminismos latinoamericanos como categoría de análisis geopolítico

El feminismo latinoamericano, sitúa en el centro, la experiencia para comprender(nos), el contexto cultural, incorporando así la raza, el género y la clase. Es por lo anterior, que se decide leer la realidad social desde este constructo teórico.

Quijano (2000), sostiene que el principal dispositivo para llevar a cabo la colonización mental en este nuevo mundo se basó en el concepto de raza, dónde este emerge como una categoría de análisis para otorgar legitimidad a las relaciones de dominación propias del proceso de conquista; de tal modo:

Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal,... los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial. (Quijano, 2000, pág. 203)

Será así como la raza se situará como el principal elemento para legitimar este nuevo orden, y este nuevo sujeto humano superior; por medio del concepto de raza, la máquina antropológica permite la disyunción entre un hombre y un no-hombre dentro del hombre. Quijano, con su teoría de la interseccionalidad, sitúa a la raza como una categoría de análisis no sólo necesaria, sino vital para poder pensarse en la región latinoamericana; pero yerra desde su conocimiento situado de-hombre, y considera a la raza, como un elemento superior al género, mientras que da a este último por sentado.

El feminismo latinoamericano aboga por “ubicar culturalmente las experiencias de las mujeres y entender que el género no es una categoría universal, estable y descontextualizada.” (Curiel, 2007, pág. 100). Rosalva Hernández (2008), coincidirá plenamente con esta idea, puesto que señalará, por tanto, la trascendencia de la ‘enunciación’, es decir, el lugar desde el cual me sitúo para pensar(me), será el que “determina la manera en que vivimos y concebimos las relaciones de dominación, [...] es necesario recordar que nuestras producciones discursivas y perspectivas del mundo están marcadas por la geopolítica” (Hernández R. , 2008, pág. 71). Será precisamente por la importancia del factor geopolítico –determinante- la relevancia

de considerar el contexto cultural a la hora de situarnos para generar conocimiento, pues es partir de aquí desde donde se percibe la realidad y se desarrolla la teoría.

El colonialismo, es el que marca las formas de ser, pensar y vivir; y será precisamente a partir de la opresión de este sistema que la descolonización emerge como una alternativa. Curiel sigue lo propuesto por Fanon (2001), y por lo tanto, conceptualizará la descolonización como,

La creación de solidaridad entre los pueblos en una lucha contra el imperialismo. En el nivel de pensamiento intelectual, la descolonización suponía combatir la visión etnocentrista y racista que reduce a las culturas no occidentales a objetos de estudio marginales y exóticos. (Curiel, 2007, pág. 93) .

La consideración cultural, por tanto, resulta vital para la gestación de un feminismo poscolonial incluyente, es decir, un feminismo que integre las realidades locales y que no repita los patrones de los feminismos hegemónicos y occidentalizados, que se sitúan desde el discurso y experiencia de “mujeres occidentales, blancas, de clase media, como la experiencia de las mujeres en general, con una perspectiva etnocentrista y heterosexista.” (Hernández R. , 2008, pág. 84), puesto que bajo este paradigma se volvería a reproducir la invisibilización de la historicidad de América Latina.

Dentro de las principales corrientes del feminismo latinoamericano, encontramos los feminismos afrolatinoamericanos, feminismos indígenas y los feminismos comunitarios.

El **feminismo afrolatinoamericano** propone descolonizar el feminismo universal, plantea un debate de definiciones entre “lo negro” y lo “afrodescendiente”. Se trata de deconstruir una feminidad racializada y sexualizada por el varón dominante y su lógica binaria heterosexista (Curiel, 2007). Intelectuales como Curiel reivindican la categoría “negra” como forma de “esencialismo estratégico” que no define una cualidad biológica sino el reconocimiento de la historia de la esclavitud, a

la vez que critican el mito de autenticidad que plantea el afrocentrismo, como identidad y estrategia política; el riesgo consiste en olvidar o no entender como se ha construido una diáspora. Ennegrecer el feminismo y feminizar la lucha antirracista, es otro de los propósitos (Carneiro, 2001), y es desde aquí, que la categoría de la interseccionalidad abre posibilidades para entender la complejidad de las opresiones racistas que a la vez son patriarcales, heterosexistas y de clase (Viveros, 2008). El feminismo afro, cuestiona la real descentralización del sujeto en los estudios subalternos, sostiene que los estudios asumen la diferencia legitimándolo como una estrategia, pero no lo incluye realmente en la construcción de conocimiento, sino más bien, lo incluye para tenerlo como un elemento identificado, manteniéndose así, los sesgos teóricos y elitistas en la academia, además del sesgo colonial y androcéntrico (Curiel, 2007). Otra propuestas de esta corriente, es la descolonización de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres, proponiendo (Gargallo, 2013), así el lesbianismo como un acto de resistencia.

Por su parte, el **feminismo indígena** cuestiona las relaciones patriarcales, racistas y sexistas de las sociedades latinoamericanas, al mismo tiempo que cuestiona los usos y costumbres de sus propias comunidades y pueblos que mantienen subordinadas a las mujeres. El contexto cultural, económico y político resultan primordiales en sus análisis, puesto que son previos como experiencias, marcando puntos de vista, buscando la descentralización y cuestionando el racismo y etnocentrismo de las corrientes feministas hegemónicas. Sus luchas políticas se dirigen al reconocimiento por la historia de la colonización, reconocimiento de su cultura, y apelan a una redistribución económica. (Gargallo, 2013).

El **feminismo comunitario** busca vivificar formas de autogestión desde la conjunción radical de distintas exclusiones sean estas raciales, sexuales, morales, heterosexistas, étnicas. Se pone en tela de juicio la ideología patriarcal y heterosexista que promulga la complementariedad en el mundo indígena pero que,

cotidianamente, ejerce violencia contra las mujeres así como a un Estado reproductor del sexismo y las desigualdades entre los géneros (Paredes & Guzmán, 2014). Se cuestiona la noción de individuo y se plantea a las personas como seres humanos relacionales, interdependientes y se sostiene que el ejercicio de la autonomía no es posible sin la existencia de comunidades de sentido que posibiliten distintas formas de equidad. Si bien se establecen alianzas a partir de las reivindicaciones de los pueblos originarios sobre sus territorios y en contra de la expropiación de la naturaleza por parte de los estados y el capitalismo transnacional en el marco de un nuevo desarrollismo, también se critica a un “pachamamismo” esencialista que asocia a las mujeres con la naturaleza colocando a ambas como reproductoras espontáneas, sin tomar en cuenta que la producción de la vida implica inteligencia, sensibilidad y trabajo (Paredes, 2010).

El feminismocomunitario, así como las teorías comunitarias en general, destacan como una de sus principales demandas el buen vivir, haciendo también. Se erige al feminismocomunitario, como una teoría social⁹. También sostienen que el feminismo es la única teoría social (Paredes & Guzmán, 2014), pensada, construida y creada por las mujeres, a su vez, el feminismocomunitario surge como parte de una acumulación histórica del feminismo y de los procesos políticos de las mujeres de nuestros pueblos indígenas originarios.

Entendiendo que el patriarcado es la causa de todos los problemas sociales que vive la humanidad, hombres y mujeres y personas intersexuales y la naturaleza, pero que principalmente lo sufren las mujeres que son parte importante de la sociedad (Paredes & Guzmán, 2014). Es que, se hace una propuesta ética y política de que las mujeres son la mitad de cada pueblo

⁹ Una teoría social –para el feminismocomunitario- es: buscar la causa de los problemas sociales que nos interesa resolver, diseñar un camino de cómo solucionarlos y hacer una propuesta de sociedad donde estos problemas, no vuelvan a repetirse. (Paredes & Guzmán, 2014). Esta definición de teoría social, da cuenta de que las feministascomunitarias entienden que no es natural vivir con opresiones, discriminaciones y violencia.

A su vez, esta corriente realiza una propuesta para superar al patriarcado, por tanto, es que propone la despatriarcalización que comprende a la descolonización, y a la desneoliberalización. Se propone una sociedad sin patriarcado, donde las mujeres, hombres, personas intersexuales y naturaleza sean todas respetadas y tratadas como diferentes, pero iguales. Una sociedad del Vivir Bien. (Paredes & Guzmán, 2014). Será así, como el “feminismo, para el feminismocomunitario, es la lucha de cualquier mujer, en cualquier tiempo de la historia, en cualquier parte del mundo, que lucha o se rebela ante un patriarcado que la oprime o la quiere oprimir” (Paredes & Guzmán, 2014, pág. 67).

5.b La Cultura Migrante en Chiloé

La migración, es un componente estructural de la Isla de Chiloé. Durante más de un siglo y medio, principalmente los chilotes –y no las chilotas- han migrado temporalmente de la isla con destino principal la Patagonia chilena y argentina. (Montiel F. , 2010).

Las migraciones constituyen una parte esencial de la sociedad isleña, debido a que fue un modelo de organización social vital para enfrentar el aislamiento y sobreponerse a una economía subsistencia, que se hacía precaria e insuficiente para la población.

Entenderemos por migración, el “desplazamiento, con traslado de residencia, de los individuos desde un lugar de origen a un lugar de destino y que implica atravesar los límites de una división geográfica.” (Welti, 1997, p. 39). Podemos señalar que las migraciones modernas tienen relación con la transición demográfica, referidas a la urbanización y migraciones internacionales, por lo tanto responden a desequilibrios de orden demográfico y económico, ya que uno de los principales motivos de que esta se lleve a cabo, se deberá a motivos económicos (Vallin, 1994).

Los dos principales flujos migratorios, que a su vez se relacionan con la transición demográfica, serán el éxodo rural y los desplazamientos intercontinentales. Existen factores –fuera de lo económico- que pueden motivar la migración de los seres humanos, los cuales podemos clasificar en dos categorías; por un lado están los factores político-militares, y por otro, factores socioculturales. Dentro de los primeros factores, encontramos a sujetos/as que se han visto obligados a huir, por motivos de persecución, prisión y muerte. En el segundo caso, podemos encontrar a individuos/as que buscan otros lugares de residencia, por desacuerdo con su cultura, como el caso de las mujeres indias que huyen por la obligatoriedad del matrimonio (Vallin, 1994).

Si bien los procesos migratorios del último siglo son fundamentales para poder comprender las conformaciones de los Estado-Nación en Latinoamérica, el caso puntual de Chiloé resulta un fenómeno particular, que lo hace distinto no sólo de la región, sino que también dentro del mismo territorio chileno. Producto de que en la Isla Grande de Chiloé, no fue declarada su independencia y su consecuente anexión al territorio chileno sino hasta bajo el mando de Manuel Bulnes en el año 1843. (Lausic, 2005). Los procesos migratorios resultarán mucho más tardíos, pero a la vez por su condición geográfica de isla significarán una mayor intensidad en el fenómeno mismo, producto del alto mestizaje posterior que configurará la identidad del chilote, resultado del encuentro entre lo Williche y europeo.

El proceso migratorio chilote, denominado por algunos historiadores, como la *diáspora chilota*, corresponde a una etapa en la historia de Chiloé, en donde durante la primera mitad del siglo XX, la población del Archipiélago “... se ve enfrentada a un sostenido movimiento migratorio principalmente orientado hacia el sur...” (Montiel, 2010, pág. 15). Por lo que muchos hombres jóvenes y jefes de familia, migraban temporalmente a la zona de Magallanes y al sur de Argentina – Río Gallegos, San Julián, Ushuaia, entre otros- en busca de mejores oportunidades laborales,

empleándose en las estancias principalmente como esquiladores de ovejas. “El chilote fue viajero obligado por necesidad, ninguna orden o sugerencia pudo detener su lucha por la vida...” (Montiel, 2010, pág. 21). Esta movilidad del chilote, se efectuó hasta mediados del siglo XX (Montiel, 2010).

IV. Marco Metodológico

1. Tipo de Estudio

El presente proyecto de investigación, se enmarca en un estudio de carácter *descriptivo-exploratorio*, puesto que se pretende describir el modo en que se constituye una forma de pensar, a través del estudio de las significaciones que mujeres le otorgan a la maternidad en su construcción de sujetas, desde sus valoraciones, percepciones y expectativas.

Tal como lo señala Gálvez Toro, el estudio pretende describir con fidelidad la vida de las actoras sociales, (Gálvez Toro, 2013) al recolectar información sobre perfiles de personas y comunidades, reuniendo de tal modo, diversos componentes del fenómeno a investigar, para su posterior descripción (Hernández, Fernández, & Baptista, 2006). Por lo tanto, a través del estudio descriptivo se trata de “reflejar en una instantánea lo más fiel posible, la realidad” (González Río, 1997). Empero, es exploratorio, ya que no existen estudios sobre el tema en la Isla de Chiloé, así como de la perspectiva teórica a través de la cual se busca abordar la investigación (González Río, 1997).

2. Tipo de Diseño

Este estudio está pensado bajo el enfoque *cualitativo*, ya que integra la dimensión subjetiva de la/s investigada/s, es decir, se entiende que la conducta social no puede explicarse sino a través de la interpretación que los sujetos hacen de su realidad, y que es precisamente esta realidad y sus significantes los que están predeterminados por las *formas de vida* de las/los sujetas/os. (Pérez Serrano, 2001). De tal modo es que se entenderá que el conocimiento es generado por la actividad humana, por lo que no es descubierto, sino más bien producido.

La investigación de basa en la cotidianidad de las sujetas, en su vida diaria, en la interacción con lo social y su consecuente aceptación y problematización de dicha interacción. (Pérez Serrano, 2001), puesto que tal como lo sostiene Ibáñez, este tipo de investigación se caracteriza por “un intento de <<comprensión>> del otro, lo que implica no su medida respecto a la vara del investigador, sino propiamente la vara de medida que le es propia y lo constituye” (Canales, 2006, p. 20).

En la presente investigación no se pretende intervenir ninguna dimensión del proyecto, por lo que podemos hablar de un diseño *no experimental*, ya que se tiene presente que lo que está como centro de estudio es la significación que las investigadas le dan a la maternidad desde sus vidas, y por lo tanto de sus cuerpos, es decir, se describirán situaciones ya existentes, no generadas deliberadamente por la/el investigador/a. Del mismo modo, se tratará de un estudio *transversal*, ya que se describirá el discurso de las sujetas en un momento específico en la vida de las investigadas. (Gómez M. , 2006)

Por último, podremos señalar que se trata de un estudio donde predomina el diseño *proyectado*, ya que existe un bosquejo de la investigación; que por medio de determinados objetivos busca llevar a cabo el trabajo. Sin embargo, por su carácter esencial de investigación cualitativa, posee aspectos *emergentes*, al encontrarse abierto frente a nuevas modificaciones que puedan ser necesarias, a medida que se va avanzando en el proyecto mismo. Entendiendo estos como extremos de un continuo, se deja cierto espacio de flexibilidad en las decisiones, ya que es característica propia de la investigación cualitativa, por lo que hablamos de un diseño *semi-proyectado*. (Valles, 2007)

3. Universo y muestra

El tipo de muestreo de la investigación, es un diseño muestral *no probabilístico*, debido a que no hay una selección aleatoria de la sujetas

investigadas, a su vez no se busca la representatividad de los resultados, ni tampoco su generalización (Vivanco, 2006).

El universo teórico de la investigación, está constituido por mujeres nacidas desde la segunda mitad del siglo XX en Chile, sean o no madres. Mientras que el universo empírico serán mujeres que han nacido y que viven en la actualidad en la Isla de Chiloé Central, la cual, “comprende un área de 3.412 km², siete municipios (Ancud, Dalcahue, Castro, Curaco de Vélez, Quinchao, Chonchi y Puqueldón), y una población de 79.000 habitantes.” (Macé, Bornschlegl, & Paulson, 2010, p. 5), que sean o no madres y que trabajen. Por lo tanto, es que la unidad de análisis serán mujeres chilotas.

De tal modo, es que al tratarse del estudio de las significaciones de la maternidad, hecho que sucede (o no) en un cuerpo femenino, se elige a sujetas mujeres como principal criterio de inclusión; refiriéndonos a la localización geográfica, se selecciona la Isla de Chiloé, por ser una región poco estudiada desde los enfoques de género. En cuanto al tramo etario, se selecciona desde la segunda mitad del siglo XX, puesto que es hasta este periodo aproximadamente cuando se lleva a cabo el fenómeno migratorio de la diáspora chilota (mencionada en el primer capítulo de este proyecto), dónde se entiende que la mujer se vio enfrentada a una nueva cotidianidad y dónde su identidad se vio en la necesidad de repensarse desde una flexibilización de roles, por lo que se asume la diáspora chilota como un hito histórico que marca una inflexión en la trayectoria de la chilota.

El foco del estudio es la significación que las sujetas construyen a propósito de la maternidad, teniendo como centro la discursividad de estas, por lo que se incluye a mujeres que son madres y también quienes no lo son, puesto que resulta relevante conocer también las significaciones de las mujeres que no han vivido la maternidad, como se piensan desde este (no)hecho. Se entenderá a mujeres no madres, sujetas que por decisión renuncien a la maternidad, así como también aquellas que lo estén

postergando, como también quienes por motivos físicos y médicos no puedan ser madre, ya sea por histerectomía, infertilidad entre otros. Se decidió no hacer una distinción taxativa en cuanto a la procedencia de las investigadas, en específico a si estas son residentes de una zona urbana o rural, puesto que en la actualidad se estima que el 48% de la población reside en zonas rurales de la isla (Macé, Bornschlegl, & Paulson, 2010), por lo que la ruralidad es una constante en la cotidianidad de las y los isleños.

a. Criterios de inclusión

a.1 Ser Mujer

a.2 Haber nacido en la Isla de Chiloé

a.3 Vivir en la actualidad en la Isla de Chiloé

a.4 Residir en una zona urbana de la Isla de Chiloé

a.5 Tener entre 28 y 64 años de edad

a.6 Tener un trabajo remunerado (se incluye a jubiladas).

a.7 Haber realizado algún estudio posterior a la escolaridad obligatoria, sea técnico o profesional.

Se mantendrá la *homogeneidad externa*, ya que según los criterios de inclusión expuestos, se buscará a sujetas que compartan una misma unidad geográfica. A su vez, la *homogeneidad interna*, se conseguirá ya que se invitará a participar de la investigación a mujeres que estén vinculadas en su totalidad al mundo laboral, es decir que trabajen remuneradamente, del mismo modo se incluye a mujeres jubiladas. Se usará la *heterogeneidad interna*, ya que se velará porque los relatos de vida sean entregados por mujeres que sean madres y también por quienes no lo sean, como se señaló anteriormente, lo que se busca es recrear una discursividad marcada por la cotidianidad, por las distintas formas de vida, permeadas por un constructo sobre la maternidad. La religiosidad será investigada como un criterio de *heterogeneidad externa*.

Se utilizará la *muestra teórica*, por lo que las sujetas entrevistadas serán seleccionadas bajo criterios obtenidos del trabajo teórico realizado con anterioridad. (Flick, 2007). Como estrategia de muestreo, se utilizará el *muestreo estructural*, ya que la muestra estará compuesta por sujetas seleccionadas “en virtud de sus posiciones sociales, situación en una red sociométrica, en una cadena de comunicación, en una jerarquía de dominación” (González Río, 1997, p. 43). De tal modo, lo que se intentará llevar a cabo es la representación de una red de relaciones, entendiendo que cada investigada está posicionada en una estructura, por lo que podremos entender que “la muestra así tiene la misma forma que su colectivo representado” (Canales, 2006, p. 282).

Refiriéndonos al tamaño de la muestra, para este trabajo se ocupará el principio de saturación de datos, es decir, se busca llegar al punto en que ya no se obtiene información nueva, donde la información recopilada comienza a ser redundante. (Flick, 2007).

4. Matriz de selección de la muestra

Situación frente a la maternidad	Es Madre	No es madre
Tramo etario		
28 a 45 años de edad	2 entrevistadas	1 entrevistada
46 a 64 años de edad	2 entrevistadas	1 entrevistada

*Fuente: Elaboración propia.

Se seleccionará a las mujeres entrevistadas, realizando una primera división por su situación/realidad frente a la maternidad, es decir, a si han dado a luz y criado hijas y/o hijos. Debido a que es mayor el número de mujeres que tienen hijas/os a quienes no los tienen, es que se considera para la muestra un número mayor de mujeres madres, que mujeres no madres, esto es buscando la representatividad de incluye las dos realidades frente a la maternidad. Del mismo modo, es que la

selección etaria se realiza, teniendo en cuenta que la tendencia en Chile es tener hijas e hijos a los 28 años (INE, 2006), y se cierra en la edad de 64 años, entendiendo que las mujeres de esta edad nacen a mitad del siglo XX, por lo que sus experiencias de vida resultan de los fenómenos como la diáspora chilota y el comienzo de la modernización; inflexiones de la sociedad chilota descritas con anterioridad.

5. Técnica de Producción de Datos

Para llevar a cabo la investigación, se seleccionó como técnica de producción de datos el *relato de vida*, el cual se encuentra dentro del llamado enfoque biográfico. Siguiendo con la delimitación terminológica de Pujadas (2002 en Valles 2007), el relato de vida se diferencia de la historia de vida, donde este último comprende no sólo el estudio de caso sobre una persona, sino también todo tipo de documentación que pudiera incluirse en la recopilación y producción de datos para la investigación, mientras que el relato de vida sería la historia de una vida tal como es contada por la persona que la ha vivido (Cachón 1989, en Valles, 2007).

De tal modo, es que la investigación se centra en la discursividad, entendiendo que “en toda habla se articula el orden social y la subjetividad.” (Canales & Peinado, 1998, p. 289). Por tanto, será importante tener presente que el relato de vida da lugar a las significaciones de la sujeta investigada, puesto que “refleja la convergencia entre el testimonio subjetivo de un individuo y la plasmación de una vida que es el reflejo de una época, de unas normas sociales y de unos valores compartidos con la comunidad de la que forma parte el sujeto” (Pujadas, 1992 en Jiménez & Rico s/f). Será así, que con esta técnica no sólo se busca dar cuenta de la subjetividad de las entrevistadas, sino que precisamente, lo que se busca es reconstruir su historia por medio del relato, entendiendo que este –aún al ser individual- tiene sentido en su dimensión social, por lo que dejan de ser historias individuales para “devenir una forma de explicación del cambio social (...). Los relatos

particulares de experiencias quedarán progresivamente subordinados a una forma de relato social.” (Jiménez & Rico, s/f), por lo que al indagar en las historias de vida de las sujetas, lo que se busca por tanto, es rearmar un constructo colectivo-social.

Este relato de vida, es construido mediante una serie de *entrevistas en profundidad con enfoque biográfico*, las cuales se caracterizan porque la labor del entrevistador consiste básicamente en estimular al informante para que siga el hilo de su narración, procurando no interrumpirle; del mismo modo, es que para apoyar la narración del informante y, a la vez, para “garantizar la máxima exhaustividad posible del relato, es imprescindible que el investigador tenga transcritas las entrevistas anteriores y sistematizadas en los cuatro archivos que hemos sugerido: literal, temático, cronológico y por personas.” (Pujadas, 2000), es por tanto, que las transcripciones deben ser llevadas a la entrevistada, con el fin involucrarla en el proceso, y en las sesiones siguientes profundizar en aspectos que no fueron abordados completamente, por lo que cada investigada deberá acceder a ser entrevistada en dos o tres ocasiones. En cuanto a la cantidad de la muestra, será de entre 6 a 8 mujeres entrevistadas.

6. Técnica de análisis de datos

En cuanto al análisis de los datos, se utilizará la técnica de *análisis de contenido*, el cual busca ahondar en el discurso de las sujetas, en relación a las significaciones que construyen sobre sus subjetividades. De tal modo, es que a través de esta técnica se busca dar cuenta de la producción social de significados en la cotidianidad. (Valles, 2007).

