El cuerpo ausente*

Andrea Rodó

con la colaboración de Paulina Saball

El conocimiento y experiencia que los seres humanos tienen de su cuerpo es una realidad compleja, determinada tanto por factores biológicos y psíquicos, como por el contexto histórico y social.

Esta investigación ha estado centrada en la percepción, imagen y experiencia que las mujeres del sector popular urbano tienen de su cuerpo. Para ello se ha utilizado la teoría de las representaciones sociales que, a nuestro juicio, constituye un instrumento pertinente al objetivo propuesto.

I. El concepto de representación social

Representación social es un concepto propio de la psicología social, utilizado para referirse al tipo de conocimiento que podemos llamar "sentido común", por definición espontáneo y práctico. Este conocimiento —que cohabita con otros en un mismo grupo o individuo— se forma en la "tierra de nadie" existente en la intersección entre lo social y lo individual. Reproduce/refleja un estímulo externo, pero a la vez interviene sobre la realidad, la recrea, la carga de un determinado sentido.¹

Existe el acuerdo de asignar a Durkheim la paternidad de la noción de representación social.² Sin embargo, él le otorga un significado demasiado amplio, lo que le resta valor operativo. Por lo tanto —y sin romper con la noción durkheimiana— han sido formuladas cinco proposiciones que permiten precisar el concepto y utilizarlo

*Este artículo fue publicado en *Proposiciones* 13, vol. 13, año 7, Ediciones SUR, Santiago, Chile, enero-abril 1987. Reproducimos sólo una parte de él.

¹Cfr. Moscovici, 1961.

²E. Durkheim, 1898.

como instrumento para el análisis y la comprensión de fenómenos sociales:³

i) una representación es siempre la representación de una cosa. Es a través de este aspecto que se vuelve operativo el concepto de representación social, pues es en cuanto signo que podemos referirlo a un objetivo valorizado socialmente, y así utilizarlo para analizar la relación entre el individuo y lo social.

ii) la representación es siempre el eco de un grupo social. "El mapa de las relaciones y de los intereses sociales, es legible [...] a través de las imágenes, las informaciones y los lenguajes". Una representación social informa acerca de un grupo, a la vez que lo constituye.

iii) una representación es una reconstrucción mental de lo real: fabrica lo que llega del exterior, lo reproduce reencadenando su estructura, remodela sus elementos, reconstruye lo dado según valores, nociones y reglas preexistentes. La representación social determina los comportamientos y la comunicación entre los individuos, porque a la vez refleja la naturaleza de los estímulos que nos rodean y define el contenido de las respuestas que les damos.

iv) la representación social tiene un estatus propio. Es una modalidad de conocimiento particular, no una forma de pensamiento arcaica. Todo conocimiento científico, creencia, revelación, descubrimiento, etc. que entra en el "laboratorio de la sociedad", emerge con el estatus de representación social.

v) la representación social es un todo coherente y estilizado, que sirve a la integración social de los grupos e individuos

[...] es un cuerpo organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física, se insertan en un grupo o en una relación de intercambio, liberan los poderes de la imaginación.

Junto con las representaciones sociales, existen otros mecanismos de conocimiento con los que suelen confundirse; entre ellos, el mito, la opinión, las actitudes y las imágenes.

El mito constituye, en rigor, la ciencia y filosofía que gobierna la totalidad de las dimensiones de la vida en las sociedades llamadas primitivas; es una forma no perfectible, que se transmite como un cuerpo inmutable de conocimientos. Las representaciones sociales, en cambio,

³Moscovici (1984), *passim*. Todas las expresiones encomilladas de esta sección, son citas textuales de su obra.

constituyen una modalidad cognoscitiva caracterizada por su permeabilidad a los estímulos de la modernidad; ellas cambian, desaparecen, generan conocimientos, obedeciendo al desarrollo de la ciencia y a las modificaciones en el saber acumulado de la sociedad.

Del mismo modo, podemos afirmar que la representación social no equivale a la noción psicológica de opinión. Esta última es el resultado de la adhesión a una fórmula socialmente valorada, o bien de una toma de posición frente a un problema específico y controvertido. Se trata de una reacción individual frente a un dato externo relacionado directamente con un comportamiento también de tipo individual. La representación social, por el contrario, resulta de una zona donde se confunden lo individual y lo social, lo subjetivo y lo objetivo, lo interior y lo exterior. No obedece a la presencia de un problema preciso o de un reclamo de adhesión, sino a procesos largos y lentos de conocimiento social.

De otra parte, una representación social tampoco equivale a una actitud. Esta es una respuesta que antecede (y está ligada) a un comportamiento singular, a una acción; la representación social es un fenómeno más vasto, que establece un cuadro general de acciones y comportamientos; opinión y actitud son reflejos parciales de una representación social en el plano individual.

La representación social no es, por último, una imagen. Esta es concebida como reflejo interno de una realidad externa, reproducción pasiva de un dato inmediato. Pero la representación social parte de otras premisas; en ella no hay ruptura entre el universo exterior y el del individuo o grupo, sino que sujeto y objeto se superponen en un campo común, sin distinciones tajantes entre uno y otro. La actividad representativa crea objetos, situaciones; combina imágenes de maneras siempre nuevas y sorprendentes.