Si bien, por mucho tiempo esta técnica de análisis estuvo ligada a investigaciones de carácter cuantitativo, hoy en día hay un cambio de perspectiva, o más bien una ampliación del enfoque que “favorece la obtención de resultados

integrales, profundos e interpretativos más allá de los aspectos léxico-gramaticales” (Pérez, 1994 en Cáceres, 2003).

Será así como a través de la aplicación de la técnica, se analizará el punto de vista de las sujetas, buscando encontrar puntos de convergencia y de diferencia entre estas. Del mismo modo, identificar aspectos emergentes en el contenido de <<lo dicho>>. Por lo tanto, es que el análisis de las posiciones en el contenido, será trascendental entendiendo que las investigadas están dispuestas en una estructura, por lo que identificar los discursos dominantes será fundamental para poder llevar a cabo el análisis (Gutiérrez del Álamo, 2010), así como para poder des/escribir lo dicho.

El procesamiento de la información será realizado a través del software hermenéutico ATLAS.ti (Frieze, 2015), dónde a través de la creación de códigos que se desglosan de una matriz a partir del objetivo general y objetivos específicos, permitirán el análisis en cuanto a densidades de los contenidos.

7. Calidad del diseño

La calidad del diseño, pretende resguardarse en los criterios establecidos por Valles (2007), los cuales girarán en torno a la credibilidad, transferibilidad y dependencia. Con el fin de resguardar la veracidad de la investigación, la credibilidad como primer criterio, se basará en correcta gestión y posterior utilización del material generado en los relatos de vida.

La ejecución de las entrevistas serán gestionados directamente por la investigadora, de este modo, evitar cualquier sesgo que se pudiera cometer al ser ejecutado por una persona que no esté involucrada con el proyecto desde sus inicios. En el caso de la transferibilidad, este estará basado en la correcta elección del muestreo y todas sus características aledañas, resguardándose en que los criterios señalados corresponden a dar un correcto panorama del suceso estudiado.

En cuanto a la dependencia, se cumplirá con este criterio, al ser consistente con los resultados, al utilizar un método de recolección de datos que procuren resguardar la credibilidad y transferibilidad de la investigación.

8. Condiciones éticas

Para la siguiente investigación, se contará con consentimientos informados; en el documento, se explicará el fin del estudio, precisando también que se trata de una investigación sin fines de lucro. También, se pedirá autorización para ser grabadas y posteriormente transcribir sus relatos.

En todo momento se protegerá la integridad de las mujeres participantes, respetando la privacidad y no insistiendo en aspectos de la vida que no quieran ser contados. Vale destacar, que se resguardará la confidencialidad de las entrevistadas, cambiando nombres, y de ser necesario, también se modificarán nombres de lugares. La información obtenida será trabajada teniendo como resguardo no transgredir la privacidad de las sujetas. Por último, las transcripciones serán entregadas a las entrevistadas, de ser solicitadas por estas

V. Análisis

1. Las chilotas y sus experiencias socializadoras como conformadoras de identidad.

Al momento de estudiar una sociedad tan particular, como resulta el Archipiélago de Chiloé, es imprescindible tener presente el territorio, y las variables que intervienen en su constitución social, sólo así podremos comprender la disposición (Bourdieu, 2002) de las sujetas investigadas. Por tanto, comprendemos la identidad como:

La representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición en el espacio social y de sus relaciones con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio. En cuanto representación de un *sí mismo* o de un *nosotros* socialmente situados, la identidad es esencialmente *distintiva*, relativamente *duradera* y tiene que ser socialmente *reconocida*. (Giménez, 1995, pág. 42)

Cómo pensar entonces a la mujer chilota, si no es asentada en su identidad territorial, la cual dispone prácticas, comportamientos, formas de relacionarse y de vincularse con el entorno. Siguiendo a Giménez (1995), entendemos la identidad social, incrustada en una matriz cultural compuesta por emblemas de contraste que marcan las fronteras, “pero esta matriz no se identifica necesariamente con la cultura objetivada observable, sino con la cultura subjetivada resultante de la internalización selectiva de los elementos de la cultura institucionalizada o pre-construida.” (Giménez, 1995). Dentro de esta internalización selectiva conformadora de identidades y cultura, comprendemos la trascendencia del entorno para las y los chilotes.

1.1 Lo chilote: el peso de la identidad territorial como elemento conformador de las identidades.

Tal como lo señala Braudel en su estudio sobre la identidad francesa, “el exterior, atrapa lo interior” (Braudel, 1993, pág. 448), y es que la naturaleza es determinante al estudiar <lo chilote>. Siguiendo al autor, sostenemos que el vínculo del ser humano con el medio, es tal, que el espacio habitado se transforma en función del habitante, por lo que es dispuesto teniendo en cuenta las distancias, y necesidades de las comunidades. Sólo desde la fuerte vinculación que el y la chilota generaron con el medio, es posible comprender la intensidad de los símbolos identitarios para éstos/as; y es que la identidad se conforma de tres funciones básicas, tales como la función locativa, selectiva e integradora (Giménez, 1995). La *función locativa*, refiere a permitir “a los agentes autoubicarse y orientarse por referencia a las coordenadas del espacio social.” (Giménez, 1995, pág. 42). Sólo así, es que comprendemos que la naturaleza y los recursos que entrega, sean los principales símbolos de identidad, tal como lo es la trascendencia de la comida, de la artesanía y los animales, en el diario vivir.

“yo creo que acá dentro de todo, este amor a la tierra, este sentir y disfrutar sensaciones que te entrega sólo la naturaleza, y tener esas posibilidades, y lo que yo he tratado con los míos, es que también la disfruten, yo creo que eso es algo de aquí, porque cuando yo me fui a estudiar veía la diferencia en eso, allá la gente ... viven no má.” (Patricia).

Las/os chilotes son conscientes de su entorno, lo reconocen como un elemento que las y los diferencia del resto de Chile. Comprendemos esta reflexividad identitaria desde la *función selectiva* de la identidad, al operar seleccionando los valores que son inherentes a las y los agentes, así como el sistema de preferencias, y las opciones prácticas en el campo, generando y disponiendo posiciones sociales (Giménez, 1995). Es esto entonces, lo que permite que exista un sentido fuerte de cohesión y comunidad, se sabe que hay una forma-de-vida que se contrapone principalmente con las grandes urbes. Nos referimos, a una identidad cultural que se reafirma en las dos acepciones de cultura de las que habla Wallerstein; en un primer

momento está esa comprensión de la cultura como el conjunto de características que distinguen a las y los isleños del resto del país, (Wallerstein, 2007); y en su segunda acepción, la revalorización de la cultura chilota como una diferenciación que es vista como un elemento de distinción (en cuanto a una valorización positiva y vista como un elemento superior) que se separa de otro grupo, en este caso, se distancia y se piensa como diferente a la cultura chilena (Wallerstein, 2007). Así es, como lo chilote, se diferencia y define en contraposición con lo otro, dónde los elementos positivos de la cultura chilota son vistos como superiores y diferenciados, lo cual es mencionado con claridad por las mujeres investigadas.

“estamos más al fin del mundo no cierto, muy alejados de Santiago, donde se supone que es la gran capital, donde todo pasando que se yo, la gran ciudad, eh... que estamos muy alejados de esa realidad, y podemos ver las cosas desde otro punto de vista, vivir las cosas con más calma, porque vivimos en un ambiente que es más tranquilo, que te permite pensar las cosas en forma distinta, uno no vive una vida acelerada acá, pudo ser acelerado porque en la mañana me quedé dormida y no alcancé a tomar desayuno y me fui corriendo a la pega.” (Ana).

Existencia tranquila, que ofrece por sobre todo contemplar la vida ligada a su entorno. Una vida mucho más calmada que en otras zonas del país. El tercer elemento constitutivo de la identidad del que se refiere Giménez, es el de la *función integrativa*, el cual implica “la posibilidad de integrar las experiencias del pasado con las experiencias del presente, en la unidad de una biografía incanjeable (tratándose de identidades individuales) o de una memoria colectiva compartida (tratándose de identidades colectivas).” (Giménez, 1995, pág. 42). El imaginario chilote es entendido entonces, desde la historicidad de su territorio, dónde predomina aún la fuerte imagen rural, que hace pensar la isla muchas veces en un estadio premoderno (Braudel, 1993). Los relatos se eclipsan en una reiterativa imagen estática de lo chilote, nos referimos a una cristalización de las prácticas de las y los habitantes de la isla, existiendo una constante referencia a la ruralidad, muy nostálgica y romántica de la vida en el campo como la perfección de la cultura isleña.

“y esto de tener que acarrear agua, de tener que dormir a luz de vela, de tener que aprender a sacar papa, de sembrar papa, era toda una aventura como niño, pero a la vez algo tan propio y natural de lo que día a día es vivir acá.” (Patricia)

Existe una profunda valorización de la tradición en el campo, por lo mismo, es que los relatos dan cuenta de la tensión que vive en la actualidad la sociedad chilota. Es aquí, donde encontramos uno de los principales nudos al realizar el análisis, y es que al aproximarse a la observación de la Isla de Chiloé, somos testigos del dilema de sus habitantes, que en la actualidad lidian con un anhelo de modernización versus el deseo de preservación de las tradiciones como símbolos de su cultura. Esto, porque damos cuenta de la contradicción entre tradición y modernización, dónde la segunda se construye en contraposición con la primera; y es que la modernidad como principio universalizante y hegemónico, destaca por priorizar la novedad, el cambio y el progreso (Braudel, 1993). Entonces ¿cómo mantener la riqueza cultural personalizada en la tradición chilota, frente a la inminente modernización?.

“pero mi hija aún ha vivido algo, ella tiene amigos carneros, un chancho, tiene ese contacto. También la llevo a nuestras tradiciones familiares, ella sabe lo es que un reitimiento de chancho, nosotros vivimos en una ciudad, pero ella nos acompaña a cosechar papas pal año, ahora claro, ya no se tira con yunta de bueyes, ahora es con una camioneta, pero también hay que sacarla con gualato. Nunca ha visto lo que es una trilla, porque eso es algo que ya no se hace, que se ha perdido. El que siembra trigo lo hace para el no más, ya no pa’ vender, eso es algo que se ha perdido, pero quedan estas otras cosas.” (Marcela)

El traspasar el legado cultural de la isla de Chiloé, se ha vuelto un desafío para las y los habitantes de la isla, teniendo que adaptarse a (y en) la transición, entroncándose con la modernización; esto último leído en clave de Giddens (2004), se refiere a las *discontinuidades de la modernidad*, rompiendo con la linealidad que propone la corriente evolucionista social, dando cuenta de los *ritmos de cambio* internos de cada sociedad que si bien, reconoce una continuidad entre la tradición y modernización, rompe con el paradigma de lectura lineal, por el contrario, exige considerar los puntos de fuga que permiten comprender el carácter discontinuista de la modernidad, rechazando una visión global de las sociedades como una unidad. Así mismo, reconoce la historicidad y el territorio como fundamentales al momento de tener un panorama que clarifica el cambio y la adaptación social. Algunas discontinuidades que reconocemos en Chiloé, remiten a la búsqueda de mantener ciertas tradiciones —en su mayoría ligadas al campo y en específico a la agricultura-

de un modo que puedan ocupar un espacio en la sociedad moderna. Si bien, de lleno algunas tradiciones se han perdido, como la trilla¹⁰. En contraposición se mantiene a baja escala, la cosecha de alimentos, tales como la papa, ajo, y otras hortalizas que componen la dieta básica de la y el isleño. Hablamos de entronque o discontinuidad, porque el fin de la tradición persiste, es el medio, el que se transforma a propósito de la tecnología disponible; la cosecha ya no es obtenida gracias al trabajo/fuerza de los animales de carga, sino con automóviles; lo mismo sucede por ejemplo con la maja¹¹ de la chicha de manzana, que hoy en día goza de una perfección en el proceso de prensa y preparación. Identificamos una transición desde una sociedad y mentalidad tradicional a una moderna, pero esta no es lineal, sino que reserva algunos elementos tradicionales, buscando subsistir al sincretizarse con lo moderno. La modernidad avanza en la clave capitalista (Braudel, 1993), apropiándose de la cultura a través de la técnica; las tradiciones persisten vehiculizadas por tecnologías modernas.

1.2 La modernización y su constante tensión con los elementos tradicionales.

Resulta interesante el discurso de las investigadas al referirse a su relación y vínculo con lo otro, es decir, con el resto de Chile, hemos dejado claro que la noción de identidad territorial es fuerte en la isla, principalmente por saberse aislados. Es la distancia la que permite a las/os isleños dar cuenta de que la isla se encuentra en un estadio premoderno al ser comparada con el resto del país. Al conformar una identidad desde una tradición que es atravesada por la ruralidad, lo que se considera urbanizado se ve como algo no perteneciente a la identidad, no es chilote cuando se

¹⁰ Proceso de cosecha colectivo del trigo; esta tradición se pierde principalmente porque no ha habido recambio generacional, las nuevas generaciones se han marchado del campo buscando otras opciones de vida, ya sea vivir en ciudades urbanas de Chiloé y/o al irse a estudiar al “continente” por no existir universidades en la isla. Fuente: Elaboración propia.

¹¹ Práctica colectiva de la comunidad isleña, dónde se procede a triturar la manzana con varas de coligue, para posteriormente pasarla por prensas para extraer la característica chicha de manzana chilota. Fuente: Elaboración propia.

aleja de lo tradicional, se tensiona entonces la cultura, al sentir que la modernización se precipita y captura la tradición.

“O sea ya estamos mucho más urbanizadas y conectadas con el resto del mundo, no sólo ...urbanizadas como ciudades dentro de la isla, sino que ya hacia fuera, yo no sé si en realidad se vaya perdiendo ya la identidad, de repente igual yo conversaba con mi papá, y siempre discutíamos por el tema del puente, al comienzo yo le decía no, el puente no, que la identidad, que la idiosincrasia que todo...” (Patricia)

La identidad y su consistencia, son permanentemente problematizadas por las entrevistadas, la certeza de una modernización que se precipita obliga a las/os habitantes de la isla replantearse sus seguridades ontológicas. En una sociedad que se encuentra en la vorágine modernizadora, hay ciertos elementos en la vida tanto de la chilota como del chilote que cobran validez y trascendencia, para otorgar la estabilidad necesaria para participar del mundo. Araujo y Martuccelli (2012), en su reciente investigación sobre la sociedad chilena, comprueban que hoy en día la familia, sigue siendo particularmente trascendente, siendo un soporte indiscutible para las/os individuos/os en el mundo, pero particularmente lo es para las/os chilenas/os, quienes siguen privilegiando a este espacio social institucional por sobre otros. El caso de Chiloé, no resulta diferente a la realidad nacional, por el contrario, pareciera intensificarse; aún en el recuerdo reciente encontramos las prácticas del clan familiar.

“pero hoy en día, si yo hago esta introspección pa’ mi, veo esto en mis hijos, veo mi alrededor (...). Hay cosas de esencia que quedan, pero que tienen que cultivarse, tienen que trabajarse sino definitivamente se van a perder y eso también es un tema nuestro de rescatarlo, de rescatar esto que es nuestro, pero ya no tanto en temas de vida, ya... que más puedes rescatar si ya en tu núcleo familiar no se trabaja o no se va transmitiendo generacionalmente.” (Patricia).

La familia es pensada entonces como ese espacio donde la y el individuo soportan los cambios en los marcos referenciales, el espacio socializador por excelencia, erigiéndose entonces como el “ámbito institucional más importante en acción en la sociedad chilena” (Araujo & Martuccelli, 2012). En el caso de Chiloé, es la familia la encargada de traspasar la tradición, y es por lo mismo, que durante los relatos es un punto central a la hora de referirse a los cambios culturales.

“Tengo primas que hasta los días de hoy todavía, con pareja y todo, pero al lado de la mamá, o en la casa de atrás de la mamá, pero la casa ahí, ahí, al lado, al lado, y se generan estas redes también, que tampoco es malo, que son para los apoyos, de repente que alguien se enferma que la cuestión, están ahí, pero es potente eso también, creo que también es parte nuestra, parte nuestra, porque por lo menos yo vi... he visto otras familias, no acá, que no son tan así.” (Marcela).

Si bien, las familias en Chiloé se han modificado pasando de familias extensas a nucleares, asemejándose a las transformaciones ocurridas hace unas décadas en las ciudades más urbanizadas de Chile, dónde ésta se ha transformado como una necesidad y consecuencia de la modernización, se han ido acomodando de tal forma, de seguir conservándose como soporte para la y el individuo (Araujo & Martuccelli, 2012). La familia hoy en día ya no es la encargada de las funciones tradicionales que antes le correspondían, más bien se han trasladado a otras instancias sociales como la educación y la producción económica para el mercado (Aylwin & Solar, 2003). Si bien en Chile, estas transformaciones comenzaron hace un par de décadas, es en la actualidad que comienzan a manifestarse en la isla. Es desde lo trascendental en la vida de las y los chilotes, que resulta interesante el modo en que resuelven esta vinculación con lo afuerino, puesto que lo externo es visto como modernizado, adelantado y por lo tanto no propiamente chilote.

1.3 Pensar a la mujer chilota.

El impacto en la transformación familiar, repercute entre otras cosas, en uno de los ejes de esta investigación, la identidad de la mujer chilota. Comenzamos a aproximarnos entonces, a la imagen de la mujer en la isla, una clara diferencia entre la chilena y la chilota, dónde la primera no era sólo dueña de casa, más bien existe una apertura anterior a su inserción en el mercado laboral que en la isla, mientras que en Chiloé si bien identificamos como un evento importante la formación de las profesoras normalistas en la década de los años cuarenta y cincuenta, que si bien significó una inflexión, no se convirtió en una entrada masiva de la mujer a la esfera laboral; más tarde en los años noventa, se genera una importante incorporación, y por sobre todo masiva de la mujer a la industria salmonera, (Macé, Bornschlegl, &

Paulson, 2010, p. 5) una entrada que si bien ofrece oportunidades laborales a mujeres sin preparación técnica, como lo demuestran estudios regionales sobre la inserción de la mujer, que sostiene que su incorporación al ámbito laboral ha tenido lugar en un contexto de globalización y liberalización de la economía, ha afectado principalmente a mujeres que pertenecen a los sectores más vulnerables y menos vinculados al mercado con niveles educativos bajos, generando formas de ocupación precarizadas que escasamente se encuentran cubiertas por derechos legales, seguridad social y acuerdos laborales colectivos. (Anderson J. , y otros, 2011). Reconociendo el panorama que ofrece el modelo neoliberal, sostenemos que es desde la historia reciente que la mujer participa “masivamente” de la fuerza laboral en la isla de Chiloé, lo que es un factor importante en la significación que la mujer realiza al pensarse.

“hoy en día, de lo que yo viví, no fue tan puro, tan chilote, porque por un lado tenía las influencias de mi mamá como chilota, pero también estaban las de mi papá como nortino, (...) Pero igual habían muchas diferencias po’, muchas diferencias, porque la familia por parte de mi papá, las mujeres de ese grupo de familia, eran mujeres que si eran dueñas de casa, que si eran mujeres que estudiaban y que trabajaban, pero mujeres que exigían al hombre... más” (Patricia)

Entendemos que la relación de poder con el hombre, se vive desde una vereda distinta, pues la mujer que obtiene un salario, si bien aumenta su jornada laboral –incluyendo la carga del hogar que no es remunerada- ya no se basa en una completa dependencia económica, aun así, reconocemos la persistencia de una dominación, puesto que según lo vivenciado en el trabajo de campo, e indagado bibliográficamente, las subjetividades están profundamente atravesadas por una estructura que subyuga a la mujer ante el hombre (Lagarde, 2011). Teniendo en cuenta estos preceptos, se reconoce una diferencia en las relaciones de pareja, mientras que en el resto de Chile –principalmente en las zonas urbanas- la relación con el hombre ya no es desde una actitud sumisa que no busca contrariar; en la isla comienza un tímido proceso de empoderamiento. Hoy el cambio cultural es visto como un cambio generacional, donde la mujer es pensada diferente.

“yo creo, porque también... o sea igual, con el tiempo ha habido una influencia, que ha llegado harta gente de fuera digamos, entonces eso igual eso hace que la cultura vaya cambiando, vaya evolucionando por decirlo de alguna forma eh... llega... antes veíamos a lo mejor, que había por decirte algo, unas pocas boutique, ahora hay hartas boutique cachai, entonces igual podemos ver de repente tener acceso a cosas que no habían años atrás, ahora si po’, o sea igual la mujer está preocupada de seguir una pauta, por la moda, cachai, más peluquerías, más salones de belleza, spa que no se veían antes, ahora hay porque también hay una gran fuerza yo creo de mujer trabajadora oficinista, eh... que quiere verse bien cachai, entonces... igual hay una oferta pa ellas po’. Ahora ya hace poquitito salió el mall, entonces eso igual hace que se generen ciertos cambios en la... en la sociedad y en la cultura po.” (Liliana).

La mujer chilota urbanizada comienza a alejarse de la imagen de la mujer chilota de campo, sencilla, caracterizada por vestir con ropas oscuras y que busca no llamar la atención, muy por el contrario, comienza a adquirir patrones modernos. Con lo anterior, no se busca caer en caricaturas, si bien se reconoce que hace décadas que la vestimenta tradicional se ha dejado atrás, se identifica una actual preocupación de la chilota por su imagen, dónde se destinan recursos y tiempo además de masificarse.

La modernización trae consigo modos de consumo que comienzan a modificar las formas de vida, esto principalmente al ser estas prácticas, uno de los mecanismos que utiliza el modelo capitalista para asegurar la integración social. (Sossa Rojas, 2011). No resulta antojadizo, que las prácticas de consumo se materialicen en el cuerpo, ya que si bien además de ser un producto biológico, es una construcción social que a su vez, es determinada por el momento histórico y responde a un contexto o en clave de Braudel (1993), a una coyuntura, desde el cual debe ser pensado; por esto, es que la imagen corporal es el receptáculo de un sistema de relaciones que son definidas socialmente, y que por tanto, responden a una estructura determinada (Lagarde, 2011). El cuerpo, se encuentra inmerso en un campo político que opera sobre él (Foucault, 2000), por lo que insistimos en la relevancia del reconocimiento en el discurso de las sujetas de sus prácticas de consumo, que tienen especial relación con su imagen/cuerpo, entendiendo que “Vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que este encarna.” (Cuevas Barberousse, 2009).

“la mujer ha tenido una evolución en este tiempo, ya, que uno ve, uno ve, por ejemplo como era mi abuela no cierto, y uno ve como uno es ahora, que se abre a ser profesional no cierto, se abre a que no importa si tienes una pareja o no, da lo mismo, porque uno sale adelante igual, y yo creo que en eso hemos evolucionado muchísimo, muchísimo, muchísimo, porque antes tenías que bancarte no más las cuestiones po’, cachai que... antes era imposible hablar de divorcio, imposible hablar de que te ibas a separar ni nada, o sea tenías que morir con tu viejo, independientemente de si tu viejo era bueno, era... bueno pa andar leseando, tenía mil hijos por ahí, por acá, que se yo, en cambio ahora no po’ ahora no, siento que la mujer está empoderada de su tema.” (Ana)

Las sujetas son conscientes, por tanto, de ser formadas en una sociedad tradicional-conservadora, que si bien traen consigo ese rigor traspasado por la familia, reconocen en sus relatos factores de cambio, elementos que permiten que su generación comience a pensarse distinto, a tener otras vivencias y expectativas de vida.

1.4 Factores de inflexión en la identidad de la mujer chilota

La posibilidad de salir de la isla, posiciona a la mujer en un escenario que por un lado permite vivir otra forma de ser sociedad, posibilitando reconocer y valorar elementos propios, y a su vez el reconocimiento de los elementos externos. Se generan entonces dos escenarios, por un lado la fuerte conexión con la isla, con lo que significa la <chilotidad>, que identifica y exagera aspectos de la cultura chilota, mientras que también se reconocen cambios en la mentalidad, cuestionamiento de los roles, toma de consciencia y la aparición de los proyectos personales; la mujer ya no sólo es vista de su rol tradicional de mujer/madre.

“(...)ser “urbanizada”, el tener la posibilidad de ser “profesional”, igual... es... son comillas (hace gestos con los dedos), eemmm es distinto, es una vida muy distinta a la que tu te encuentras en realidad, como una mujer del campo.” (Patricia)

Los estudios sostienen que la participación en el mercado laboral de la mujer se incrementa, al aumentar los años de estudio, lo que además repercute en una postergación de la maternidad y una independencia económica del hombre (INE, 2015). El establecimiento de la mujer en la esfera pública, amplía el rol de ésta, puesto que antes significaba construirse exclusivamente desde el pensarse *madresposa*, si bien, hoy pareciera que sigue respondiendo por sobre todo a ese

mandato cultural, el salir de lo privado, ha permitido tener proyectos individuales, que permiten disponerla estructuralmente en posiciones distintas al momento de ser pensada.

“...creo que ya lo viste, que la mujer chilota ya no es como la... la... no se caracteriza por ser dueña de casa, como que ya está tomando otra mentalidad en ese aspecto, como que está... se está tratando de independizar de... ya no está solo en la casa.” (Marcela).

“Si yo me pongo en una línea donde estén varias mujeres nacidas aquí que hayan seguido viviendo toda su vida aquí, y yo sipo, no estoy en la misma línea, no estoy en la misma línea, porque igual están estas diferencias, que no es menor. Pero a mí también se me pudo abrir el horizonte un poco más, el hecho de haber podido salir a estudiar, si hubiera estudiado aquí mismo, a lo mejor iba a seguir en lo mismo, pero pude salir, pude conocer otros mundos, otras gente, otros estilos, otro ambiente, otras personas y eso también fue cambiando muchas cosas del switch, pero sí me permitieron valorar Chiloé como tal, como esencia.” (Ana)

Hay una fuerte sensación de instalación de la mujer en la vida pública. Así como un importante reconocimiento a la atribución en el cambio de mentalidad, al haber salido a estudiar fuera de la isla; y se manifiesta la paradoja de una valoración de los elementos tradicionales, a las vez, de también incorporar elementos modernos. Hablamos de un tradicionalismo moderno, pues en este caso, las mujeres chilotas no “han sido suficientemente alcanzadas por la secularización, aceptando las ventajas de la modernización, pero no sus consecuencias” (Mattelart & Mattelart, 1968, pág. 19). Aún persiste una fuerte identificación con los elementos tradicionales que impiden un completo reconocimiento de las aspiraciones individuales.

Las labores relacionadas con el hogar siguen siendo un elemento que recuerda el vínculo con lo privado, pero como ya hemos señalado, esto último ya no significa el único espacio habitable por la mujer; nos permitimos hablar entonces, de que la chilota se encuentra en transición a la secularización. La modernización ha potenciado una flexibilización de la mujer, que descubre posiciones inhabitadas por ella anteriormente, generando nuevas dimensiones desde dónde comprender su resignificación (Mattelart & Mattelart, 1968).

Para que el empoderamiento femenino se lleve a cabo, es necesaria una toma de conciencia o reflexividad, como lo señala Archer (2009); que sólo aparece cuando

la desigualdad de género logra ser incorporada al análisis estructural, puesto que suele ser invisibilizada por la opresión de clase, que se asocia a la injusticia y la inequidad en el acceso a los beneficios, cuestión característica de las sociedades profundamente estratificadas (Mattelart & Mattelart, 1968). Entonces, la incorporación de la variable género, permite dejar atrás los viejos modelos que al explicar la estratificación, lo hacen invisibilizando a la mujer, homologando su realidad aun cuando cambian sus roles, su realidad socioeconómica, (Gómez G. , 2008) y por tanto, su agenciamiento. Del mismo modo, es que resulta trascendente el enfoque intersectorial del feminismo latinoamericano (Carneiro, 2001; Hernández, 2008; Mendoza, 2010), que posiciona las opresiones de género y sitúa a la sujeta en su contexto, elementos que las teorías clásicas no siempre incluyen en su análisis.

“Cuando uno como mujer igual, ahora uno entiende ciertas cosas, te sientes diferente y sientes que.. que puedes hacer muchas cosas porque no tienes los miedos de los años anteriores.” (Natalia).

La aparición de proyectos personales, al situar a la mujer en un lugar distinto en la estructura social, hacen que ésta reconozca su proceso de subjetivación muy diferente al de sus precedentes. La incorporación de elementos simbólicos y el proceso de agenciamiento (Archer, 2009) se modifica, al disponerse como agencia en una posición muy diferente a las mujeres anteriores. La capacidad de la agencia de la mujer aparece con mayor claridad al pensarse respecto a las chilotas que no han sido alcanzadas por la secularización, (Mattelart & Mattelart, 1968) es entonces, que la reflexividad comienza a visibilizarse. Podríamos adelantarnos a señalar que según lo analizado hasta el momento, la modernización trae consigo también la posibilidad de la reflexividad de género.

“yo diría que ahora estamos más empoderadas, yo pienso que ha habido un avance en ese tipo.”(Ana).

Hemos dejado claro que el salir de la isla, se convierte en un factor importante para poder otorgar otra perspectiva al significarse y significar el mundo desde las chilotas; lo que suscita una contradicción que no deja de ser importante, puesto que

el impulsar un cambio cultural, y probar los elementos empoderadores de la secularización, generan profundos cambios en las mentalidades de las isleñas. Aún frente a un retroceso del conservadurismo, se mantiene una fuerte identificación y valorización cultural de Chiloé, por lo que las expectativas de vida siguen fuertemente relacionadas con la vida en la isla. Existe una profunda valorización de lo propio, apegado a la naturaleza que permite formas de vida que son imposibles en otro lugar, es desde el romanticismo de la nostalgia, que las mujeres que relataron para esta investigación, consideraron volver a la isla; el territorio, es entonces un elemento insoslayable para comprender los procesos de subjetivación chilotes.

Desde la distancia y desde la consciencia de un cambio generacional, se hace interesante en los relatos la imagen de la mujer chilota tradicional, y las contradicciones que se hacen evidentes al describirlas.

“El matriarcado es grande, eso se nota, por mucho que el hombre quiera sobresalir más, si bien la mujer chilota es machista, pero igual al final es la que manda, o la que deja que pase o no pasen las cosas, es como... el hombre está porque... se tiene que ver de afuera que es el que lleva la casa, pero muchas veces la que mueve todo es la mujer.” (Natalia).

“siempre se ha caracterizado por ser un matriarcado, en que todo lo lleva la mujer, en realidad, ya, porque uno lleva la casa, lleva la responsabilidad de los hijos, la responsabilidad de la crianza, la responsabilidad de todo lo que sucede dentro de la casa, independientemente de si tu esposo, compañero o lo que sea trabaja o no, pero siempre... y... y, siempre es como, como que la mujer chilota es una mujer resiliente, valiente no cierto, que enfrente la adversidad, que se levanta temprano, que madruga, que va al campo, que hace que... que, tiene emprendimiento, hace sus cosas... independientemente de si hay o no una pareja al lado.” (Ana)

La identificación con un matriarcado, es transversal en las entrevistadas, dónde se entiende este <poder>, no precisamente con un empoderamiento de género, sino desde la capacidad física y mental de la mujer, en comparación a las habilidades del hombre. La fortaleza al asumir la crianza y subsistencia de la familia; esto al entender que tanto en la región y por sobre todo en Chiloé, la familia continúa siendo la unidad básica de la sociedad; es desde la posición de poder, al asumir el rol que correspondería al hombre, que las entrevistadas hablan de un matriarcado.

Entendiendo el patriarcado, como un espacio histórico “del poder masculino

que encuentra su asiento en las más diversas formaciones sociales y se conforma por varios ejes de relaciones sociales y contenidos culturales.” (Lagarde, 2011, pág. 91), el matriarcado al que se refieren las entrevistadas, no remite precisamente a un proceso de desconstrucción y reconstrucción de la consciencia y posición de subyugación de la mujer, sino que es comprendido como un reemplazo de posición en la estructura patriarcal con el hombre, puesto que es el quien debiese hacerse cargo de las responsabilidades y la subsistencia familiar.

“La mujer chilota, como.... Eh... como una mujer fuerte, muy trabajadora, pensando en sacar adelante a su familia, eh.... Muy de llevar la... las riendas de la casa en el sentido de trabajo, de crianza de los hijos.” (Liliana)

“ver esta otra imagen de la mujer aperrada po’, aperrada, esta mujer que tu ya vez a la par caminando con el hombre acarreando leña... a la par con el hombre tirando la carreta, a la par con el hombre trabajando la tierra, y la mujer por sobre el hombre haciéndose más encima cargo de los cabros... con un puro grito no más.” (Patricia)

“las mujeres chilotas yo creo que ... en el caso mío me criaron como muy luchadora, muy esforzada, sí en el caso mío donde... vengo de una familia que las mujeres siempre han... a pesar de que han tenido poca educación, igual se buscan los medios para, para ayudar, ser apoyo a la familia.” (Rosa)

El empoderamiento es pensado desde los parámetros fijados por el patriarcado, no se cuestiona la división sexual de roles, de trabajo y de la vida, sino que este matriarcado del que hablan las entrevistadas es visto como una extensión de labores, pero siempre entendiendo a la mujer desde su dimensión de madre cuidadora, es entonces que confirmamos “la unidimensionalidad de lo materno en el territorio mestizo latinoamericano.” (Montecino, 2001, p. 84) que, por las características particulares de la isla, y su atraso frente al resto del país y de la región, se hace aún más evidente.

“la mujer es la que lleva todo po, la que lleva todo, y en el campo uno siempre lo ve cuando va... y en la ciudad es lo mismo, la mujer siempre lleva todo, el tema de la casa, el trabajo, lleva los hijos, la crianza, el doctor, que se yo, las tareas, las cuestiones, aun cuando las generaciones de.. las nuevas generaciones de repente ya... los, los padres cuando están, eh ... se comparte más, un poco más el tema de la crianza en lo que es la casa, pero siempre está ese, ese presente, el tema ese machista, no cierto, porque es nuestra cultura” (Ana)

“la mujer también potencia eso, ahora yo me imagino que igual ha cambiado el tema, o sea... no estoy como... pero, hace años atrás era como mucho, muy marcado el tema de que la mujer potenciaba harto el machismo, no sé por decirte algo, lo típico, oye... atiende a tu hermano, atiende a tu papá, pon las tazas, lávale la loza, esas cosas cachai, que son cosas de mujer, potenciaba el machismo, eh... pero si encuentro que la mujer chilota es

super aperrá, si super aperrá, buena para trabajar (...).” (Liliana)

Nos aproximamos a una reinención del rol de la mujer, persiste esta fuerte creencia de que se vive en una sociedad machista, concibiéndolo como un elemento constituyente de la identidad chilota, por lo que los cambios se generan a partir de los espacios que otorga la modernización, buscando no alterar completamente el orden social. Esto es principalmente porque se entiende que el peso de la cultura es histórico, y que por tanto, la tradición es el contexto en el que se constituyen las subjetividades, por lo que las mujeres chilotas se forman desde la cultura machista patriarcal.

“yo creo que la, la forma de vida de la mujer acá en comparación del norte no es tan liberal como, como es más allá, obviamente se ha ido abriendo un poco más la mente, pero igual con esa cierta restricción, es cosa de que tu salgas no más a la calle, y la gente no sé po, se adapta a la moda, o trata de cambiar la mentalidad pero hasta como cierto grado, como que tu te vas acomodando a tu ambiente en el que tu estás no más po’, ese es como tu límite cachai... es como, siguen siendo restringidos en el fondo, pero ya, ya la gente se está adaptando a las nuevas realidades.” (Marcela)

Se hace evidente la dualidad agencia/estructura (Archer, 2009), la mujer chilota hoy en día comienza a reinventar su identidad, a resignificarla desde una estructura conservadora que restringe, y una agencia que busca incorporarse a nuevas realidades. Prado (2014), enfatiza que la modernidad al encontrarse con el orden capitalista, fortalece el lugar de subordinación de las mujeres, restándoles autonomía; dependerá entonces del lugar que ocupen las mujeres en el orden capitalista, la posición que tomen respecto a su marginación del modelo.

Nos encontramos con mujeres, que como hemos señalado con anterioridad, han sido alcanzadas en algún grado por la secularización, permitiéndoseles ocupar espacios antes reservados para los hombres, como es la educación y el trabajo formal, facilitando entonces el empoderamiento de género; se reconoce entonces a la secularización como un factor inflexivo en el agenciamiento de las mujeres chilotas.

Si bien, sostenemos la ausencia de un proceso acabado e ideal de reflexividad

de género, este no es inexistente. Reconocemos una invariación (Lipovetsky, 1999) en comprender lo femenino vinculado al hogar y al cuidado de las/os demás (Lagarde, 2011, Montecino, 2001, Badinter, 1981); aun así, pareciera que se resignifica el rol de la mujer, rescatando entonces la trayectoria histórica de las mujeres chilotas.

“la mujer chilota es una mujer resiliente, valiente no cierto, que enfrente la adversidad, que se levanta temprano, que madruga, que va al campo, que hace que... que, tiene emprendimiento, hace sus cosas...independientemente de si haya o no una pareja al lado, y eso es como una característica súper importante yo creo de la mujer de acá, porque... es una mujer que no se queda atrás ya, que está ahí... que aperra, que está no cierto... como para salir adelante frente a cualquier cosa que le toque vivir.” (Ana)

Existe una toma de consciencia de la fortaleza femenil y por tanto, la importancia de las mujeres isleñas para la subsistencia de la comunidad. Las labores <femeninas> son conceptualizadas desde una acción empoderadora, reconociendo el valor de asumir estas tareas. Es entonces que no son las prácticas las que cambian, sino se modifica el significado de éstas, reconociendo la carga histórica de estas labores.

“yo me siento chilota sí, hay cuestiones que en mí como esencia... si a mí me dicen : “no, es que no te la voy a poder”, sí, si puedo, puedo, puedo, porque las otras han podido, yo puedo, mis mujeres en la familia han podido, yo puedo.” (Patricia)

Así como se considera el peso histórico de la cultura chilota, el empoderamiento de género permite el reconocimiento histórico de las vidas de las mujeres de las que se precede. Es entonces que se construye desde las posibilidades que otorga un cambio generacional vehiculizado por -lo que llamaremos- la consciencia de género, permitiendo resignificar el rol de la mujer chilota, al cuestionar las posiciones y funciones de quienes componen la familia y la comunidad en la isla.

“Porque viene en esto, viene como en esta formación y en esta raíz, por eso yo te decía la imagen de mi bisabuela era esa, como de una matriarca, claro porque el ego yo creo... hacía de que ella tuviese que estar siempre ahí, teniendo un poder, pero un poder encubierto, porque en el fondo hacía sentir que el hombre era el poderoso porque tu aceptabas todo lo que el hombre decía, pero por debajo, al final hací cosas, peros siempre por este afán servicial, siempre acoger, siempre recibir, siempre como atender, esa es tu función. Llegan a la casa y la mujer es la que tiene que atender, el hombre no se preocupa.”

El matriarcado es considerado, para las isleñas, como esa posibilidad dentro de una cultura conservadora y machista, dónde la mujer es autónoma y su subsistencia no depende exclusivamente de un hombre. Aún frente a esta toma de consciencia, entendemos a las sujetas en sus contextos, y es por lo mismo, que si bien en un primer momento se presenta como una contradicción que respondan al conservadurismo de la comunidad, entregando el poder en lo social al hombre, esta subyugación es entendida porque la mujer no busca(ba) alterar el status quo.

Pareciera entonces que la mujer siempre ha contado con la capacidad de subsistencia sin la figura masculina, pero es ahora, a propósito de la toma de consciencia vehiculizada por la modernización, que comienza a modificar su posición en la estructura y a repensar, por tanto su rol tradicional, siempre en función de los otros.

1.5 Sobre los hallazgos

Para comprender a la sociedad chilota hoy en día, y a las mujeres isleñas, es necesario hacerlo desde lo estructural y coyuntural. Es indispensable una visión estructural, puesto que el pensar Chiloé debe ser desde la tensión tradición/modernización, mientras que el enfoque coyuntural, nos permite comprender como se reinventa la tradición desde sujetas agenciadas.

Nos encontramos frente a un cuestionamiento a los elementos que conforman formas-de-vida, una identidad que se encuentra en un proceso constante de transformación, al reconocer su naturaleza social a la vez que histórica. Pareciera entonces, que la familia como núcleo socializador por excelencia, está lejos de desaparecer, conservando entonces el rol de la mujer/madre/esposa.

Las y los isleños se reconocen parte de una cultura profundamente conservadora, pareciese que están conscientes de encontrarse a destiempo con el resto de Chile, reconocen al país, como una sociedad conservadora que empieza a

abrirse a un pensamiento más liberal, por lo que tímidamente en la isla, comienzan a disponerse también a los cambios socioculturales, que han ocurrido primero en el resto del país.

Sin duda, la especificidad de tratarse de una isla, la consciencia de saberse de algún modo aislado, genera la posibilidad de una fuerte identificación con los símbolos de la cultura chilota, conservando la idea de que se vive en una sociedad que comparte ciertos valores asegurando una simbiosis cultural; la modernización entonces, es comprendida como un cambio estructural al que el/la chilota no ha sido completamente alcanzados, pudiendo aún conservar estilos de vida que son impensados en ciudades urbanizadas. La posibilidad de salir de la isla, acelera de algún modo la secularización -vehiculizada por la modernización-, generando impacto en el pensarse mujer, y en el cuestionar los roles sexuales y principalmente la subyugación frente al hombre.

Frente a los cambios y continuidades, la identidad se fortalece como un soporte (Martucelli, 2007), con el que la/el individua/o es capaz de enfrentar los cambios sociales. Entendemos entonces, la férrea defensa que se realiza a la cultura chilota, y a la cierta condescendencia con que es tratado el machismo y el conservadurismo.

La tradición comienza a ser repensada y reinventada puesto que los marcos referenciales comienzan a variar; es entonces dónde la chilota se aferran a la identidad, como ese soporte que la sostiene y desde donde es sostenida (Martucelli, 2007). El intermundo en clave de Martucelli (2007), o las discontinuidades en clave de Giddens (2004), son la posición, desde dónde la sujeta comienza a ser pensada y resignificada en esta transición a la modernidad.

2. Significar desde la Maternidad

Conocer las significaciones de la maternidad, implica en un primer momento comprenderla desde su coyuntura y desde su estructura. Hablamos del mandato de la maternidad, puesto que con lo moderno, se propaga el constructo en que la mujer es ante todo madre (Simmel, 1934). Las mujeres responden entonces a la maternidad antes que por una condición biológica, por un mandato cultural (Winocur, 2012), el cual se fortalece en el instinto maternal (Badinter, 1981); es así como se instituye a la mujer, como un ser para otros.

Consideramos entonces a la maternidad como un dispositivo (Agamben, 2011), que tiene una fuerza transversal en las sociedades –al menos- occidentales para performar subjetividades, y en este caso, construir una forma de ser mujer.

2.1 Pensarse Mujer/Madre

La bibliografía sobre la construcción de <lo femenino>, da cuenta de la trascendencia de la institución de la maternidad, que a su vez es fácilmente identificado en el discurso de las investigadas.

“yo creo que eso sí es algo que está en toda la genética de las isleñas, ser mamá (risas). Yo creo que todas sueñan con eso, no hay ninguna oh bueno (se detiene a pensar), no, no hay ninguna hasta el momento, salvo mi hija, que dice que ella no va a ser mamá nunca, que después dice que va a adoptar, y después dice que va a tener un perro. Pero en general sí, en el ámbito de las amigas que tengo, de las personas por las que he podido compartir acá en la isla, que son de acá, no hay ninguna que me diga que no quiere ser mamá, todas tienen como muy metido eso, pero yo creo que en el fondo la imagen femenina acá en la isla es potente.” (Patricia)

“bueno, eh sipo, son bien... bueno es que yo no soy mamá, pero... sí defienden mucho acá a los hijos, y por sobre todo, pero eso yo creo que es parte a lo mejor de ser mujer también.” (Natalia)

Lo femenino, es pensado entonces desde la maternidad, no como ese acto que se remite sólo a la gestación, sino al ejercicio por sobre todo de crianza, dónde pareciera ser el momento por excelencia en que la mujer despliega sus atributos que la constituyen e identifican como sujeta, tales como el cuidado y la postergación – siempre- en post de los otros (Lagarde, 2011). La posibilidad de reproducir y criar seres humanos no es cuestionado como algo pensado fuera de lo femenino, la

maternidad es concebida entonces, como un <sueño> adscrito en la memoria genética de toda mujer. El instinto maternal se inscribe entonces, como una característica biológica de lo femenino (Badinter, 1981), siendo antinatural el no ejercicio de la maternidad. Entender el constructo mujer desde una maternidad como un mandato de la naturaleza, hace comprender también el contexto social, cultural y jurídico que impide a la mujer –en este país- decidir sobre su cuerpo, cuestión que desarrollaremos más adelante.

La imagen de <lo femenino> es pensado desde la maternidad, y la maternidad a su vez, es impensada si no es desde <lo femenino>, ser madre, tener hijos es un elemento que constituye a la mujer, siendo este ejercicio entonces, la que define el espacio social que ella ocupa. La maternidad se reafirma desde la performance (Butler, 2007), que a través de la repetición de un acto moldea a la biomujer, siempre en un cuerpo desde y sobre el cual despliega el ritual de la maternidad hasta lograr su naturalización.

“uno se vuelve, cuando uno se pone mamá, uno se vuelve muy yoista, por decirlo de alguna forma, nadie lo va a hacer mejor que yo, nadie lo va a cuidar mejor que yo, nadie lo va a cambiar como yo lo cambio, lo que dices tu, le decía yo a mi mamá, no es que lo que dice el doctor, no lo que dices tu, entonces uno se vuelve muy... se trastorna por decirlo de alguna forma.” (Ana)

Nos referimos a la maternidad intensiva, como esa noción que refuerza la concepción de que los <nuevos seres> son responsabilidad de la mujer no sólo en cuanto a dar vida y a la entrega de amor, sino también la responsabilidad sobre su estabilidad, desarrollo y bienestar emocional como un trabajo, prácticamente exclusivo (Palomar, 2005).

La maternidad se vuelve una tarea obligatoria que exige constantemente a la mujer entregar todo de sí, acusando su natural predisposición genética para asumir esta labor, sin duda alguna, esto genera una gran demanda y exige una completa entrega de la mujer, lo que se confirma al revisar cifras sobre la deserción de la mujer trabajadora, dónde la gran mayoría de quienes vuelven al hogar, lo hacen por

dedicarse a las/os hijas/os. Como lo señala el informe del PNUD dedicado a analizar el estado y los cambios producidos en Chile en materia de género, de una cohorte de hombres y mujeres entre 20 y 44 años de edad, el 92% de los hombres tiene una inserción laboral de tipo permanente, mientras que sólo el 32% de la cohorte de mujeres presenta una inserción laboral con las mismas características, un 24% se integra tardíamente, un 11% se retira transitoriamente en la edad media, un 10% se retira prematuramente y existe un 21% que nunca se incorporará al mercado laboral (PNUD, 2011). Las trayectorias laborales de las mujeres son entonces, más cortas e interrumpidas por efecto de la división sexual del trabajo.

No precisamos criminalizar el acto de dar vida y de la crianza, sino más bien dar cuenta de las condiciones en que se gesta. Siguiendo a Victoria Sau (2004), somos críticas al enfatizar que el patriarcado se ha apoderado de la maternidad, despojándole su dimensión social, política, económica y simbólica; siguiendo a Adrienne Rich, distinguimos entre la *relación potencial* y la *institución de la maternidad*, dónde la primera refiere a la capacidad de reproducción y crianza, mientras que la segunda, refiere al mandato de la maternidad, una institución que ha recluso a la mujer sólo a su dimensión como madre, impidiendo a la mitad de la sociedad decidir libremente sobre sus vidas (Rich, 1986). La mujer madre, ha sido reclusa a lo privado, negándosele su participación en el mundo moderno, si no es desde su función como madre.

Si bien reconocemos la trayectoria de la maternidad como un acto performativo, que se valida en el argumento de concebir a la mujer como proveniente de la naturaleza –despojándola como sujeta histórica- ha logrado mantenerse vigente siendo funcional al patriarcado y al capital (Federici, 2010); hoy en día comienza a mostrar fisuras, existiendo así un encaminamiento a la reflexividad de género, que empieza hacerse parte en la actualidad. Comienza así, un cuestionamiento a la postergación, y junto con esto, se abre un espacio para el autocuidado, a propósito

también de los intereses personales, ventana que es facilitada con el ejercicio del trabajo formal, y con la posibilidad de reflexionar sobre las visiones que se tiene de la maternidad de las mujeres que las anteceden.

“Que es la diferencia si con muchas de las mujeres que acá tu te encuentras, muchas mujeres, o que antiguamente te encontrabas, yo no sé si todavía existan, pero dentro de esta idiosincrasia chilota la mujer era pa’ la casa y para tener hijos, o sea ni pensar que la mujer trabajara más allá de los trabajos del campo, para que los hijos también tenían que estar, tenía que estar la figura paterna, pero ya mi historia de vida fue distinto, entonces esa diferencia hizo también que yo hoy en día lo vea distinto, hoy en día, como yo reflejo mi maternidad es totalmente distinta a como la podría haber reflejado mi abuela, o como la pudo haber reflejado una de mis tías.” (Patricia)

*“pero ella era completamente distinta a mis tías, a mi abuela, y se encontró con mi papá que... que apoyaba eso, o sea yo creo... no sé cómo lo verán ellos, pero yo lo veo así.”
(Natalia)*

Existe entonces una clara imagen del rol de la mujer chilota, una mujer madre que se encarga de las/os hijas/os en el espacio social que le corresponde, el del hogar. Es desde la esfera privada que ha sido definida y pensada por siglos, por lo que un comportamiento que difiera de lo establecido es visto como una resistencia o una desviación al contrato sexual al cual ha sido sometida (Pateman, 1995).

La maternidad si bien, pareciese seguir siendo un importante elemento al significarse mujer, esta comienza a ser cuestionada como una exclusiva responsabilidad de ella, abriéndose a una maternidad compartida (Solé & Parella, 2004), si bien la responsabilidad sigue siendo en gran parte de la mujer, sustentada en su predisposición biológica, el hombre ha comenzado a participar de algún modo, rompiendo entonces con la maternidad hegemónica.

La posibilidad de ver con distancia las prácticas maternas representa entonces, la principal entrada al empoderamiento, a cuestionar críticamente las prácticas tradicionales que se le exigían a la mujer chilota. Las trayectorias personales presentan una particular importancia entonces, pues es desde estas vivencias que se identifican factores de continuidad, pero principalmente de cambio, que permiten a la sujeta agenciarse.

2.2 Vivir la maternidad hoy, en la isla de Chiloé. Tensiones y Continuidades.

En la actualidad, se reconoce que las isleñas comienzan a vivir los efectos de la modernización, encaminándose a ser enfrentadas a la secularización; resulta interesante analizar como resuelven los cambios en sus vidas, y en particular como se piensa y ejerce la maternidad, entendiendo que ellas se sujetan/soportan estructuralmente en la cultura tradicional, la cual trae consigo los roles tradicionales en la sociedad y en la familia, entonces ¿Qué lugar ocupa la maternidad? ¿Desde dónde la significan?.

“El de ser mamá sí, siempre fue una opción, nunca la dudé... nunca, nunca programé sí cuando llegaron los hijos (risas), pero nunca fue no pensarlo, yo creo que de niña, de chiquitita era el cómo ser mamá y eso.” (Patricia)

“Si, tenía que ser, yo creo que de hecho la frustración hubiera sido si nunca hubiera podido tener hijos.” (Rosa)

“Sí, estaba dentro de mis proyectos, me habría gustado poderlo haber hecho un poco más joven todavía, como para aprovecharlo bien po’, pero por un tema de costo... de diferentes situaciones, no, no se pudo antes.” (Marcela)

“En ningún momento dije yo no vamos a tener hijos, no, esa no fue mi opción, siempre quise ser mamá, sí.” (Ana)

La maternidad es situada desde un primer momento como un anhelo central, como un proyecto que se encuentra consensuado desde el pensarse como mujer, llegando incluso a generar frustración la idea de no cumplimiento con el mandato. La maternidad entonces, sigue existiendo como una función individual de la mujer, y no como una función social.

La condición genérica de las mujeres (Lagarde, 2011), continúa existiendo desde su capacidad corpórea de dar vida; la maternidad, entonces se erige como ese ejercicio que al realizarse valida a las sujetas en su existencia y viene a dar sentido al significarse mujer.

El *maternazgo* (Lamas, 1986 en Pozzio, 2011), es propuesto en contraposición a lo que significa la maternidad, dónde esta última es sustentada como una función que se refiera a la mujer en pos de la –falsa- predisposición

genética al cuidado, por su parte el maternazgo emerge como la posibilidad en que la sociedad entera participe de la crianza de las/os nuevas/os sujetas/os.

“Porque llevaba mucho tiempo... a los siete años de casado y ya era... como que te falta algo, o sea cachai. habíamos viajado, lo habíamos pasado chanco los dos solos, pero ya llega un minuto que chuta parece que nos falta algo, mucho tiempo, demasiado tiempo solos y como que... como que realmente me faltaba, o sea no sé po’, a mí me faltaba algo, porque en realidad era claro, el trabajo, llegar a la casa ya.. uno, hicimos todo lo que podríamos hacer hecho entre viajar, divertirnos, que se yo, entonces ya tu... yo por lo menos sentía como que, como que algo le faltaba para poder cerrar el círculo y decir que la relación pudiera estar completa.” (Ana)

Adrienne Rich (1986) se refiere a la <domesticación de la maternidad>, y es que nos enfrentamos a una maternidad que ha sido despojada de toda función social y política, pero por sobre todo, una maternidad que se posiciona como una centralidad en la vida de las mujeres, un tópico desde el que se exige sean pensadas. Es tan fuerte el dispositivo, que su poder se ejerce en las subjetividades femeniles, convirtiendo en realidad la incompletud de la mujer al no ser madre, esto porque socialmente sólo existe como madre, como un ser para otros, y al no llevar a cabo el mandato pierde entonces la posición que le otorga el patriarcado, generando entre otras cosas una inconsistencia al significarse, que se manifiesta como una vacío como sujeta en la sociedad. El proyecto de vida se completa sólo con la maternidad.

La centralidad de la mujer pareciera continuar en función de la maternidad, de dar vida, y criar, una realidad que debe cumplirse para completar lo que la sociedad espera de cada una. ¿Qué pasa entonces con aquellas mujeres que no tienen hijas/os?.

“En cuanto a la maternidad... a la maternidad yo,... eh ya decidí, tengo 42 años, no voy a ser mamá, eh... por tema de... considero que hay que tener mucha paciencia, hay que tener... eh... tiempo, lucas y fundamentalmente porque eh... si hubiese decidido ya tener hijos, eh... con una pareja estable al lado, para darle una familia como más tradicional, o sea el hecho de pensar en satisfacer mi “instinto maternal” por así decirlo, y tener un hijo como para yo sentirme bien como mamá, siento que es un poco egoísta. Pero lo respeto, tengo amigas que lo han hecho, niun drama, pero no es mi... no es mi posición.” (Liliana)

“Entonces yo empecé a pensar y dije no, de verdad que no está en mis planes y , y no me voy a desesperar por no quedarme sola ni mucho menos, si al final hay mujeres que tienen diez hijos y están sola igual, entonces al final fue una decisión.” (Natalia)

La soledad, aparece claramente como un factor considerado por las mujeres al momento de decidir sobre la maternidad en sus vidas. Se manifiesta entonces otra arista al pensarse mujer; el patriarcado ha establecido como realidad que las mujeres sean incompletas por sí mismas. La incompletud ha sido un elemento central en la identidad femenina (Lagarde, 2011), a través del cual el patriarcado ha logrado recluir a la mujer como esposa, hija y madre, antes que como sujeta autónoma. Se instituye así, la idea de que las mujeres necesitan de otro, validándose en la construcción genérica de lo femenino como un ser para otros.

El miedo a la soledad, se vuelve una realidad a la que se teme, puesto que la autonomía emerge como un elemento distante y ajeno a lo femenino. Las/os hijas/os aparecen entonces como esa posibilidad para asegurar compañía y cuidado en mujeres sin pareja estable. Los hombres viven diferente esta realidad, puesto que al constituirse desde la autonomía (Lagarde, 2011; Rich, 1986), y no desde estar constantemente al servicio de otros, la paternidad es vista no como una necesidad existencial, sino como un elemento que no requiere de un ejercicio intensivo. Conocida es la cultura nacional y regional de las y los niñas/os huachas/os (Salazar, 2006). Existe entonces en el ethos de lo masculino, una desvinculación con las/os hijas/os; y es sólo en la actualidad que los hombres comienzan a incorporar el ejercicio de la paternidad como una responsabilidad a largo plazo.

En cuanto a las posiciones frente a los roles tradicionales, se identifican dos tendencias en las mujeres no madres, por un lado encontramos una postura más tradicional, la cual mantiene la visión de las/os hijas/os en una familia, manteniendo la importancia de ésta como unidad básica de la sociedad. En otro polo, se encuentra un pensamiento más liberal, donde aparece la reflexividad de género, el pensar por sí misma y desde sí misma, decidir sobre la vida que se quiere y no la que la sociedad espera. Desde la negación o aceptación de los roles tradicionales y la familia como unidad básica de la sociedad, las sujetas significan sus vidas. El marco

referencial sigue siendo entonces la tradición, y desde ahí es donde se generan los cambios.

“yo no he escuchado a nadie que diga que no quiera ser mamá, pero... yo creo que el... que así como uno como mujer, o yo creo que ya no se ve o se echa de menos eso, el tema de las familias grandes, como que siempre el límite aquí son, o es uno o dos, y ya cuando tienes tres ya es como raro, como que ya es mucho, eh... pero más que nada se ha restringido eso por, yo creo que por un tema de costo, o por la forma de vida, o el tema también de que la mujer ya está trabajando, y yo creo que ya va más que en eso, porque si tú te pones a tener varios hijos tienes que tomar la decisión po, o tu hijo o tu trabajo.”
(Marcela)

“Es diferente apechugar tu como mamá con tres, cuatros hijos, en el campo que en la ciudad, porque en la ciudad tú estás restringida, en cambio en el campo, por último si no tení que comprar tení papas, podí tener una gallina y tení huevos, podí sembrar zanahoria y tener zanahoria, podí hacer pan, pero aquí por ejemplo en la ciudad tu no tení esa opción po’, o salí a trabajar o te quedai en la casa, si te quedai en la casa no tení que comer, no tienes que darle a tu hijo, no lo vas a dejar solo, entonces yo creo que esa es la ventaja que tiene la gente que tiene más familia en el campo porque quizás no tenían las lucas, la mujer no trabajaba, pero tu tenías que darle de comer a tu hijo. Pucha si no tení carne te matai un cordero, te matai una gallina, si no tení harina en esa época había un molino, ibas con tu trigo que sembrabas y hacías harina, o la harina era más alcanzable para comprar, o era la prioridad de comprar, era como tu quintal de harina que tení que llevar fijo sí o sí al campo, entonces tenías esa garantía de criar y poder tener todo ese montón de hijos po, pero acá no po’, tu como mujer y con varios hijos aquí, tú en la ciudad no puedes hacer eso, tienes que tener a alguien pa cuidar tus hijos, porque por ultimo allá en el campo tú los soltai que anden a pampa libre y no le va a pasar nada po’, no va a andar un ladrón o va a andar un auto nada po’, en cambio aquí en la ciudad no po’, y yo creo que eso fue más que nada, por eso las familias eran más grande también en el campo, porque el hombre se dedicaba a hacer negocio con lo animales y la mujer se quedaba en la casa, pero tenías esas opciones po’.”
(Ana)

Las mujeres dan cuenta de un cambio en sus vidas con la modernización; existe una imagen clara de lo que era la maternidad en la familia antes de que la mujer comenzara a ser alcanzada por la secularización (Mattelart & Mattelart, 1968). La vida de la mujer en la urbe, comienza a modificar las formas-de-vida de ella y de su entorno, principalmente porque los costos de la vida en la ciudad difieren completamente de la vida en el campo, dónde los satisfactores son diferentes (Max-Neef, 1994), la vida sencilla y calmada es reemplazada por una vida que se encamina al consumo, por lo que las demandas necesitan ser satisfechas, la mujer trabaja y por ende, se independiza económicamente, lo que hace que ya no esté a tiempo completo en el hogar, la vida se encarece y las prioridades parecieran repensarse.

Las/os hijas/os comienzan a ser planificadas/os; ya en la década de los sesenta, la familia en Chile varía su tamaño con la política de planificación familiar y la difusión de los anticonceptivos (Szot, 2002). En el caso de la isla, esto permite que la mujer isleña que vive en la urbe pueda incorporarse al trabajo, y si bien la maternidad sigue significando una realidad, esta comienza a plantear otros desafíos para ella, tales como el cuidado de las/os hijas/os.

La cantidad de hijas/os pone en tensión a la mujer; si bien la maternidad desde su naturaleza no es cuestionada, la dificultad radica en la naturaleza de la vida en la urbe, es decir, en cómo resolver cumplir con el trabajo y con la maternidad. Como diversos estudios lo señalan, con la entrada de la mujer a la esfera laboral, su jornada laboral aumenta, puesto que además de las horas en el trabajo formal, la mujer continúa asumiendo las labores del hogar y de la crianza (De Oliveira & Ariza, 2000).

Estructuralmente, la mujer no ha renunciado a su rol en lo privado, continúa cargando con él. Con su formalización en la esfera pública flexibiliza su rol, por lo que al contrario de presentarse como un cambio, aumenta (Lagarde, 2011); nos referimos a la doble jornada laboral de la sujeta, dónde ahora asume la jornada pública del trabajo productivo, y continúa con la jornada privada de trabajo reproductivo. La crianza y las responsabilidades del hogar, se prolongan como su responsabilidad, por lo que existe entonces un aumento en sus labores (INE, 2015), ahora no sólo teniendo que rendir en lo privado, sino también conciliando y respondiendo en lo público.

“Ah... es que hoy en día yo creo que el hecho de tener una profesión y tener un trabajo, te cambia un poco el switch, no un poco... harto. Porque al comienzo tu claro, puedes ser profesional, pero si no te proyectas eh... y tienes un marido que es proveedor o una pareja que es proveedora, nacen los hijos, mientras tengan y te alcance, bien po', y con eso vives y eres feliz, pero si ya te proyectas un poco más, ya rompes eso, ya, ya, en parte vas perdiendo esto como de ser tan servicial pal' mundo, porque en alguna parte dejaste de ser servicial contigo misma.” (Patricia)

Las sujetas son conscientes de la trascendencia de incorporarse al trabajo y

más aún cuando es desde una profesión. Es entonces, que las chilotas son vehiculizadas por el trabajo formal a una reflexividad de género que les permite cuestionarse el espacio social en el que se le concede, comenzando a cuestionar uno de los elementos constituyentes de lo femenino, la naturaleza del ser para otros.

El autocuidado germina como un espacio de resistencia al patriarcado que somete y hace significar a la mujer desde la dependencia a los otros como sujeta incapaz de existir en lo particular, sino que existe sólo en la generalidad, producto de una abstracción de un conjunto de características que comparten las mujeres como un todo (Lagarde, 2011). Al invisibilizar las particularidades, se niega con esto la autonomía femenil, instituyendo el sometimiento de la mujer a un mundo que es funcional al patriarcado.

Además de la posibilidad vehiculizante del autocuidado, es también trascendente desde su dimensión material al otorgar a la mujer un espacio en el mundo que le era negado, el ocuparse de sí misma por sí misma. El autocuidado como vehículo de la reflexividad, es visto no como una práctica consumista que instituye el capitalismo, sino como un espacio que va más allá del consumo para cuidarse, o <ser femenina>, sino como ese espacio de cuidado para sí en su dimensión de ser humano, como sujeta capaz de tener necesidades, intereses y deseos particulares.

También es importante dar cuenta de falsos espacios de autocuidado que sustentan el capitalismo, enraizados en la ideología del ser para otros. El consumir, para sustentar una forma de producción, además de habitar el cuerpo para el disfrute de otros, desde las prácticas relacionadas con la moda y la imagen, perpetúan la naturaleza que el patriarcado ha instaurado, como arreglarse para lo demás, perpetuando la ideología del servir a las/os demás.

“yo le dije a mi marido cuando nos casamos, yo le dije tú me conociste trabajando, y yo voy a seguir trabajando, o sea yo voy a respetar tus espacios, lo que tu deseas hacer, y tu

respetas mis espacios, lo que yo deseo hacer, de hecho yo cuando voy a catequesis los jueves, él sabe que a las siete yo me voy a catequesis y que yo de siete a ocho me desaparezo, es mi catequesis, me entiendes, es mi tiempo, entonces yo como manejo mis tiempos igual, si tienes algo que hacer un compromiso, es tuyo.” (Rosa)

En el caso de Rosa, reconoce como un espacio para ella, el tiempo que dedica a la catequesis. Si bien no cuestionamos el cómo comprende esa acción, y más bien admitimos que genera una importante satisfacción para sí misma, como ese algo que la <llena>, cuestionamos la naturaleza del satisfactor, que sigue siendo pensado desde la necesidad de servir a los otros.

Es importante leer a las sujetas en sus contextos, y comprender entonces que para mujeres poco secularizadas, que no han estudiado fuera –como el caso de Rosa- y dónde las redes de apoyo son determinadas por el entorno sociocultural, la iglesia se presenta como un espacio para cuidar de sí; lo anterior, sustentado en la fuerza que tiene la religión en la isla como constituyente de identidad.

2.3 La maternidad, siempre la maternidad

La mujer al significarse a sí misma, y ubicarse por tanto, en una posición diferente en la estructura, debe entonces modificar todas las relaciones sociales que la constituyen. El modo en que se relaciona con el mundo cambia, y la maternidad es pensada desde un lugar distinto.

*“nunca fue esa mi mentalidad, quería estar ahí yo, inclusive ese tiempo cuando yo quedé embarazada me desligué de varias em... porque yo como trabajo partime, tenía varias empresas, me desligué de varias, tuve que bajar harto, entonces con que me diera ingresos como para mis gastos y moverme tranquila (...). Entonces me di ese espacio, bajé mis, mis, mis pegas para estar con mi hija, yo a mi hija recién la coloqué en un jardín a los dos años...”
(Marcela)*

“a mí siempre me ha gustado trabajar porque me gusta lo que hago, entonces si cuando llegó mi hijo, cumplió los dieciocho años la sufrí, porque llegó un momento de replantearse cuanto dedicué a él.” (Rosa)

“yo me demoré harto en volver a la pega porque me... porque no quería dejar a mi hijo tan chiquitito, entonces... saqué lo que más pude, o sea mi pre, post natal todo perfecto pero, tu dejas tu bebé a los seis meses, yo no po, yo dejé al Esteban de más de un año, entonces me saqué con todas las licencias que pude para pasar el mayor tiempo que pude con mi hijo cuando era pequeño, lo dejé como de un año tres meses, un año cuatro meses, más menos, sí, pero noo en ningún momento dejar de trabajar, nooo, uno quiere independencia, uno se acostumbra a un ritmo, uno se acostumbra a una calidad de vida no cierto, y no po, a mí me encanta trabajar, siempre me ha gustado. Me encanta, me encanta mi profesión, yo estudié

amando mucho lo que, lo que estudié, sí.” (Ana)

La incorporación y reincorporación (luego de dar a luz) al trabajo formal, es un ingreso que dista completamente de lo que es la experiencia laboral del hombre. La mujer debe estar constantemente compatibilizando sus múltiples roles para habitar ambas esferas. Como dan cuenta los relatos, si bien, la mujer ha comenzado a apropiarse con éxito de un espacio negado, como lo es el espacio público, lejos de renunciar a la esfera privada, sigue situándola como una prioridad en su vida.

Desde la centralidad de lo privado, la mujer busca compatibilizar otros - nuevos- elementos de su vida, en específico la crianza de el/la hija/o, sigue siendo una dificultad para desarrollarse completamente en lo público como trabajadoras (PNUD, 2006). El ejercicio de la maternidad retrotrae a la sujeta al hogar, esto con el beneplácito de una sociedad y en específico de gobiernos que no disponen de reales herramientas institucionales para la generación de condiciones materiales que permitan la realización del maternazgo, para asumir socialmente la crianza.

La desprotección laboral a la mujer/madre es consecuencia de una mentalidad patriarcal que espera beneficiarse del paradigma de la maternidad, pero no asumir sus consecuencias y muy por el contrario su costos. Es así, como los estudios sobre discriminación laboral hacia la mujer son lapidarios; existe una clara dificultad para la mujer en edad fértil para ser contratada (ComunidadMujer, 2016; INE, 2015; PNUD, 2011), esto por la posibilidad de embarazarse y devengar entonces los escasos beneficios que le otorga la legislación laboral dada su condición, como el permiso pre y post natal, así como la existencia del artículo 203 del Código del Trabajo, que exige a las empresas con más de veinte trabajadoras a proveer los servicios de sala cuna (ComunidadMujer, 2016). La persistencia de un artículo de esta naturaleza en la actualidad, sólo genera un desincentivo del empleador a contratar mujeres, generando así una discriminación a la mujer, posicionándola en desventaja frente al hombre al optar a futuros trabajos. Mientras como sociedad se permita que

laboralmente existan condicionantes para asegurar la protección a la maternidad, esta continuará siendo vista como una realidad que se buscará evadir, al no resultar rentable para el empleador.

La precarización laboral devengada de la conceptualización de la mujer como madre, sitúa a la maternidad como una realidad que fragiliza las relaciones sociales de ésta. La maternidad parece instituirse como ese particular espacio dentro del significarse sujeta, que puede liberar o contraer a la mujer a/de lo privado. En una región dónde el capitalismo continúa sustentándose en la explotación de la mujer al validarse en su trabajo no remunerado como la encargada de asegurar el ejército de reserva (Federici, 2010), la maternidad seguirá retrotrayéndola al hogar, posicionando con fragilidad su ocupación en lo público.

“me, gustaría el tema de turismo, porque me gusta eso acá, siento que es poco aprovechado todavía, hasta el día de hoy, igual hay harta masificación de turismo pero siento que faltan hartas cosas que se están dejando de lado, y esa es una de las ganadas que yo tengo del tema cultural por mi familia. Porque hay hartas tradiciones que mi familia todavía las mantiene y como que no se aprovecha del punto de vista turismo en difundir eso. Ahora esa es una de mis prioridades, el tema del turismo, me gustaría eso... pero no está la opción aquí po'. Entonces eso me restringe, porque tienes que irte a Puerto Montt, y obviamente se te complica más, los tiempos, los viajes, los hijos... todo.” (Marcela)

Habitar lo público sucede en la medida de lo posible, en la medida en que no signifique trancar en algún aspecto el rol de la mujer como madre. Las posibilidades de especialización o avance en general en la materia de realización personal, cuando se es madre, son planteadas con dificultad por la sujeta; la mujer entonces no toma decisiones desde la autonomía, sino respondiendo a su construcción identitaria de mujer, como mujer madre que cuida, y que es responsable de las/os hijas/os, de quienes depende porque la constituyen, y quienes dependen de ella, al responsabilizársele esta función social.

*“el hombre no tiene ese rol, no tiene esa función de servir, el provee, la mujer sirve.”
(Patricia)*

Resulta vital que las mujeres que participan del mercado laboral, sepan resolver como concilian lo público con lo privado, puesto que se enfrentan a una

sociedad que en su infraestructura resuelve desde la segregación sexual del trabajo (De Oliveira & Ariza, 2000; Yannoulas, 2005). Damos cuentas de roles que no cambian, sino que se extienden, y es así como la ideología patriarcal se afianza, al permitir la participación de la mujer en lo público desde su rol de cuidadora.

“entonces ellas no podían concebir o no podrían concebir yo creo, que yo hago otras cosas, que yo siga estudiando, o que yo salga a bailar, o que yo... vaya a una actividad mía, sola, inconcebible... y tus hijos? Y tus hijos con quién los dejas? Y quién se hace cargo de tus hijos? Y qué tipo de madre eres, o sea... y te lo cuestionan.” (Patricia)

Reconociendo el cambio social al que se enfrenta en la actualidad la isleña, presentándose en algunos discursos encaminados a las libertades personales, el paradigma hegemónico continúa latente, obligando entonces a la mujer a siempre pensarse desde la tradición, ya sea desde su negación, aceptación o superación, la maternidad intensiva continúa presentándose como un prisma desde el que la mujer se significa.

Para las mujeres madres, las aspiraciones personales pueden ser desarrolladas en cuanto no tensionen o hagan peligrar un ejercicio pleno de la maternidad. La prioridad es entonces la responsabilidad como madre, por lo que la aparición de proyectos personales tensionaran el pensarse mujer, esto principalmente por la imposibilidad de romper con el paradigma femenino (Rich, 1986) que anula las aspiraciones individuales, y que constantemente retrotrae a la mujer a la esfera privada.

“a pesar de la forma de trabajo que yo tengo, igual yo siento que en cierto grado igual como que la abandono po, después miro los programas y veo que hay casos peores, y es una cosa que ya es como algo natural y normal que tú te sientes como mamá, pero tú tampoco puedes dejar de lado tu profesión.” (Marcela)

La mujer trabajadora remunerada, muchas veces vive con culpa su extensión de roles, especialmente al tratarse de las concesiones que debe hacer en cuanto al tiempo que le dedica durante el día a su hija/o, al tener que trabajar, dejando a los/as hijas/os al cuidado de algún familiar, cercano o sala cuna (ComunidadMujer, 2016).

“A mí, sí. Se cuestiona de repente, me dejaste mucho tiempo solo, pero no significa que es

un mal hijo, o sea no es para nada mal hijo, no, pero me cuestiona ese, ese tiempo que yo no estuve con él.

I: pero no se lo cuestiona al papá.

E: no, al papá no. No, el papá no, aunque estuvo más ausente él que yo, el papá no.. el papá es diferente.” (Rosa)

Comprendiendo que el paradigma de la maternidad hegemónica, hace pensar que la principal función de la mujer es la crianza de la/el hija/o prácticamente en su totalidad, la exigencia a ella es constante. La mujer es consciente entonces de que a ella se le exige de un modo diferente que al padre, puesto que las/os hijas/os asumen que la presencia de este no es intensiva, sino más bien, su función remite principalmente al de proveedor, por lo que amparado también en las teorías más conservadoras de la psicología, se responsabiliza a la mujer de los problemas de aprendizaje o de desarrollo emocional y cognitivo que pudieran tener las/os niñas/os durante su crecimiento, validándose en las conservadoras teorías sobre el apego (Montilva, 2008).

“porque vengo de una raza de las mujeres que somos luchadoras, o sea se puede, se puede, los costos emocionales de ser mamá trabajadora, que los hay, los hay. Que se ponen la, se ponen una coraza más firme para dejar a tu hijo en la casa, aunque esté enfermo dejarlo, duele.” (Rosa)

Aún frente a las dificultades y principalmente a los cuestionamientos que se le hacen a la mujer por no dedicarse completamente a la esfera privada, ella es capaz de soportarse como sujeta en el imaginario social heredado, que se sustenta en rescatar la memoria histórica de las mujeres antecesoras (Jelin, 2002), quienes fueron capaces de sobreponerse a la adversidad, y responder socialmente a lo que se le exigía. Es importante entonces recordar que la mujer chilota, se ha presentado como una mujer fuerte, que si bien habita lo privado, y desde ahí se piensa, siempre ha podido también abarcar las labores de subsistencia a la par con el hombre en el campo; y más aún durante la diáspora chilota (Montiel, 2010), donde el hombre se ausentaba durante largos periodos, y era entonces la sujeta quien debía asumir las tareas en su totalidad.

La memoria histórica de la mujer es también un soporte, desde el cual subsiste a los cambios impulsados por la modernización. La reflexividad de género se soporta en la memoria histórica (Jelin, 2002), generando importantes cambios en las significaciones de las chilotas.

“como la mujer lo va a andar pasando bien sin su marido, o como la mujer va a salir son los hijos, no es que eso es inconcebible po, inconcebible porque es tu rol, tu eres mamá, tienes que hacerte cargo como mamá de tus hijos, y si tienes que salir a trabajar la tierra o tienes que hacer algo afuera de la casa, y con tus hijos, a la rastra con los cabros chicos, en cambio lo que yo he vivido ahora es totalmente distinto, yo creo que es también lo que le está pasando a muchas mujeres acá. Esa diferencia hizo también que yo hoy en día lo vea distinto, hoy en día, como yo reflejo mi maternidad es totalmente distinta a como la podría haber reflejado mi abuela, o como la pudo haber reflejado una de mis tías.” (Patricia)

Las chilotas dan cuenta de un cambio en las prácticas maternas, existe una ruptura con la maternidad hegemónica, y es entonces cuando la agencia permite la reflexividad de género, dando espacio para la mujer y sus intereses.

La maternidad es trabajada desde una vereda diferente, llevando como motor el reconocimiento de la capacidad de las mujeres para sobreponerse a lo adverso; ocurre entonces la paradoja de romper con el pensamiento tradicional, pero que está sustentada, al soportarse en la imagen patriarcal de la mujer, como una individuo dispuesta al sacrificio y que se fortalece en y desde los otros.

“mi mamá estaba en un grupo de mujeres, entonces... siempre con la idea de que uno no tenía que... no al machismo, no dejarse... siendo que mi papá no era así, en todo caso, o sea yo creo que si mi mamá tuvo una mente bien amplia, aparte de ser ella rebelde (...). Mi mamá sí, en ese tiempo rompió esquemas, rompía esquemas porque era... igual ellos dos siempre estaba metidos en política.” (Natalia)

El caso de Natalia, se presenta como una vivencia paradigmática, su formación y visión de vida, hace que se distancie levemente de las demás sujetas entrevistadas. Natalia, da cuenta de elementos que en su significación la hacen pensarse diferente, sosteniendo que su experiencia cuenta con elementos que son ajenos a la realidad de las otras mujeres.

La participación política de la mujer, surge como un elemento de ruptura con el paradigma tradicional, esto comprendiendo que la política como ejercicio, ha sido un

espacio que se le ha negado (Kirkwood, 2010), al considerarla como sujeta no apta para participar de lo público, sino por el contrario como un ente que naturalmente pertenece a lo privado, atribuyéndole poco discernimiento y excesiva emocionalidad. Documentada está la lucha del movimiento sufragista en el mundo, y en Chile. (Gaviola, Jiles, Lopresti, & Rojas, 2007). Comprendiendo entonces el contexto, contar con la imagen de una madre que constantemente participa en un espacio que se le es negado –como es el caso de Natalia y su progenitora- posiciona a la sujeta en un lugar particular. Existe la historicidad de contar con mujeres que se niegan a aceptar los espacios patriarcalmente consensuados.

“Además que igual si uno ve a mis abuelas... mis abue... mi abuela trabajaba también, había alguien que iba a hacer las cosas, entonces tampoco estaba tan... y mi otra abuela trabajaba todo el día porque estaba sola con sus hijos, trabajaba todo el día, tenía un negocio.”
(Natalia)

En su caso, es la tercera generación en tener estudios universitarios, y en particular posiciona a su madre y a sus abuelas en un lugar distinto a las demás chilotas, destacando su intromisión temprana a la esfera pública. La realidad del trabajo formal es temprana en su imaginario, no se trata de algo desconocido, sino que la compatibilización de las labores del hogar, con el compromiso de responder en lo público ha sido visto por ella en sus antecesoras.

Existe en el relato dos elementos dicotómicos que son importantes de mencionar, como particularidad, podemos aventurarnos a señalar que la secularización en ella se encuentra más avanzada, y es esto lo que hace posible que ella decidiera no tener hijos/as; en contraposición, como continuidad a un pensamiento ortodoxo, el empoderamiento de las mujeres antecesoras, lo hace acompañado de la imagen de un hombre, en particular de su padre, a quien menciona recurrentemente en su relato; y es que cuando se refiere a su madre como precursora, es siempre acompañada de su padre. Es entonces interesante analizar como vinculan el empoderamiento propio a sus antecesoras y como posicionan al hombre en este proceso.

“ella igual era como atípica, porque mi mamá igual se proyectó un poco más, pero yo creo que se proyectó un poco más precisamente por la presencia de mi papá. Porque mi papá... históricamente... era un tipo que venía del norte, era un tipo que venía con muchas visiones y con mucho... mi viejo era un tipo creativo y proactivo, entonces el venía acá para hacer negocios, y ahí conoció a mi mamá (...) entonces ella también eh como te digo... fue atípica, porque mi mamá tuvo la proyección y el interés de querer seguir estudiando, de querer seguir trabajando (...) ahí ya como que hizo el switch, distinto de lo que habitualmente yo veía con mis tías... mis tías la meta era... bueno tener su enseñanza básica y... si es que podían la media... si es que porque eso ya significaba venirse para acá, pero era eso... terminar la básica y casarte y hacerte cargo de tu caso y tener tu tierra, trabajar tu tierra, trabajar con tus animales ...” (Patricia)

“mi mamá siempre, siempre independencia económica de mi papá, mi papá igual era empresario y también comerciante los dos, pero cada uno con su tema... por separado digamos, pero... sí ellos clarito el tema de que... no estudiaron no porque no hayan podido, sino porque fue una opción, se casaron, mi mamá se casó cuando tenía diecisiete años, ya, o sea salió del colegio y se casó, mi papá tenía diez años más, mi papá se había ido a estudiar a la escuela de especialidades de la fuerza aérea, ya, pero tampoco terminó, porque ocurrió lo del golpe y quedó la escoba.” (Ana)

Lo típico/atípico es delimitado por las sujetas, dónde lo típico refiere a la imagen tradicional de la mujer chilota, a la que nos hemos referido con detalle en las páginas anteriores. En contraposición, lo atípico es visto como una práctica que rompe con el rol y espacio establecido a la mujer.

Ser una mujer atípica para las investigadas contempla entonces participar de otros espacios, además del espacio del hogar. La independencia económica del hombre, y la continuación de estudios son vistos como variables que fortalecen a la mujer en la sociedad; se reconoce la ausencia de oportunidades que la Isla de Chiloé otorgaba a las mujeres, por disponerlas al cuidado de las/os hijas/os, por lo que el nivel de estudios en su generalidad era bastante bajo, por sobre todo para las mujeres rurales, quienes debían desplazarse a las ciudades de la isla para cursar los estudios secundarios, o en sus tiempos, las humanidades.

Si bien las mujeres reconocen la capacidad de agencia de sus antecesoras, y se sitúan entonces desde los avances que ellas hicieron, le otorgan una importante participación al hombre como movilizador de la capacidad de agencia de las mujeres. En algunos casos se va más allá, y se le atribuye un valor extra al venir de fuera de la isla, y ser entonces un sujeto alcanzado por la secularización.

Aun cuando se valora positivamente la transgresión de la norma por parte de las mujeres, en los discursos se sigue vinculando a las antecesoras al hogar, y como responsable principal de las/os hijas/os. La transgresión es parcial, pues ésta siempre se realiza buscando compatibilizar la principal responsabilidad para la biomujer, que es el cuidado de los otros.

Existe un cambio generacional, que hace posible entonces significar primero la maternidad, y después el rol como mujer desde ese acto de un modo diferente, rompiendo con la tradición.

Las mujeres le otorgan una posición particular a los hombres que les precedieron, es entonces interesante observar como resuelven su relación con sus pares masculinos en la actualidad.

“fundamental es la mujer, más que el hombre porque el hombre es más bruto, o sea más bruto entiéndase que es como... que no ve, no ve... ve el problema, pero no ve muchas soluciones, y la mujer puede dar... puede presentar siete, ocho soluciones y el hombre ve un solo camino, entonces cuando es la mujer que la lleva en la casa se nota. En mi matrimonio la base fundamental es la mujer.” (Rosa)

Hablamos siempre de sujetas que se soportan en la tradición; la familia continúa implicando entonces, una centralidad en la vida de las isleñas. Desde una visión tradicional, el discurso legítimo es claro, la mujer continúa siendo la principal responsable de la subsistencia de la familia, la participación del hombre es importante en cuanto completa la fotografía de la familia tradicional, pero su participación continúa siendo de forma y no de fondo, muy por el contrario existe como un elemento decorador en función de ocuparse de los asuntos que tiene que ver con la subsistencia de las/os integrantes del núcleo familiar, por lo que se le exige desde su <naturaleza> de hombre proveedor.

Sostenemos entonces, que mientras los actuales roles sexuales se mantengan, las responsabilidades respondan atribuyéndose a la naturaleza de los sexos y géneros, la mujer continuará retrotrayéndose a lo privado, debido a que

continuará siendo ella quien asuma la subsistencia de los demás, postergándose como sujeta y anulando entonces su agenciamiento.

Las mujeres que se posicionan estructuralmente con una agenciamiento más reducido, refieren como un importante soporte a la familia, es desde lo tradicional, y buscando mantener ciertas seguridades para combatir la incertidumbre que buscan en lo conocido el empoderamiento y el cambio.

“las mujeres en general, las mujeres en general... eh.. no puede uno tampoco quedarse estancada eh voy a ser como opción dueña de casa, no, tienen que valorar primero, amarse a una misma, y cuando tu notas que lo que tú has hecho ha servido para construir tu familia ahí sientes valor, pero como mujer ser el reflejo de lo que tú quieres en tus hijos, que hago yo en la vida.” (Rosa)

Ocupar el espacio público, dejar de ser sólo “dueña de casa”, es visto en algunos casos como una posibilidad de servir de un mejor modo al rol tradicional, y es ahí la encrucijada de la que se encarga el patriarcado, que dota de nuevos espacios, pero que a su vez dificulta la posibilidad de repensarse, y es que mientras se continúe respondiendo a los roles tradicionales y ejerciendo una maternidad despojada de una dimensión por sobre todo política, la estructura patriarcal seguirá vigente.

“antes no era así porque la abuelita, la bisabuelita estaba en la casa, y era él, el que salía a trabajar, el que daba sustento, traía todas las cosas y tu tenías que estar ahí no más po, en la casa, cuidando, teniéndole la comida, la ropa limpia, y criando los hijos po, y ahí, eso.” (Ana)

“algunas viven así, viven felices porque no lo han descubierto, no tienen motivación no más, pa’ ellas felices con que el hombre las toque, las haga sentir que es propiedad de él, y que tengan hijos, y hacerse cargo de los hijos.” (Patricia)

Dependiendo del alcance de la secularización en las sujetas, será la visión crítica con que sea vista la imagen tradicional de la mujer chilota, y por ende, las valoraciones que se realicen.

Algunas sujetas, se piensan desde el statu quo y buscan cambios para cumplir de mejor manera con el mandato de la maternidad, otras reconocen que se trata de una transición, por lo que dan cuenta de la existencia de mujeres que aún actúan

desde una importante subyugación, mientras que otras dan por superada la vivencia de un rol tradicional y a su vez no buscan reflexionar más allá, en una arista diferente existen también, las mujeres que deciden renunciar al rol de madre viendo imposible su participación en la vida pública y a su vez, responder a un rol tradicional.

2.4 Sobre los hallazgos

La actitud y vivencia de la maternidad debe ser comprendida en toda su extensión. La mujer chilota no ha quedado exenta de ser alcanzada por el dispositivo de la maternidad, su identidad, por tanto subyace desde un paradigma hegemónico, dónde el significarse mujer, se realiza desde el deber ser, desde la dependencia con los otros, y principalmente desde su responsabilidad como madre, la cual se valida en una supuesta predisposición genética, concepción de la mujer que se expande con fuerza en los inicios de la ilustración. El instinto maternal, es entonces el argumento del androcentrismo para ejercer el paradigma de la maternidad intensiva.

Al igual que las mujeres en otras zonas geográficas, las isleñas se constituyen desde la maternidad, pensándola como una centralidad en sus vidas. En los relatos de las sujetas, el anhelo de la maternidad permanece vigente; así como en los relatos de las mujeres no madres, la decisión de no llevar a cabo el mandato también puede ser analizado desde la ideología patriarcal, dónde la maternidad no es concebida si no es desde la tradicional composición de la familia nuclear biparental, así mismo, la soledad como un factor que atemoriza a la mujer al no ser madre, es comprendido como una respuesta a la constitución tradicional femenil, dónde la mujer depende de un otro que a su vez depende de ella para existir socialmente.

“vuelvo a este tema de que eres formada para servir, para preocuparte por el otro, pero no te preocupas por ti, ni siquiera muchas veces hacemos estas introspecciones de conocernos, porque estamos tan metidas en el vivir pal otro, y en funcionar para otros, que sean tus hijos, sea pareja, sea familia, sea padres, lo que sea... que como identidad tuya, te cuesta cuestionar, a diferencia yo creo que del hombre, porque el hombre no tiene ese rol, no tiene esa función de servir, el provee, la mujer sirve, entonces a nosotras como mujer nos cuesta mucho esto de decir quién soy, a dónde voy, que quiero.” (Patricia)

En la actualidad, las sujetas en sus relatos identifican con facilidad el rol tradicional de la mujer, el cual muchas veces es permitido por la posibilidad de tomar distancia, principalmente al salir de la isla. Así mismo, el aumento en los años de escolaridad, y la formalización de estudios técnicos y profesionales, permiten que la inserción laboral y su trayectoria sea a largo plazo, con menos probabilidades de ser interrumpida o abandonada.

La independencia económica genera entonces, las condiciones para la autonomía que a su vez sustentan la aparición de los intereses personales y el autocuidado. Ambos elementos se presentan paradigmáticamente, puesto que pueden ser leídos como un efecto positivo de la secularización en las chilotas, gatillando la reflexividad de género, y a su vez negativamente, como resultado de la articulación del patriarcado para apropiarse de las resistencias, reduciendo el autocuidado principalmente a formas de consumo, desde donde el capitalismo se sustenta.

Sea positiva o negativa la lectura que se hagan sobre los cambios en la situación de la mujer chilota en la sociedad, la correspondencia de la sujeta con la esfera privada, se presenta como una continuidad. Somos enfáticas al señalar, que en ningún caso se trata de una renuncia al rol de la mujer, sino que por el contrario, damos cuenta de una ampliación o flexibilización de la mujer, que ahora además de responder en lo privado, también participa de lo público.

Dentro de los hallazgos, podemos señalar los soportes en los que se sujeta la chilota, siendo estos la *tradición*, la *familia*, y lo que hemos llamado *memoria histórica*. Este último soporte resulta totalmente inesperado, puesto que el ejercicio de memoria, implica una reflexividad de género, que muchas veces es visto sólo en sujetas que se desenvuelven en contextos avanzadamente secularizados. Reconocemos entonces la importancia de las trayectorias personales de las sujetas,

las cuales permiten dar cuenta de elementos de continuidad y por sobre todo de cambio, que devienen en motivaciones y perspectivas críticas al significarse mujer.

Aún frente a diversas rupturas y cambios, la maternidad sigue presentándose desde esa continuidad que fragiliza la ocupación de la mujer en lo público. La maternidad es entonces, el dispositivo por excelencia del patriarcado para sujetarla a la esfera privada, tensionando constantemente su ocupación en ambas esferas. La mujer sigue situándose estructuralmente desde el binomio mujer/madre, por lo que los cambios y avances, son siempre realizados dentro de lo que la estructura dispuesta permite.

3. Pensar la sexualidad desde un cuerpo inscrito en la tradición

El cuerpo es comprendido como ese espacio que hace posible la existencia social, esto al entenderlo como la vasija en la cual habitan subjetividades, y desde donde se transita por el contexto sociocultural, siendo a su vez moldeado por los requerimientos sociales (Le Breton, 2002). En particular, el cuerpo de la mujer presenta características que lo distancian del cuerpo masculino, puesto que el primero ha sido pensado como una corporalidad que existe al servicio de los otros, por lo que la sexualidad es despojada de lo femenino como un espacio de autonomía, muy por el contrario, existe sólo al servir al paradigma dominante.

Pensar lo corpóreo en Chiloé, requiere contemplar la existencia sustentada en la tradición, la cual se ha sincretizado con la religiosidad. Si bien, la religiosidad cultural es un elemento importante en Latinoamérica, el caso de Chiloé no deja de presentarse desde la particularidad de ser el último reducto de la corona española, y esto intensificado por el aislamiento que presenta la especificidad geográfica de ser isla, permitió que la colonización permeara profundamente a la sociedad insular (Quevedo, 2007). La religiosidad popular, es un elemento que atraviesa la cultura de la isla (Galindo, 2002), y que por tanto, debe ser considerado al analizar las subjetividades de sus habitantes. El cuerpo y la sexualidad se encuentran permeados entonces, por las valoraciones religiosas que ocupan la tradición cultural, como el modo de mantenerse vigente.

3.1 El cuerpo y su dimensión social

El cuerpo de la mujer se encuentra sujeto a la estructura social, existiendo al ser funcional a la sociedad, teniendo una sexualidad que cuando no existe en su función reproductiva, lo hace en su función del servir para disfrute del otro (Lagarde, 2011). Resulta sustancial analizar el modo en que la sujeta resuelve por ejemplo, los procesos biológicos del cuerpo al tener que vivirlo en un contexto profundamente conservador, que la silencia en el momento de reconocerse desde la autonomía

corporal femenil. Hemos tomado como un punto de análisis, la vivencia de la primera menstruación –menarquia- y como es significado en sus vidas por ellas y por sus cercanos, esto porque comprendemos que es un hito al que toda mujer debe enfrentarse y que a su vez tiene significaciones que el contexto social le otorga.

“no, no, no, era cero conversación con los padres la parte sexual, de hecho yo cuando me llegó la menstruación era porque tenía nociones del colegio.” (Rosa)

“Nooo cuando fue, pa’ mi fue trauma, porque ni siquiera fue, yo ya estaba como en la edad, a mí me llegó como a los 13. Yo estaba en la edad, pero me acuerdo que... va a ser casi... eh... como decir la palabra, no sé cómo decírtelo, pero comí mucha betarraga (risas) y fui al baño y veo... mamáaaaaaaaa, mi mamá llegó después de un rato(...). Entonces que hizo, me sentó, ella allá y yo acá, mirando las dos pal frente, no mirándonos, las dos pal frente, <<y bueno esos son los cambios que le pasan a las niñas cuando ya empiezan a transformar su cuerpo en mujer, así que tienes que cuidarte, tienes que mantenerte con las toallitas, irte cambiando, vas a sentir a lo mejor algunos dolores, pero ese es el paso de ser niña mujer.>> y sería.” (Patricia)

“bueno, por ejemplo yo sabía todo el tema, pero mi mamá... yo a lo mucho le pedí ayuda, mira necesito que ahora me empieces a comprar toallas higiénicas porque me llegó la menstruación.” (Marcela)

En una posición tradicional, se observa una actitud más bien cerrada al hablar de la menstruación como un fuerte tabú; las sujetas resuelven desde la vergüenza. La menstruación ha sido tratada por las diferentes religiones como un mal, y como una disposición física que incapacita a la mujer para relacionarse con el entorno (Alarcón-Nivia, 2005), en ocasiones también, las creencias populares se refieren a una predisposición de la mujer menstruante a la locura (Botello & Casado, 2015). Desde la religión católica se ha señalado con claridad la condición de impureza de la mujer al menstruar (Alarcón-Nivia, 2005).

Desde una visión popular, la menstruación es vista como una marca del cuerpo de la mujer que la vincula a un cuerpo sexuado que existe; Lagarde (2011) sostiene que esta marca en el cuerpo de la mujer, es un estigma ligado a su condición sexual, la cual es rechazada socialmente.

Analizando desde criterios de homogeneidad, podemos señalar también, que las tres mujeres citadas, comparten un origen sociocultural que se asemeja; en el caso de dos de ellas, sus padres son artesanos tradicionales de la isla, por lo que en

sus propios relatos se mencionan también la baja escolaridad. La baja secularización alcanzada por sus progenitores, confirma las teorías que señalan que a bajo nivel educativo y bajo alcance de la secularización (Mattelart & Mattelart, 1968), existe un gran apego a la tradición, y un no cuestionamiento a las creencias populares, dónde los mitos no son puestos en duda.

“yo me asusté mucho y todo, pero mi mamá no me había contado nada, pero en ese momento me trajo libros, leímos, conversamos, mi mamá y mi papá, yo sentada en la mesa y los dos ahí hablándome, que ya era grande, que ya era mujer, y mostrándome lo.. los libros y después las cosas más domésticas, que hay que usar las toallas, en esa época no habían toallas, cuestiones los géneros que usábamos, ni me acuerdo mucho, pero si me acuerdo que mi mamá me explicó todo, me conversó.” (Ana)

“cuando me llegó mi primera... eh... regla, eso fue como a los doce años, y lo recuerdo como algo súper lindo, mi mamá habló con mi papá, nada y le empezó a contar que se yo, que me había llegado la regla, y me acuerdo que mi papá me llamó a la pieza cachai, y que me tendiera al lado de él, y empezamos a conversar y así como el con mucho cariño cachai, (...) me llamó a la pieza y como que hablamos del tema, pero igual super natural.” (Liliana)

“no era tabú, de hecho el, él siempre fue el que me fue a comprar mis toallas higiénicas, el que me iba a tapar cuando estaba con dolores menstruales, porque tenía muchos dolores, o me ponía guatero... o sea no era algo uy papá, no era algo... él era partícipe siempre.” (Natalia)

En otro plano, encontramos relatos, donde la menstruación es abordada con mayor apertura, e inclusive el padre es partícipe del proceso. Los temores propios de enfrentarse a un tema que es tratado como un tabú en la sociedad chilota, son compensados con un tratamiento del episodio, dónde tanto madre como padre presentan la situación como un proceso normal, despojándole el trauma, y comprendiéndolo como algo que debe ser hablado y no callado e invisibilizado.

Desde una perspectiva estructural, como criterio de homogeneidad, las tres mujeres que comparten sus relatos, provienen de hogares dónde sus progenitores poseen niveles de escolaridad más altos que los primeros, se observa la existencia de estudios terciarios completos e interrumpidos en algunos casos. Comprendemos entonces que el nivel de escolaridad es relevante, como un elemento que puede generar cambios sociales, y que cuestiona las prácticas al interior de las familias, posibilitando reconceptualizar procesos que en muchas ocasiones son castigados por las creencias populares. La visibilización de los cuerpos femeniles resulta

elemental para generar cambios sustanciales en las sociedades, desde mentalidades que se encaminan a la secularización.

Posicionar en la esfera pública la discusión de la sexualidad, ha sido un tópico que históricamente ha resultado dificultoso, principalmente al tratarse de la sexualidad femenina; y es que la ideología patriarcal escinde de todo placer a la mujer, reduciendo su sexualidad sólo a un plano reproductivo (Lagarde, 2011). La educación sexual es un reflejo de lo problemático que resulta incorporarlo en la cotidianidad.

“en esos años yo me acuerdo que cuando yo estaba como en octavo, ya empezaron a hacer las clases en el colegio, y mi abuelo me acuerdo haberlo visto muy enojado por ese tema, porque estaban haciendo clases de sexualidad y como tenía mi prima que era como tres años menos que yo, y ella era más comunicativa y buena para... ella llega y habla tranquilamente en su casa, pero eso le molestaba a los abuelos, pero a nosotros no nos hablaron nada, nada, nada, lo que nosotros captamos y eso.” (Rosa)

“Ahora un poco más, pero porque el ministerio te lo exige, porque viene dentro de las políticas, porque es un tema que no puedes esconder, pero si pudieras y puedes evitarlo lo haces.” (Patricia)

La educación sexual en los establecimientos educacionales a nivel nacional, ha sido recientemente incorporada en el currículo escolar, más aún, en la actualidad, se presenta con dificultades para ser tratada, al existir un fuerte peso de una mentalidad conservadora que se niega a abordar las temáticas sexuales (Olavarría & Molina, 2012). Cabe destacar que la precaria educación sexual, es una deuda a nivel nacional, que se agudiza en las zonas geográficas más aisladas, donde las mentalidades se encuentran menos dispuestas a cambios sociales, o leído de otra manera, el apego a la tradición es mayor, lo que genera una defensa férrea de los valores territoriales, que en el caso de Chiloé refuerzan el tabú de la sexualidad.

En el caso de las mujeres que fueron parte de este estudio, en su mayoría dan cuenta de una escasa y en algunos casos, nula educación sexual por parte del sistema escolar, problema que se agudiza, al ser un tema vetado también en sus hogares.

“era cero conversación con los padres la parte sexual.” (Rosa)

“esa es la poca comunicación que tienen las mamás con uno, no cierto de que no te cuentan las cosas.” (Ana)

“sobre todo el tema sexual. No, la mujer no lo conversa, la mujer no... con cueca a ti te explican cómo te llega la regla, pero un tema de idiosincrasia en general ah?!, es difícil que la mamá hable de temas de sexualidad con los hijos.” (Patricia)

La sexualidad es comprendida por las chilotas como un elemento que se encuentra escindido de sus vidas, un aspecto del que aprendieron que no es correcto referirse. Montecino (2001), intenta esclarecer la dificultosa relación de las/os latinoamericanas/os con la sexualidad, a través del marianismo, al que considera un ícono, que se encuentra profundamente arraigado en la región, y para este análisis, damos cuenta que la Isla de Chiloé no es la excepción. Es desde lo mariano que se construyen las identidades masculinas y femeninas, en específico de hijo y de madre. En el caso de la mujer, desde la imagen de virgen/madre, encontramos el estereotipo de espiritualidad, pureza, abnegación, sacrificio, virginidad y maternidad, entre otros. Si bien, estos valores pueden o no ejercerse en la práctica, sin duda orientan la conducta y establecen un marco cultural en el cual deben desenvolverse las/os individuos/os. Es entonces, desde esta delimitación cultural que deben ser comprendidas las subjetividades estudiadas.

“Se esconde po’, hay muchas cosas, sobre todo el tema sexual no se trabaja como debiese, por eso es también tan peligroso, y cuesta tanto educar a las hijas sobre todo, en los autocuidados. Acá lo que tu más vas a encontrar si haces estadísticas o si indagás un poco más en informaciones policiales, la gran mayoría son abusos, pero hacia niñas, y son abusos que de repente tu dices, ah chuta, ahora tu le dices abuso, pero antes era tan normal que un tío te agarre las piernas, te agarre el poto, o cuando estay creciendo pase agarrando las pechuga, era normal porque era tu tío, aunque tu te sintieras incómoda, pero era un persona adulta, una persona mayor que tu, y era un familiar y era tu tío, o sea no tenía que ser mal visto, y tu no podías decirlo, porque si lo decías ¡cómo se te ocurre decir eso de tu tío y la cuestión!, si es tu tío y te vio tan chica! .Y siempre justificando al otro, porque la culpa de ser mujer es tuya po’. No es menor. (Patricia)

La ideología patriarcal, se ha encargado no sólo de subyugar a la mujer, sino también hacerla responsable de generar situaciones donde ella es violentada, al culparla por denotar una sexualidad que se supone no existe (MacKinnon, 2014), al sólo comprenderla como un cuerpo al servicio del hombre. Habitar un cuerpo de mujer denota un riesgo, al poder ser constantemente violentado, y es que la realidad

en las sociedades da cuenta de lo habitual de la práctica (Segato, 2013), esto porque la violencia sexual es aún en la actualidad, uno de los núcleos duros que más cuesta enfrentar culturalmente (PNUD, 2011); las mentalidades más conservadoras han evitado por siglos abarcar estas problemáticas, resolviendo desde la complicidad del silencio.

En una sociedad patriarcal y por tanto, conservadora, resultan como importantes inflexiones en lo social, identificar elementos que permitan que la concepción del uso del cuerpo de la mujer se modifique.

“además que me había enseñado como cuidarme con el método natural, entonces yo tenía claro... no lo tenía claro, lo tenía súper claro tanto así que una amiga cuando teníamos como diecinueve años tiene su primera relación y me dice mira no pasó nada, solamente la puntita (risa) tal cual, y yo le decía a ver presta, le calculé y ahh estai jodía porque igual... aunque no haya eyaculación hay espermios que llegan y aunque haya sido como dices tu, la puntita es muy probable porque es tu día fértil, así fue, así fue... quedó embarazada y todo el cuento.” (Natalia)

El relato de Natalia rompe con lo establecido, se presenta como una importante inflexión en el pensamiento conservador, y es que damos cuenta que el conocimiento del cuerpo permite autonomía y autogestión, lo que hace posible entonces un empoderamiento de las mujeres sobre sus sexualidades, apropiándose de un elemento desde el que han sido definidas en el patriarcado, la maternidad.

Federici (2010), se refiere a la caza de brujas, como un momento en occidente, en que las mujeres poseían un control sobre sus cuerpos que las hacía libres, también es sabida la existencia del conocimiento en el uso de las plantas medicinales por parte de las mujeres indígenas en Latinoamérica, y a su vez, este conocimiento ha sido intencionalmente descalificado por la medicina occidental, lo cual permite a través de una abyección de la mujer sobre su cuerpo y sus procesos, que la ciencia médica asuma el control de las corporalidades (Saucedo González, 2004). Que la mujer pueda controlar su fertilidad, significa que elimina el principal factor a través del cual el patriarcado la subyuga recluyéndola a lo privado, es entonces que relatos como el de Natalia se presentan no como una continuidad, sino

como una invariación en el pensamiento tradicional chilote, que en ocasiones pareciera ser cooptado en su totalidad, lo que hace difícil imaginar escenarios que se presenten como fugas y avances en materia de empoderamiento femenino. Cabe destacar que Natalia señala constantemente que su madre era <distinta>, por lo que atribuye su empoderamiento como el resultado de una socialización que se distancia de la socialización clásica de una mujer chilota.

Chile, en la actualidad es uno de seis países de la región, que prohíbe el aborto en todas sus formas (Dides, Benavente, Sáez, & Morán, 2011), es importante entonces situar el pensamiento de la isla en un contexto profundamente conservador, que no da valor al derecho a las mujeres a decidir sobre sus cuerpos. En una sociedad donde la sujeta no tiene autonomía ni acceso a derechos sexuales, es necesario comprender que el cuerpo es habitado no sólo desde una identidad negada, sino también comprendiendo que el uso del cuerpo (Kaufmann, 2011) es permitido sólo en cuanto responde a su función reproductora.

3.2 Los elementos del pensamiento conservador

Adentrarnos en el pensamiento social de Chiloé, no es una tarea fácil, y es que la isla posee elementos geopolíticos que le proporcionan su especificidad, y que por tanto, no siempre hace que sean extrapolables al resto del país.

El aislamiento geográfico intensifica los aspectos identitarios, generando una fuerte identificación con el territorio, y permitiendo el desarrollo de la comunidad como una categoría desde la que se ordena socialmente la isla (Santa Cruz, 2001). El aislamiento, la religión, la colonización española y la resistencia Williche y Chona (Rebolledo, 2013) se encuentran, dando vida así a la mitología, dimensión que surge con intensidad en la isla, y que ha representado un núcleo de identidad, y a su vez ha resuelto los nudos sociales que el tradicionalismo no permite resolver.

“El tema moral, de valores es potente aquí en la isla, y por eso se diferencia tanto, se nota tanto, se nota tanto...” (Patricia)

“pienso yo que la gente acá es demasiado conservadora, lo que te decía delante, creo yo que es eso, la gente acá es demasiado conservadora con respecto a ciertas, ciertos temas, y por eso son temas tabú en cierta forma, ya. Ahora las nuevas generaciones tal vez hagan la diferencia” (Ana)

Las sujetas son conscientes entonces, de un entorno profundamente conservador, dónde los juzgamientos morales son elementos a los que deben enfrentarse en su cotidianidad. La religión es trascendental al definir comportamientos de vida y exigir de las sujetas prácticas que no transgredan la tradición y la mentalidad isleña.

Al momento de comenzar su expansión, el cristianismo se da cuenta del fuerte poder que las mujeres poseen desde el deseo sexual, es así que desde su institucionalización estatal en el siglo IV –en Europa-, se ocupa de regular el comportamiento sexual (Federici, 2010). Lo sagrado entonces es alcanzado desde la negación de las mujeres y el sexo, la sexualidad femenina comienza a ser vinculada a la vergüenza, convirtiéndose en un tema de confesión sujeto a penitencia.

“ahí empezaba el tema religioso, porque era pecado, pecado po, pecado de pensar o hablar o... por qué, porque igual acá dentro de la zona de Chiloé hubo mucha influencia religiosa por muchos años, de hecho todavía te encuentras con congregaciones... todavía, entonces hubo mucho trabajo en eso, en religión católica. Ahora claro y todo el cuento, ahora hay más variedad de iglesias y todo, pero en esencia, en el chilote la influencia más pujante es la católica.” (Patricia)

“a ver yo soy católica, pero tampoco soy católica así de que yo tenga que estar yendo todos los domingos a misa, cuando yo siento la necesidad, o yo quiero ir, yo voy a ir, cuando son ciertas fiestas yo voy, en ese sentido soy respetuosa de eso, porque la fe uno la lleva adentro, mientras tu tengas claridad de tus creencias.” (Marcela)

La religión católica se mantiene en el imaginario de las chilotas como un elemento que performa formas-de-vida. El pecado como dispositivo de control de los comportamientos en las y los isleñas/os, se instituye como un ejercicio tan influyente que aún en sujetas que comienzan a cuestionar o a vivir la religión con menos intensidad, se reconoce como un elemento trascendental. Desde lo religioso se vive un cuerpo castigado y con vergüenza, que al generar placer debe ser castigado. La iglesia católica logra entonces politizar la sexualidad, logrando inclusive posicionarla por muchos siglos como una cuestión de estado (Federici, 2010). El cuerpo de la

mujer es comprendido entonces como naturalmente inferior al cuerpo masculino, privando al primero de derechos y necesidades que signifiquen reciprocidad o demanda de lo femenino a lo masculino (Basaglia, 1987).

“por lo mismo no tenemos ninguno de nosotros como... eso, esos miedos de... esto no lo voy a hacer porque es malo o porque me van a castigar que era muy, ahora yo veo a los jóvenes ahora y no es tanto... como era en ese tiempo, y de hecho cuando yo, antes de casarme me fui a vivir, y... y claro po’, curiosamente también yo no lo decía, vivía yo... vivíamos con mi mamá y él, y también lo tenía yo como que sí que no, y ya después nos ... juntos, y después precisamente porque nos íbamos a trabajar al campo, para no tener problemas decidimos casarnos por el... por el civil.” (Natalia)

Natalia, se manifiesta abiertamente como atea, y reconoce en eso un principal elemento desde el cual es pensada diferente. Reconoce las dificultades de manifestarse como no creyente en una isla profundamente religiosa, y en específico católica, dónde los principales símbolos identitarios refieren a elementos católicos, tales como las fiestas que se hacen en tornos a santas, santos y vírgenes (Quevedo, 2007; Galindo, 2002). Formarse entonces sin el yugo de la religión que culpabiliza la sexualidad, propicia un espacio para el empoderamiento de la mujer desde su cuerpo. Natalia, en su discurso significa como una sujeta liberada de la culpa, que se crece sin el temor de un dios; aun así es consciente del contexto, y reconoce entonces que por concesión social decide casarse, visibilizando el alcance de la hegemonía religiosa en la isla de Chiloé.

Entendiendo a una sociedad dónde los valores religiosos traspasan las subjetividades, y los cuerpos, es necesario visibilizar como la tradición, sustentada en la religión ejerce su poder sobre la sexualidad, evidenciándola desde una corporalidad a la que se le exige cumplir con los mandatos culturales –revestidos de moralidad - como la virginidad y el matrimonio.

“no hay trauma o tranca como al respecto creo yo, no... eh... pero sí, hacía sugerencia de que idealmente llega virgen al matrimonio, claro, o sea que como, a mí me pasó, que se yo mi mamá igual me decía “yo llegué virgen al matrimonio”.” Liliana

La virginidad de la mujer –y no del hombre- sigue siendo un elemento al que las sujetas deben enfrentarse, una exigencia social, en que las familias son las

encargadas de resguardar. Encontrándose oprimido el deseo sexual de la mujer, la virginidad representa la pureza de la sujeta (Lagarde, 2011), que sólo entonces hace uso de su sexualidad como un medio para dar vida.

Como sostiene Sonia Montecino (2001), en la historia Latinoamericana, el sincretismo de la Virgen-madre, además de mantenerse vigente, cuenta con tal intensidad, que en muchas ocasiones atraviesa las ideologías, clases y diferencias étnicas. Liliana, es una mujer no madre, con estudios profesionales e hija de padres que también tuvieron estudios universitarios, aun así, pudiendo asumir que ha sido alcanzada en mayor medida por la secularización que otras sujetas, su relato da cuenta de la intensidad de los elementos valóricos como constituyentes de la tradición chilota, que hacen continuar con una exigencia tradicional a la corporalidad femenil.

“nunca me planteé esa situación, porque venía por parte de ambas... de mi marido y yo, por ambos lados no se veía en esos años el hecho de que, de que las personas se junten, era siempre el camino a seguir en el matrimonio.” (Rosa)

Si bien en la actualidad, se reconoce una apertura en la isla respecto a las uniones de pareja no amparadas en la iglesia católica u otro credo, el matrimonio como símbolo de constitución de pareja y consolidación de familia, continúa siendo un referente.

Lagarde (2011), es enfática al sostener que la conyugalidad como resultado de la monogamia exclusiva por parte de la mujer, asegura la continuidad de la norma que regula las relaciones de propiedad, dando certeza a la paternidad, como continuidad de linaje y poderío masculino. La monogamia y el requisito de la virginidad a la mujer resuelve ese elemento que escapa al poderío masculino, al no pasar sobre el cuerpo del hombre la progenitura, sino por el cuerpo de la mujer. De tal modo, es que el hombre asegura la paternidad, manteniendo la propiedad sobre su grupo de adscripción, su familia nuclear biparental.

La familia se constituye como el núcleo de la sociedad, como un modo de dominación, y a su vez la institución del matrimonio, se hace necesaria como una forma a través de la cual, la sociedad patriarcal siga vigente, claro está inserta y al servicio del sistema dominante (Rebolledo, 2013). Los dispositivos a través de los cuales el patriarcado ejerce su dominación se mantienen, en los discursos se sigue validando la institución del matrimonio y la familia, como fuertes instituciones sociales que otorgan estabilidad y que a su vez, hacen posible la vivencia, orientando la conducta dentro de estos marcos culturales.

3.3 Continuidades y rupturas al pensar la sexualidad en la insularidad

Hemos dado cuenta de la fuerte influencia de la religión como conformador de la mentalidad chilota, atribuyéndole entonces el tabú de la sexualidad en la isla; es entonces, desde estos silencios que resulta pertinente analizar el cómo es vivida una sexualidad desde la que poco se habla.

“sobrevivencia, sí, sobrevivir... ni siquiera con las amigas casi se conversaba de eso, no nada, uno hacía su vida, era solamente estudiar, alguna que pololeaba pero jamás se hablaba de, de,.. o sea ni siquiera, la que pololeaba más era porque tenía más suerte no más po’, pero de ahí con mucho respeto, tanto de hombre y mujer, mucho respeto.” (Rosa)

El tabú de la vivencia de la sexualidad se encuentra tan manifiesto, que en las posiciones más conservadoras, resulta dificultoso aún nombrarlo con claridad. Como Rebolledo (2013) lo señala, el cuerpo y la sexualidad son temas sumamente complejos de abordar en Chiloé, puesto que se encuentran permeados de mitos y creencias, es así como la sexualidad de la mujer, aparece en el imaginario social chilote desde una mentalidad y práctica, reprimida y castigada (Rebolledo, 2013).

Como hemos señalado con anterioridad, la sexualidad es abordada desde las mentalidades tradicionales sólo como posible cuando es ligada al matrimonio, como una responsabilidad, y a los hijos, como una función reproductiva. Pareciera entonces que la norma hace que la reproducción de los dispositivos simbólicos anclados en la tradición insular, sigan su curso sin generar cambios importantes.

La mitología como acervo de la tradición en la isla, continúa vigente en la actualidad, aunque con menor intensidad. Este sistema de creencias y de explicación del mundo y de los procesos sociales, surge como un encuentro entre la fuerte influencia española a propósito de la colonización, y la existencia previa de la cultura indígena, predominantemente Williche en el territorio, la cual posee una riqueza hasta el momento poco estudiada. Es desde el (violento) encuentro de ambas culturas, que la mitología constituye la cosmovisión que transporta los dispositivos culturales en los cuales se desenvuelven las/os insulares.

“Y el tema de la mitología claro po, en el fondo de si quieres hacer la relación de por qué tantos seres mitológicos, y tantos seres mitológicos exacerbados sexualmente yo creo que es también por esto, porque está tan potente el tema de, de lo religioso por sobre lo moral, porque al final tu después entiendes moral por otras cosas, que no es solamente no... no decir palabrotas o no exponerte con una ropa muy ajustada, y que los hombres te miren y que provoques algo y más o menos que tu cuerpo no puede eh ser visto ni tocado, y cúbrelo! Oscurécete!, usa ropa grande, no sé po, tápate, faldas grandes y largas, y tápate bien, que no te vean, porque hay mucha influencia, no te tapes tanto porque parece mmm. Entonces igual hay un tema ahí que no es menor, que no es menor porque claro como mujer, este tema de despertar la sexualidad como mujer, cuesta.” (Patricia)

Lo mitológico ha sido por años la respuesta a realidades sociales que transgreden las exigencias morales en la isla, se han constituido entonces como un modo folclórico, desde el cual enfrentar las libertades sexuales, así como también las violencias y abusos principalmente hacia las mujeres. Dentro de las creencias mitológicas más conocidas, encontramos la leyenda del Trauco, ser mitológico, de aspecto despreciable pero que embarazaba a las isleñas a través de sus “diabluras” (Galindo, 2002).

La mitología se hace cargo de los comportamientos que no se adhieren a lo esperado en una sociedad profundamente conservadora, que reprime la sexualidad en todas sus formas. La exacerbación sexual de los personajes de la mitología chilota, no resulta menor, puesto que la complejidad del pensamiento de la isla ha permitido encontrar en la mitología un espacio que escapa al castigo moral, desde el que entonces, se permite actuar y no transgredir las normas sociales. Es aceptado entonces que los hombres isleños puedan referirse abiertamente y fantasear, por

ejemplo, con el erotismo del cuerpo de la Pincoya (Galindo, 2002), la cual representa lo profano de un cuerpo femenino que hace uso de su sexualidad.

Si bien la mitología puede ser planteada desde un sesgo o permiso moral, a su vez sigue representando el fuerte elemento conservador de la sociedad isleña. Lo mitológico se presenta como un espacio que explica las realidades que se han pretendido acallar, pero a su vez se constituyen también desde la simbiosis de las creencias chilotas, son entonces un espejo, donde se encuentran los elementos negativos de una ideología patriarcal que intenta no dejar huellas evidentes de su violencia estructural.

Hemos dado cuenta de la constante tensión entre un pensamiento conservador, y una tímida apertura a comenzar a ocupar el cuerpo femenino desde una dimensión no sólo reproductiva. Como se ha planteado en el capítulo anterior, la reflexividad de género es fundamental en el cambio social, esto porque para resignificar, es necesario recuperar la memoria histórica. Entendemos las corporalidades femeniles desde sus dimensiones históricas, por lo que todo proceso emancipatorio debe comenzar a ser pensado en su contexto y en su historia.

“yo jamás hice una cosa así po’, de estar pololeando y, y tener una relación, relaciones sexuales con mi pololo, o sea jamás y mis hermanos menos, los otros dos grandotes tampoco, en cambio ya Pablo es otra generación, porque el ya sí, el tiene una polola de muchos años, y es una relación ya con, con todo po’, con todo pasando, te fijas, entonces ya todo es distinto, ahí mismo te das cuenta tu que es diferente. Y así lo entendió mi mamá, porque igual hay una apertura de mente en mi mamá, porque nosotros los tres más grandes le decíamos, mamá estamos en otra época”. (Ana)

Pesa en el cuerpo de las mujeres, el comprender el ejercicio de la sexualidad, desde un silencio no sólo al ser algo que no debe ser hablado, sino también como una no práctica. La sexualidad vista en su dimensión cultural, solo ha sido aceptada al ejercerla dentro del matrimonio y teniendo por objeto la formación de una familia.

Aun cuando el rigor de la moralidad persiste, es posible comenzar a identificar una disposición diferente a hablar sobre el tema y a comprenderlo en su extensión, reconociendo las dificultades de referirse a un aspecto del ser social que ha sido

silenciado por siglos, comienzan a denotarse prácticas más abiertas que son movilizadas principalmente por un cambio generacional que se dispone a vivir la sexualidad no desde la culpa, sino comprendiéndola como un elemento que es parte de la vida. Las generaciones más antiguas comienzan a adaptarse a una realidad que se sitúa en la vida de las y los chilotas/es.

“Yo creo que hoy en día, a mis cuarenta y tres años recién, puedo decir que estoy en la plenitud de mi vida sexual, ahora... ahora po, cache po’ cuarenta y tres años y estoy recién despertando.” (Patricia)

En la actualidad, reivindicar la sexualidad desde las chilotas presenta un importante desafío, puesto que implica cuestionar elementos que se encuentran fuertemente arraigados en el imaginario chilote, y en la sociedad occidental en su conjunto.

Siguiendo con la investigación que Rebolledo (2013) hizo sobre las mujeres chilotas, reconocemos la dificultad que implica para ellas hablar abiertamente de la sexualidad. En los relatos de mujeres mayores es posible encontrar una historicidad que se desenvuelve en el dolor, vergüenza y muchas veces también en el abuso. El goce de las mujeres desde la vivencia de una sexualidad plena, es una experiencia que ha sido completamente escindida al pensar a la chilota. Reapropiarse entonces de los cuerpos es un elemento fundamental para generar cambios sustanciales en las mentalidades.

3.4 Sobre los hallazgos

La historia de la sexualidad en las mujeres chilotas, es una historia marcada por una sexualidad reprimida, que cuando se conoció fue condenada a través de las creencias religiosas y folclorizada a través de la mitología, de tal modo de generar un espacio desde el cual es observada, pero no vivida por la mujer.

Es importante reconocer los pequeños procesos emancipatorios, los cuestionamientos a las instituciones y principalmente las apropiaciones de las

vivencias corporales que la medicina occidental, abyecta y medicaliza. Hablar sobre la menstruación, y vivirla en compañía, es un primer paso, que resulta fundamental para apropiarse de los cuerpos, conocerlos y cambiar entonces la naturaleza desde la ideología patriarcal, dónde son puestos en desventaja frente al cuerpo masculino; las corporalidades femeniles continúan siendo pensados como cuerpos débiles, susceptibles y por sobre todo accesibles, dispuestos a reproducir desde los cuerpos las imposiciones culturales.

Comenzar entonces a visibilizar las cotidianidades del cuerpo femenil significa posicionarlo en la esfera pública, sacándolo de la reclusión en la que se encuentra y liberándolo así, de tener que responder a la imagen de la virgen-madre, cuestión desde la cual el patriarcado despliega su control para subyugar los cuerpos.

Damos cuenta de la dificultad de comenzar a cuestionar el pensamiento hegemónico, principalmente porque el cuerpo es el receptáculo de la vida social, desde ahí es que se hace evidente las prácticas sociales y los modos en que nos relacionamos con el mundo. En el caso del cuerpo femenil, es dividido, reprimiendo completamente los elementos que tienen que ver con la sexualidad de la mujer para sí, validando sólo en cuanto da vida a las exigencias patriarcales.

Sin duda el principal hallazgo sobre la sexualidad y el cuerpo en mujeres chilotas, es que a diferencia del posicionamiento frente a la maternidad, el nivel de secularización no interviene directamente en la posición que las sujetas tengan frente a la sexualidad, sino que se reconoce como un tópico difícil de tratar, y que la latencia del tabú es tan poderosa, que no podremos inferir que a mayor alcance de la secularización, exista una mayor apropiación de la corporalidad, muy por el contrario, las vivencias de la sexualidad siguen presentándose como un desafío a trabajar desde las sujetas.

Dónde si existe una lectura que podemos realizar desde el alcance de la secularización, al referirnos al conocimiento y procesos de lo corpóreo femenino, es en cuanto a la menstruación. Se identifica un cambio en la disposición frente a encarar este hito en el cuerpo y vida de la sujeta, se comienza a hablar sobre la temática, y se hace partícipe al padre¹² en el proceso. La apertura a recuperar el cuerpo es leída como un cambio en el carácter de la mujer (Klein, 1958), donde éste presenta una apertura, al variar en la sujeta los escenarios, tal como lo es el participar de la esfera pública.

Los cambios que se reconocen son relevantes en su alcance social al visibilizar y destigmatizar un proceso biológico como lo es la menstruación. Aun así, los cambios que tienen que ver con el sometimiento de la mujer estructuralmente, no han tenido importantes modificaciones, la mujer sigue presa de su cautiverio, pensándose principalmente desde una sexualidad que solo es vivida para cumplir con el mandato de la maternidad.

¹² Si bien se podría analizar la participación desde las nuevas masculinidades, esto no es incluido en el análisis, puesto que no es interés de esta investigadora y de esta investigación estudiar el comportamiento de los hombres.

VI. Conclusiones

A través del desarrollo de estas líneas, se busca dar cuenta de los resultados y hallazgos que se generaron a propósito de la investigación, así como también presentar las dificultades que se debió enfrentar. Por último, señalar las propuestas para futuros estudios y contribuciones a la comunidad chilota.

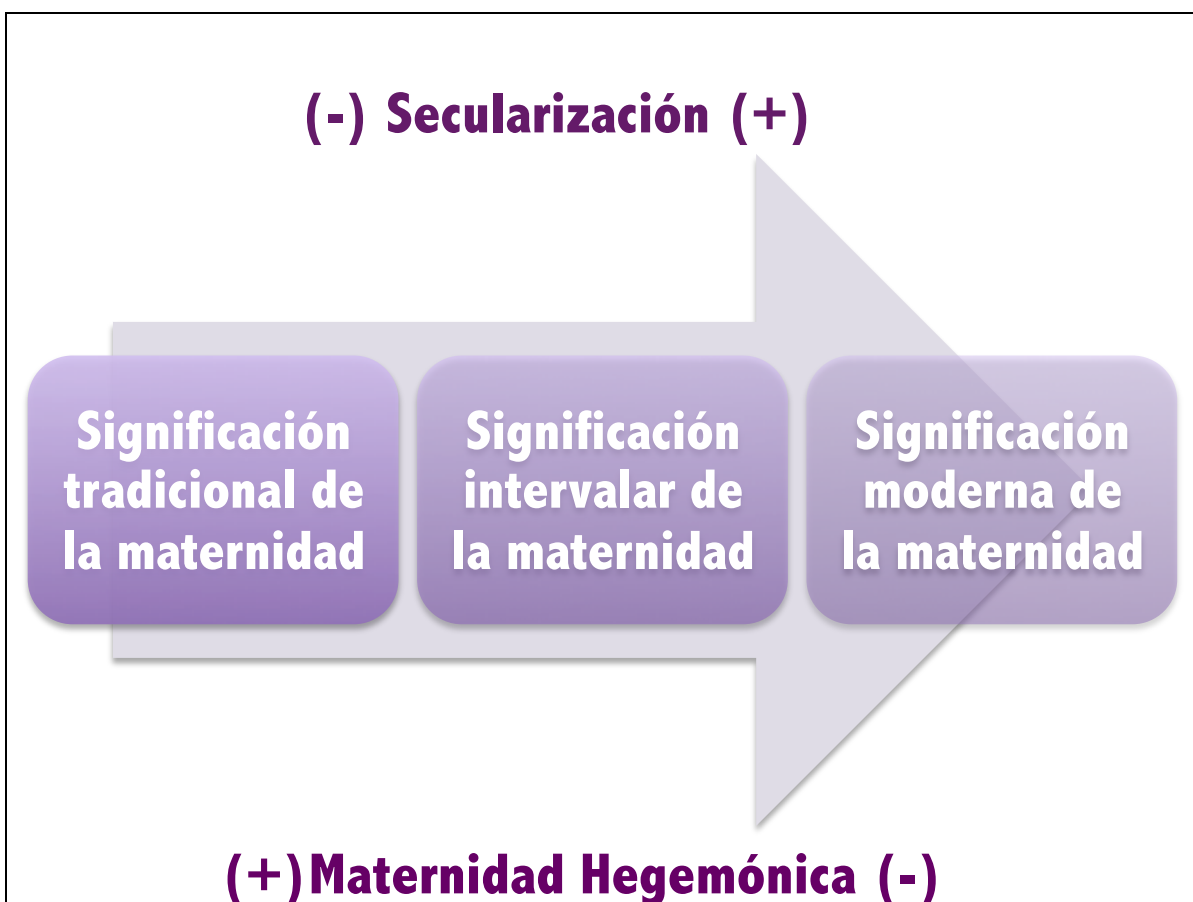
1. Sobre los resultados

A partir de la investigación realizada, se ha encontrado como uno de los principales hallazgos la existencia –siempre en el contexto estudiado- de tres tendencias sobre el proceso de significación de la mujer isleña desde la maternidad. Si bien, no se trata de tipologías absolutas de identidades, sino más bien tendencias que pueden ser utilizadas para orientar la conducta, y según su uso poder focalizar estudios, investigaciones o intervenciones; parecen pertinentes para poder aproximarnos a la realidad social de la isla, desde un enfoque de género, y más en específico desde una teoría feminista latinoamericana, esto puesto que consideramos que más allá de una categoría de análisis, la teoría feminista se posiciona como una episteme que permite interpretar la realidad social estudiada.

La categorización surge a partir de cruzar dos intervinientes, lo que es el alcance de la secularización en las sujetas y como esto interviene en una realidad ya dada, la maternidad; en específico la actitud frente a la maternidad y él como significan una práctica desde el que han sido identificadas en su socialización. En cuanto a los elementos que consideramos para posicionar a una sujeta en relación con la secularización, se incluye la incidencia o no de haber cursado estudios terciarios fuera de la Isla de Chiloé, el capital cultural, entendiéndolo operativamente principalmente por el nivel socioeconómico y de escolaridad de las generaciones anteriores, y práctica del credo religioso. Todas las sujetas participantes compartían como criterios de homogeneidad, el encontrarse en la actualidad participando de la

esfera pública a través del trabajo remunerado. Es entonces desde este cruce de categorías, que damos cuenta de las continuidades y tensiones en sus roles sexuales y por sobre todo, en como elementos estructurales permiten observar ciertos cambios.

Tendencias al significar la maternidad según el alcance de la secularización



*Fuente: Elaboración propia.

Como principal hallazgo, damos cuenta entonces de tres principales tendencias desde las cuales las sujetas significan en la actualidad. A continuación pasamos a detallarlas.

Significación tradicional de la maternidad

En esta dimensión, encontramos a sujetas más tradicionales y menos alcanzadas por la secularización. Principalmente hijas y nietas de artesanos; pertenecientes a un nivel socioeconómico bajo, por lo que las posibilidades de estudio son más limitadas. Se presentan como las primeras generaciones en tener

estudios técnicos o profesionales, además de ser las primeras mujeres de sus familias en tener un trabajo formal remunerado.

Las sujetas que pueden ser consideradas en esta categoría, significan la maternidad desde el paradigma de la maternidad intensiva, no cuestionan los roles sexuales ni la distribución de la división sexual al interior de la familia, lo que hace que la conciliación entre la maternidad y el trabajo (formal), se viva con culpa, al sentir que se abandona a las/os hijas/os durante las horas de trabajo.

El matriarcado es manifestado por las sujetas, y a su vez es valorado como una característica de la mujer chilota en su rol de buena madre, de mujer que se sacrifica y posterga por los demás. En cuanto a los símbolos identitarios de la cultura insular, existe una imagen aún muy fuerte de las representaciones de la cultura vinculados a la ruralidad, y un esfuerzo constante por transmitir a las/os hijas/os las tradiciones chilotas, principalmente las de subsistencia como la artesanía. La religiosidad aún se presenta como un elemento central, y en algunos casos es visto como una instancia de autocuidado, dónde pueden tener espacios para ellas. El pensamiento conservador es vigente, y la consciencia del castigo moral es latente. El matrimonio y la familia se mantienen como el núcleo central de la sociedad, dónde la mujer-madre es la principal responsable de velar por su mantención. La sexualidad sigue siendo vivida como un tabú del que es difícil hablar, y que sólo es correcta dentro del matrimonio y en su función reproductiva.

Significación intercalar de la maternidad

Aquí podemos posicionar a las sujetas que se si bien se encuentran afectadas por el tradicionalismo y la modernización, como toda mujer chilota, aún se identifican ambas tendencias por igual y en constante tensión, sin poder reconocer una por sobre la otra. Encontramos a mujeres con estudios profesionales, realizados en todos los casos fuera de la Isla de Chiloé, siendo en algunos casos la primera

generación que entra a la Universidad, hijas de padres que no siempre han tenido estudios formales completos, pero madres que sí tenían cierta autonomía económica.

La maternidad comienza a presentar tensiones, sigue siendo principal en el significarse mujer, pero ya es una maternidad que es planificada, y que se vive con intensidad, pero también conciliándola con el trabajo y con espacios de autocuidado. La culpa y el cuestionamiento son constantemente problematizados y se comienza a exigir mayor participación al hombre como padre.

El matriarcado es posicionado como un soporte desde el cual las sujetas compensan las tensiones entre lo público y lo privado, validándose en la flexibilización de roles de la mujer chilota antigua que asumía la crianza y la economía del hogar frente a las largas ausencias de sus maridos por la diáspora chilota.

La familia continúa siendo un constituyente en las vidas de estas sujetas, la figura de un padre y una madre se mantienen como un fuerte elemento en lo cotidiano, para poder criar “apropiadamente” a las/os hijas/os; a su vez comienzan a mostrarse a propósito del autocuidado las posibilidades de separación y divorcio en los discursos. La aparición de intereses individuales y la necesidad de autocuidado comienza a ser cada vez más válido en las sujetas como un elemento que se vive sin culpas, aunque siempre buscando un equilibrio con el deber de madre. En el caso de una entrevistada no madre, parte de su argumentación de elegir por la no-maternidad es por no mostrarse dispuesta a alterar el statu quo, y por no querer entonces tener hijas/os sin la estabilidad que da una familia nuclear biparental.

Las entrevistadas que son pensadas en esta categoría dan cuenta de un importante cambio generacional que se da en la actualidad, adecuando entonces sus discursos a las realidades que presentan las nuevas generaciones, pero desde las

cuales no se sienten actoras sociales¹³, sino que resignifican las consecuencias, pero no se consideran gestoras de los cambios. Es por lo mismo, que se observa una vivencia más cercana a lo tradicional de la sexualidad, con pocas o nulas experiencias sexuales si no es desde el amparo del matrimonio, y que aún es dificultoso hablar, debido al fuerte tabú en la isla.

La religiosidad y tradición chilota se encuentran presentes en sus discursos, pero comienzan a practicarse con mayor distancia. Así mismo, el agenciamiento permite un mayor cuestionamiento de las tradiciones y por sobre todo del orden social que ha recluso a la mujer a lo privado.

Significación moderna de la maternidad

Convergemos, con sujetas que no se encuentran completamente secularizadas por la modernidad, pero sí se reconoce un alcance importante en ellas desde su agenciamiento y reflexividad de género. Se trata de mujeres que son la segunda o tercera generación en tener estudios formales; por lo que la formalización en la esfera pública de las mujeres en sus familias está dada hace décadas, y su vinculación con el resto del país se presenta más constante.

La maternidad continúa siendo comprendida como un elemento que las constituye como mujer, pero que desde sus prácticas comienza a vivirse como una maternidad no intensiva y por sobre todo menos culposa, y en algunos casos desde la no-maternidad. El espacio de la autonomía y el autocuidado son considerados imprescindibles para sus vidas, por lo que no son transables.

La reflexividad de género hace posible que el matriarcado sea conceptualizado desde la memoria histórica, por lo que si bien se cuestionan fuertemente la división sexual en las sociedades, la fortaleza de la mujer isleña es reivindicada como la posibilidad de afrontar las posibilidades y existir como sujeta no

¹³ Actores sociales en lenguaje no sexista.

sólo desde el ejercicio de la maternidad. La sexualidad comienza a ser una vivencia que se ejerce con mayor libertad y sin las restricciones morales propias de una isla conservadora.

La religión es cuestionada, y en algunos casos negada¹⁴, por lo que no se manifiesta como un elemento que orienta la conducta, si bien se reconoce su vigencia, ya no se constituye como un elemento importante en la vida de las sujetas. A su vez, la tradición comienza a ser cuestionada, y reconstruida con distancia, por lo que el ejercicio de memoria, es desde una memoria crítica, que reconoce los aspectos negativos de la sociedad tradicional chilota, y reconstruye desde el rescate de los elementos positivos, la riqueza cultural desde la comunidad.

A modo de conclusión...

El alcance de la secularización en las mujeres chilotas, se presenta como el elemento que permite comprender las inflexiones identitarias en ellas. Mayor alcance de la secularización en las sujetas, genera una disminución del ejercicio de la maternidad desde el paradigma de la maternidad intensiva, mientras que este modelo de maternidad será fácilmente identificable en mujeres que han sido menormente alcanzadas por la secularización.

Desde una perspectiva etaria, no se manifiestan importantes diferencias en el contenido de los relatos, sino que como hemos mencionado, es la secularización y su alcance lo que nos permite comprender los cambios, como el tener estudios técnicos y profesionales, o haber salido de la isla temporalmente para estudiar. En base a los factores mencionados, y otros que surgen como dimensiones coyunturales de los primeros, notamos diferentes disposiciones frente a la maternidad, las cuales son pensadas desde posiciones distintas en la estructura, en la que intervienen los años de estudios, procedencia de ambos padres, proximidad a

¹⁴ Una de las sujetas partícipes de este estudio se manifiesta abiertamente como atea.

la religión y capital cultural, entendiéndolo principalmente como el nivel sociocultural de la familia de procedencia.

Independientemente del grado de secularización, la maternidad como mandato, como el dispositivo del que las mujeres se construyen, continúa inamovible, siendo también la transmisión de la cultura una importante responsabilidad de la mujer, al ser ella quien asume inequívocamente a las/os hijas/os.

¿Existe una maternidad chilota? Esta investigación se posiciona desde su contraparte, y es que comprendemos que la isla de Chiloé posee múltiples factores que la sitúan como un espacio interesante de estudiar, contando con una especificidad muy particular -la cual se pretendió abordar durante este trabajo- ; y que pese a su contexto y condiciones estructurales y coyunturales, no escapa al dispositivo de la maternidad. La maternidad hegemónica como mandato cultural logra traspasar distancias, contextos, disposiciones y posiciones, moldeando las subjetividades.

El empoderamiento de las sujetas, desde la fortaleza que les provee el soporte de la memoria histórica provisto por sus antecesoras, permite que sus maternidades sean vividas desde la fortaleza de la subsistencia y de la autonomía de sobrevivir y asumir a la familia, es decir de reconocer y visibilizar la memoria que ha sido invisibilizada (Jelin, 2002). Las relaciones de poder con el hombre entonces comienzan a modificarse, entendiendo que la subyugación de la mujer, se ha acatado buscando no alterar los roles socialmente establecidos, pareciera entonces que cada vez más, nos acercamos a un reflexividad de género individual y colectiva de las mujeres en la isla de Chiloé.

Y nuevamente preguntamos, ¿existe un tipo de maternidad chilota? Sí, decimos que si la hay, si bien hay elementos estructurales que son transversales al

comprender y pensar la maternidad, y ejercerla, las características del contexto hacen que esta maternidad cuente con un imaginario muy diferente al del resto del país, principalmente desde un enfoque coyuntural, es por esto, que damos cuenta de la importancia de re-construir desde los territorios desde un enfoque decolonial.

Las y los chilotes se piensan y construyen identidades, desde un entorno con la naturaleza y la tradición. El empoderamiento proviene entonces desde la confirmación de que la mujer realiza un trabajo manual a la par con el hombre, y si bien, quienes relataron para esta investigación eran mujeres urbanas, con trabajos formales, cuentan con el vivo recuerdo de sus antecesoras, quienes trabajaron la tierra, se dedicaron a la agricultura, artesanía, a mariscar y a la pesca al igual que un hombre, además de asumir la crianza de las/os hijas/os. Es así, como sostenemos que el empoderamiento femenino, cuenta con las condiciones materiales y subjetivas para despertar con fuerza y reconstruir las relaciones no desde el patriarcado, sino desde comprender a las y los habitantes de la comunidad, repensando las relaciones de poder, y por ende, las dinámicas de la sociedad. Creemos esto posible, porque reconocemos en el empoderamiento de las isleñas, la existencia de dos soportes que generan condiciones distintas al resto de las mujeres, que son la tradición y la memoria histórica, el agenciamiento femenino se hace sustantivo entonces, al resignificar desde la historia, recogiendo la memoria y la tradición como vehículos identitarios, que podrían entonces generar cambios estructurales.

Si bien, damos cuenta de las posibilidades al comprender los caminos ya vividos, seguimos observando que el mandato de la maternidad se posiciona -en la actualidad- como conformador de identidades femeniles. La mujer sigue pensándose desde la maternidad, sea esta practicada o no, es un elemento desde el que es obligada a posicionarse y a vivirlo. La sujeta sigue relacionándose con el mundo desde su rol tradicional, por lo que los cambios, no significan una renuncia, sino una extensión de su rol, una flexibilización de la esfera privada, ahora compatibilizada

con la esfera pública. Es así, como la participación masculina es siempre desde una invitación a ayudar, pero no a adoptar los roles femeniles, sino más bien a complementar. La maternidad sigue siendo una función de la mujer, por lo que mientras esta no sea desocupada, los avances en función de igualdad de oportunidades, se seguirán dando en una estructura patriarcal, donde las relaciones de poder están fuertemente delimitadas.

2. Por qué Chiloé, posibilidades y contribuciones.

Resulta importante estudiar Chiloé, debido a que existen en la actualidad pocos estudios sobre la isla desde una dimensión social, esto debido a que el modelo extractivista, o de acumulación por despojo, promovido en las últimas décadas en el país por los intereses empresariales, ha hecho que la atención de la isla, esté puesta sólo desde una perspectiva económica, al ser usado su territorio para la acuicultura, agricultura y pesca.

Reconocemos en el Archipiélago de Chiloé, especificidades que generan particulares subjetividades, por lo que estudiar la zona se hace necesario para comprender a una población que no comparte las mismas categorías de análisis que el resto del país. Abordar las diferencias y realizar estudios que den cuenta de las configuraciones sociales de la isla, pueden contribuir para que en un futuro se puedan aplicar correctamente políticas públicas a la población, y en particular las que se refieren al enfoque de género, que es el interés de este estudio.

Este trabajo se sitúa, en la inexistencia de estudios de las mujeres chilotas urbanas, desde un enfoque de género, que no es movilizado por buscar explicar las dinámicas laborales especialmente vinculadas a las labores de las salmoneras. Y es que en la actualidad, los escasos estudios sobre la mujer isleña son en función de contribuir a las dinámicas del modelo extractivista.

Al mantenerse vigente el tabú de la sexualidad, como hemos dejado demostrado al ser un tópico no alcanzado por la secularización; los estudios de esta temática son escasos, por lo que los silencios sólo contribuyen a que las violencias y abusos sexuales no sean atacados correctamente y por el contrario se perpetúen. De este modo, es tarea pendiente de las políticas sociales, hacerse cargo de una problemática aún vigente, y cotidiano.

3. Sobre las dificultades y limitaciones

Dentro de las principales dificultades a la que esta investigación se enfrentó, fue desde un desafío metodológico, a la negación de las mujeres a hablar abiertamente sobre la sexualidad, esto por mantenerse como un fuerte tabú en la isla. En muchos casos resultaba más cómodo hablar desde la sexualidad ejemplificándola en una otra anónima.

Del mismo modo, comprendiendo el contexto conservador y tradicional de la isla, el estudio aborda las realidades desde la heterosexualidad obligatoria, por lo que damos cuenta de que si busca abordar la realidad de las mujeres y como estas se relacionan con el entorno, la visión no es global producto de las limitaciones propias del contexto, y es que una investigación que abarque otras realidades como las disidencias sexuales, requiere del despliegue de mayores recursos, tiempos y disposiciones.

Si bien esta investigación busca ocupar un espacio inexistente, al no haber estudios sistemáticos de esta naturaleza, esta misma condición implicó un desafío teórico, al encontrarse escasa bibliografía sobre la isla de Chiloé, desde una perspectiva historiográfica. En su mayoría, las publicaciones refieren a trabajos históricos descriptivos y con una importante presencia de un espíritu autobiográfico que dificulta la obtención de información fidedigna.

Reconocemos entonces, un importante campo investigativo en la isla, dónde los estudios con enfoque de género aún son prácticamente inexistentes. Así mismo, las resistencias y aparición de otras sexualidades presentan desafíos en las relaciones sociales que deben ser investigadas.

Bibliografía

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 249-264.
- Alarcón-Nivia, M. (2005). Algunas consideraciones antropológicas y religiosas alrededor de la menstruación. *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología*, 56(1), 35-45.
- Anderson, J., Belaunde, L. E., Bórquez, R., Castro Bernandini, M., Cuadros Falla, J., Cuvi Sánchez, M. Ruiz Bravo, P. (2011). *Mujer Rural: Cambios y persistencias en América Latina*. Lima: CEPES .
- Araujo, K., & Martuccelli, D. (2012). *Desafíos comunes. Retrato de la sociedad chilena y sus individuos. Tomo II*. Santiago: Lom.
- Archer, M. (2009). *Teoría Social Realista: El enfoque morfogénico*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Aylwin, N., & Solar, M. O. (2003). *Trabajo Social Familiar*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Badinter, E. (1981). *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona: Paidós.
- Basaglia, F. (1987). *Mujer, Locura y Sociedad*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Beauvoir, S. d. (2012). *El segundo sexo* (6a edición ed.). Buenos Aires: Debolsillo.
- Blazques-García, M. J. (2007). Ecología y Maternidad: Recuperando el paradigma Biológico Original.
- Botello, A., & Casado, R. (2015). Miedos y temores relacionados con la menstruación: estudio cualitativo desde la perspectiva de género. *Texto & Contexto Enfermagem*, 24(1), 13-21.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación Masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2002). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Braudel, F. (1993). *La Identidad de Francia III. Los hombres y las cosas*. Barcelona: Gedisa.
- Burin (1998). Género y familia: Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad. En Molina, M. E. (2006). Transformaciones Histórico Culturales del Concepto de Maternidad y sus Repercusiones en la Identidad de la Mujer. *Psyche*, 15(2), 93-103.
- Butler, J. (2006). Regulaciones de género. Traducción de Moisés Silva. *La ventana*, 7-35.

- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Cáceres, P. (2003). Análisis Cualitativo de Contenido: Una alternativa metodológica alcanzable. *psicoperspectivas*, II, 53-82.
- Cachón (1989). ¿Movilidad social o trayectorias de clase?. En Valles, M. S. (2007). *Técnicas Cualitativas de la Investigación Social*. Madrid: Síntesis.
- Canales, M. (2006). *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*. Santiago: Lom.
- Canales, M., & Peinado, A. (1998). Capítulo 11. Grupos de discusión. In J. M. Delgado, & J. Gutiérrez, *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (pp. 287-302). Madrid: Síntesis.
- Carneiro, S. (2001). *Ennegrecer el Feminismo*. Recuperado el 8 de diciembre de 2012, de Mujeres del Sur: <http://www.mujeresdelsur.org/portal/images/descargas/>
- Castillo, A. (2007). *Julieta Kirkwood. Políticas del nombre propio*. Santiago: Palinodia.
- CEPAL. (2012). *Construyendo autonomía. Compromisos e indicadores de género*. Santiago: Naciones Unidas.
- CEPAL. (2014). *El nuevo paradigma productivo y tecnológico. La necesidad de políticas para la autonomía económica de las mujeres*. (L. Scuro, & N. Bercovich, Edits.) Santiago: CEPAL.
- CEPAL (2010). ¿Qué Estado para qué igualdad? & CEPAL (2013). Estrategias TIC ante el cambio estructural en América Latina y el Caribe: balance y desafíos de renovación. En CEPAL. (2014). *El nuevo paradigma productivo y tecnológico. La necesidad de políticas para la autonomía económica de las mujeres*. (L. Scuro, & N. Bercovich, Edits.) Santiago: CEPAL.
- ComunidadMujer. (2016). *Informe GET, Género, Educación y Trabajo: la brecha persistente. Primer estudio sobre la desigualdad de género en el ciclo de vida. Una revisión de los últimos 25 años*. Santiago.
- Cuevas Barberousse, T. (2009). Cuerpo, Feminidad y Consumo: El caso de jóvenes universitarias. *Ciencias Sociales, I-II*(123-124), 79-92.
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas n*(26), 92-101.
- De Barbieri, T. (1993). Sobre la categoría de género. Una introducción teórico metodológica. *Debates en sociología*, 2-19.
- De La Garza, E. (2001). Introducción. El papel del concepto de trabajo en la teoría social del siglo XX. En E. (. De La Garza, *Tratado Latinoamericano de Sociología del Trabajo* (págs. 15-35). México: Fondo de Cultura Económica.

- De Oliveira, O., & Ariza, M. (2000). Trabajo femenino en América Latina: Un recuento de los principales enfoques analíticos. En E. D. Garza, *Tratado Latinoamericano de Sociología del Trabajo* (págs. 644-663). México: Fondo de Cultura Económica.
- Dides, C., Benavente, C., Sáez, I., & Morán, J. (2011). *Estudio de opinión pública sobre aborto y derechos sexuales y reproductivos en Brasil, Chile, México y Nicaragua*. Santiago: FLACSO-Chile.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Feministas Tramando. (4 de mayo de 2010). *Latinoamérica y El Caribe: Pronunciamiento del Feminismo Comunitario en la Conferencia de los pueblos*. Recuperado el 21 de julio de 2015, de Observatorio Género y Equidad: <http://www.observatoriogeneroyliderazgo.cl/index.php/bloc-mainmenu-9/26-novedades/2684-latinoamca-y-el-caribe-pronunciamiento-del-feminismo-comunitario-en-la-conferencia-de-los-pueblo>
- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa* (2da edición ed.). Madrid: Morata.
- Foucault (1977). Historia de la sexualidad. En Lagarde, M. (2011). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Madrid: horas y HORAS
- Foucault, M. (1981). *Historia de la sexualidad. Volumen I, La voluntad del saber*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2000). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2011). Dits et Ecrits, 1954-1988. Tome III : 1976-1979. En G. Agamben, *¿Qué es un dispositivo?* (págs. 249-264).
- Friese, S. (2015). *ATLAS.ti Guía rápida*. Berlín.
- Fuller, N. (2001). Maternidad e identidad femenina: relato de sus desencuentros. In S. D. (comp.), *Adolescentes y juventud en América Latina* (pp. 225-242). Costa Rica: LUR.
- Fundación SOL y SERNAM. (2015). *Condicionantes de la Autonomía Económica de las Mujeres: Estudio Orientado a la Focalización Regional de los Programas del Área Mujer y Trabajo de Sernam*. Santiago: SERNAM.
- Galindo, H. (2002). *Chiloé. Tierra de todos*. Santiago: Conservador de Bienes Raíces de Santiago.
- Gálvez Toro, A. (2013 йил 10-septiembre). *Lectura crítica de un estudio cualitativo descriptivo*. From Index de Enfermería Digital: http://www.index-f.com/index-enfermeria/40-41revista/40-41_articulo_51-57.php
- Gargallo, F. (2013). *Feminismo desde Abya Yala*. Santiago: Quimantú.

- Gaviola, E., Jiles, X., Lopresti, L., & Rojas, C. (2007). *Queremos votar en las próximas elecciones*. Santiago: LOM.
- Gil, E. (2002). ¿Por qué le llaman género cuando quieren decir sexo?: Una aproximación a la teoría de la performatividad de Judith Butler. *Athenea Digital*(002), 30-41.
- Giménez, G. (2 de enero de 1995). Modernización, cultura e identidad social. *Espiral*, 1(2), 35-55.
- Gómez, G. (Julio-Septiembre de 2008). Las mujeres en los estudios de estratificación social: una mirada desde la encuesta permanente de hogares. *Papeles de Población*, 14(57), 153-167.
- Gómez, M. (2006). *Introducción a la metodología de la investigación científica*. Córdoba: Brujas.
- González Río, M. J. (1997). *Metodología de la investigación social. Técnicas de recolección de datos*. España: Aguaclara.
- Gutiérrez del Álamo, F. C. (2010). *Análisis sociológico del sistema de discursos*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Guzmán, A. (2015). Feminismo Comunitario-Bolivia. Un feminismo útil para la lucha de los pueblos. *Revista con la A*(38), 1-3.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra Universitat de Valencia Instituto de la Mujer.
- Hernández, R. (2008). De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo. En R. Hernández, & L. Suárez, *Descolonizando el feminismo* (págs. 68-111). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Hernández, R. (2014). Diálogos Sur-Sur: Una Lectura Latinoamericana de los Feminismos Poscoloniales. En K. Bidaseca, A. De Oto, J. Obarrio, M. Sierra, & (COMPS.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur* (págs. 195-224). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Hernández, R., Fernández, C., & Baptista, P. (2006). *Metodología de investigación*. México: McGraw-Hill.
- Herrera, C. (2010). *La Construcción Sociocultural del amor romántico*. Madrid: Fundamentos.
- INE. (2006). *Fecundidad en Chile. Situación reciente*. Santiago de Chile: Instituto Nacional de Estadísticas.
- INE. (2015). *Mujeres en Chile y mercado del trabajo: Participación laboral femenina y brechas salariales*. Santiago: INE.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo veintiuno editores.

- Jiménez, M. Á., & Rico, A. M. (s/f). *Lo relatos de vida como método de investigación intercultural. Facultad de Educación y Humanidades de Melilla. Universidad de Granada.*
- Kaufmann, J.-C. (2011). *Cuerpos de mujeres, miradas de hombres.* Santiago: Lom.
- Kirkwood, J. (2010). *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos.* Santiago: Lom.
- Klein, V. (1958). *El carácter femenino.* Buenos Aires: Paidós.
- Labarca, A. (1939). *Historia de la Enseñanza en Chile.* Santiago: Universidad de Chile.
- Labarca, A. (s/f). *Desarrollo de Chile en la primera mitad del siglo XX.* Santiago: Universidad de Chile.
- Lacquer, T. (1994). *La construcción del sexo cuerpo y género desde los griegos hasta Freud.* Madrid: Cátedra.
- Lagarde, M. (2011). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas.* Madrid: horas y HORAS.
- Lamas (1986). Feminismo y Maternidad. En Pozzio, M. (2011). *Madres, mujeres y amantes: usos y sentidos de género en la gestión cotidiana de la política de salud.* Buenos Aires: Antropafagia.
- Lamas, M. (1999). Género: los conflictos y desafíos del nuevo paradigma. *El siglo de las mujeres*(28), 1-9.
- Lausic, S. (2005 йил 2013-agosto). *Migraciones del archipiélago de la isla grande de Chiloé hacia la Patagonia (Chile-Argentina) y participación en el sindicalismo obrero.* From http://www.archivochile.com/Historia_de_Chile/otros_artic/HCHotros
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo.* Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lipovetsky, G. (1999). *La tercera mujer. Permanencia y revolución de lo femenino.* Barcelona: Anagrama.
- Macé, J. C., Bornschlegl, T., & Paulson, S. (2010). *Dinámicas de Sistemas de Género en Chiloé Central, o la Cuadratura de los Ciclos. Documento de Trabajo N° 63. Programa Dinámicas Territoriales Rurales.* Santiago: Rimisp.
- MacKinnon, C. (2014). *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho.* Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Martínez, A. (2004). La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas. *Papers*, 127-152.
- Martucelli, D. (2007). *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo.* Santiago: LOM.

- Massó Guijarro, E. (2013). Lactancia materna y revolución, o la teta como insumisión biocultural: calostro, cuerpo y cuidado. *DILEMATA*(11), 169-206.
- Mattelart, A., & Mattelart, M. (1968). *La Mujer Chilena en una Nueva Sociedad. Un estudio exploratorio acerca de la situación e imagen de la mujer en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- Max-Neef, M. (1994). *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Montevideo: Nordan-Editorial e Icaria.
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinoza Miñoso, *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (págs. 19 - 35). Buenos Aires: La Frontera.
- Miles Chile. (3 de enero de 2015). *Aborto en Chile*. Recuperado el 3 de enero de 2015, de Miles por los derechos sexuales y reproductivos: <http://mileschile.cl/>
- Molina, M. E. (2006). Transformaciones Histórico Culturales del Concepto de Maternidad y sus Repercusiones en la Identidad de la Mujer. *Psykhe*, 15(2), 93-103.
- Moller, E. R. (2013). *Género y Ruralidad 1. Testimonios de vida de mujeres rurales de Chiloé*. Chiloé, Chile.
- Montecino, S. (2001). *Madres y Huachos. Categorías del mestizaje chileno*. Santiago de Chile: Sudamericana.
- Montiel, D., & Torres, N. (2010). *Profesores Normalistas de Chiloé. Maestros legendarios de la educación*. Castro-Chiloé: Dimar Ediciones.
- Montiel, F. (2010). *Chiloé. Historia de Viajeros*. Castro: Fondo de la Cultura de la Ilustre Municipalidad de Castro.
- Montilva, M. (2008). Postergación de la maternidad de mujeres profesionales jóvenes en dos metrópolis latinoamericanas. *Utopía y Praxis Latinoamericana*(41), 69-79.
- Muñoz Correa, J. G. (1987). *La Universidad de Santiago de Chile: Sobre sus orígenes y Desarrollo Histórico*. Santiago: Salesianos.
- Olavarría, J., & Molina, R. (2012). Embarazos en adolescentes, vulnerabilidades y políticas públicas. *Polis*, 11(31), 411-433.
- Palomar, C. (2005). Maternidad: Historia y Cultura. *La ventana*(22), 35-67.
- Paredes, J. (2010). *Hilando Fino*. La Paz: DED.
- Paredes, J., & Guzmán, A. (2014). *El Tejido de la Rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?. Bases para la despatriarcalización*. La Paz: Mujeres Creando Comunidad.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. México D.F: Anthropos.

- Pérez Serrano, G. (2001). *Investigación cualitativa* (3ra edición ed.). Madrid: La Muralla.
- Pérez, G. (1994) Investigación cualitativa. Retos e interrogantes. En Cáceres, P. (2003). *Análisis Cualitativo de Contenido: Una alternativa metodológica alcanzable. psicoperspectivas* , II, 53-82.
- PNUD. (2011). *Desarrollo humano en Chile. Género: los desafíos de la igualdad*. Santiago: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Portolés, A. O. (2004). Feminismo postcolonial: La crítica al eurocentrismo occidental. *Cuaderno de trabajo n° 6*, 1-28.
- Pujadas, J. (2000). El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de Antropología Social*(9), 127-158.
- Pujadas (1992). El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales. En Jiménez, M. Á., & Rico, A. M. (s/f). *Lo relatos de vida como método de investigación intercultural. Facultad de Educación y Humanidades de Melilla. Universidad de Granada*.
- Pujal, M. (1993). Mujer, relaciones de género y discurso. *Aprendizaje, Revista de Psicología Social*, 201-215.
- Quevedo, M. (2007). *... y las manos entretrejen avemarías...* Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Artes.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (págs. 201-246). Buenos Aires: CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Real Academia Española. (5 de Diciembre de 2014). *Diccionario de la lengua española*. (22º). Madrid, España.
- Rich, A. (1986). *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Madrid: Cátedra.
- Rubin, G. (1986). Tráfico de mujeres: notas para una economía política del sexo. *Nueva Antropología*, VIII(30).
- Salazar, G. (2006). *Ser niño "huacho" en la historia de Chile (siglo XXI)*. Santiago: Lom.
- Santa Cruz, J. (2001). *El Proceso de Proletarización de la Fuerza de Trabajo en Quinchao. Un fenómeno de coexistencia urbano-moderna y rural-arcaica. Memoria de grado para optar al título de Sociólogo*. Universidad de Concepción, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Sociología.
- Saucedo González, I. (2004). Cuerpo, identidad y subjetividad de los sujetos sexuados en la modernidad: ¿sujeto sujetado, melancólico o ético? En M. Arriagada Flórez, R. Browne Sartori, J. Estévez Saa, & V. Silva Echeto, *Sin carne: Representaciones y simulacros del cuerpo femenino. Tecnología*,

Comunicación y Poder (págs. 337-351). Sevilla: Arcibel Editores y Grupo de Investigación Escritoras y Escrituras.

- Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.
- Schwarz, P. (2008). Viejas asechanzas de la maternidad en nuevos escenarios. Un estudio en mujeres jóvenes de clase media de la ciudad de Buenos Aires. *Mora (B. Aires)*, 101-113.
- Segato, L. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Senado. (5 de Diciembre de 2014). *La educación en el siglo XIX a través de las Leyes Emblemáticas*. Obtenido de República de Chile, Senado: http://www.senado.cl/la-educacion-en-el-siglo-xix-a-traves-de-las-leyes-emblematicas/prontus_senado/2014-12-02/162845.html#vtxt_cuerpo_T0
- Simmel, G. (1934). *Cultura Femenina y otros ensayos*. Madrid: Revista de Occidente.
- Sociedad de Fomento Fabril. (1888). Escuela de Artes i Oficios para Mujeres. *Boletín Sociedad de la Sociedad de Fomento Fabril, V*, 43-44.
- Solé, C., & Parella, S. (2004). <<Nuevas>> expresiones de la maternidad. Las madres con carreras profesionales <<exitosas>>. *Revista Española de Sociología*(4), 67-92.
- Sossa Rojas, A. (2011). Análisis desde Michel Foucault referentes al cuerpo, la belleza física y el consumo. *Polis*(28), 1-16.
- Szot, J. (2002). Reseña de la salud pública materno-infanti chilena durante los últimos 40 años: 1960-2000. N° 67. *Revista chilena obstetricia y ginecología*, 129-135.
- Valcárcel, A. (2001). *La memoria colectiva y los restos del feminismo*. Santiago: CEPAL.
- Valles, M. S. (2007). *Técnicas Cualitativas de la Investigación Social*. Madrid: Síntesis.
- Vallin, J. (1994). *La Demografía*. Santiago: CELADE.
- Venegas , M. (2004). Cuerpo, estética y poder. ¿La conjunción del simbolismo al servicio de la sumisión? En M. Arriagada Flórez, R. Browne Sartori, J. M. Estévez Sáa, & V. Silva Echeto, *Sin carne: Representaciones y simulacros del cuerpo femenino* (págs. 227-245). Sevilla: Arcibel Editores y Grupo de Investigación Escritoras y Escrituras.
- Vivanco, M. (2006). Diseño de muestras en investigación social. en M. Canales, *Metodología de investigación social. Introducción a los oficios* (pp. 141-167). Santiago: Lom.

- Viveros, E. (2010). Roles, patriarcado y dinámica interna familiar. Reflexiones útiles para Latinoamérica. *Revista virtual Universidad Católica del Norte*(31), 388-406.
- Wallerstein, I. (2007). *Geopolítica y Geocultura*. Barcelona: Kairós.
- Welti, C. (. (1997). *Demografía I*. México: CELADE – IISUNAM. .
- Winocur, M. (2012). El mandato cultural de la maternidad. El cuerpo y el deseo frente a la imposibilidad de embarazarse. En I. Bresa, *Reproducción asistida* (págs. 45-60). México D.F: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Yannoulas, S. (2005). *Perspectivas de género y políticas de formación e inserción laboral en América Latina*. Buenos Aires: redEtis.
- Yáñez, S. (2004). La flexibilidad laboral como nuevo eje de la producción y la reproducción. En R. Todaro, & S. Yáñez, *El Trabajo se transforma. Relaciones de producción y relaciones de género* (págs. 35-73). Santiago: Centro de Estudios de la Mujer.