Así delimitada, es posible definir la representación social como una forma de conocimiento social que cohabita con otras formas de conocimiento en las sociedades modernas; en particular, es una manera socialmente elaborada y compartida de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana. Es una modalidad de conocimiento eminentemente espontánea, ingenua; un conocimiento del sentido común, práctico, natural. Se constituye principalmente a partir de nuestra experiencia, pero también de las informaciones, saberes, modelos de pensamiento que recibimos, transmitidos por la tradición, la educación, la comunicación social. Es un tipo de conocimiento que se sitúa en superposición de lo psi-

cológico y de lo social, cuya función es fijar la posición de los individuos y grupos respecto a los objetos, situaciones, acontecimientos y comunicaciones que le conciernen.

La estructura de la representación se reduce a dos aspectos: el aspecto imaginante, figurativo, que refleja y reproduce la realidad social; y el aspecto significante, simbólico, que otorga un sentido a la realidad, que la trasforma. La representación social se localiza, entonces, en la superposición de:

la imagen	el símbolo
la reproducción	la producción
el reflejo	la creación
la dependencia	la autonomía

y, en un plano diferente,

el individuo	la sociedad
la psicología	la sociología

Moscovici distingue tres dimensiones en una representación: la actitud, la información y el campo de representación.

La actitud es la dimensión más evidente y distinguible en la representación social. Como se dijo, es una estructura particular de orientación en la conducta del individuo, cuya función es regular y dinamizar su acción. Es una suerte de toma de posición que antecede y sobredetermina las demás dimensiones de la representación social; es genéticamente primera.

La información concierne a la organización de los conocimientos que tiene un individuo o grupo sobre un objeto o situación social determinada. Se puede distinguir, por una parte, la cantidad de información que se posee; por otra, su calidad, en especial su carácter más o menos estereotipado o prejuiciado, el cual revela la presencia de la actitud en la información.

El campo de representación define el dominio de una representación social, esto es, el conjunto de actitudes, opiniones, imágenes, etc., presentes en una misma representación social.

Las tres dimensiones de la representación social permiten dar cuenta de su contenido y de su sentido; su análisis permite establecer el grado de organización de una representación social y su diversidad o consistencia.

El cuerpo como representación social

El cuerpo es una realidad a la vez social y subjetiva. "Es un producto social, y un productor de sentido."⁴ El cuerpo es en primer término un objeto social. Su definición y uso son aprendidos y regulados socialmente; prescriben respecto al cuerpo las instituciones de control (médicas, educacionales, de recreación), la tradición, las costumbres y los hábitos relacionados con la higiene, la sexualidad, y la alimentación, etc. El cuerpo posee de esta forma un estatus objetivo: es un producto dotado de sentido, un instrumento simbólico, una suerte de construcción biológica de la realidad hecha por las sociedades. Las prácticas, las regulaciones y conocimientos relacionados con él son muchas veces instancias donde uno puede leer visiones del hombre y del mundo, expresiones de una creencia socialmente fabricada, de un orden simbólico y de una identidad de un grupo.⁵

Pero el cuerpo es además, y sobre todo, un objeto privado, vale decir, objeto de una experiencia directa y personal a nivel de la vivencia y de la práctica, producto de una historia singular, fuente de sensaciones, de mensajes cuya particularidad es a menudo incomunicable.⁶ El cuerpo posee un estatus subjetivo irreductible, que determina todas las modificaciones de los significados y contenidos adquiridos socialmente.

El lenguaje del cuerpo es revelador. En él se inscribe la historia personal y social de cada individuo; en el caso de la mujer, es expresivo del enorme peso de las normas, valores y estereotipos referidos a su condición genérica, que la atan a culpas, a miedos, y le niegan gran parte de las posibilidades de autonomía y placer. Y en el caso de la mujer popular, el carácter social del cuerpo resulta más evidente aún, por la enorme permeabilidad e indefensión de ese sector frente a las instituciones socializadoras (médicas, educativas, religiosas y medios de comunicación).

Como objeto privado, por otra parte, el cuerpo es la fuente principal de vivencias personales directas (enfermedad, dolor, violencia, sexualidad y trabajo). En este grupo, el cuerpo hace patente la posición de subordinación de la mujer dentro de un orden patriarcal, y la especificidad de la condición popular.

⁴D. Jodelet, 1984.

⁵D. Jodelet, 1983.

⁶*Ibid.*

La doble dimensión del cuerpo —público y privado, objetivo y subjetivo— es lo que da interés a su estudio desde el punto de vista de las representaciones sociales. El cuerpo nos permite descubrir la profundidad de lo social en lo individual: “El cuerpo se vuelve entonces un objeto a propósito del cual se manifiesta muy profundamente la particularidad y la identidad personal y la interiorización de lo social a nivel mental y experiencial”.⁷ La perspectiva de la representación social permite analizar la dinámica entre lo público y lo privado en la aprehensión del cuerpo por sujetos definidos por su pertenencia a un grupo.

II. La mujer popular urbana

Esta investigación se apoya en varios años de trabajo directo con mujeres de sectores populares urbanos. Hemos asumido esa experiencia como investigación exploratoria, la cual nos ha permitido organizar las hipótesis de trabajo y acumular un sinnúmero de observaciones empíricas significativas.

La vida en la población se organiza en torno a las actividades reproductivas más básicas: alimentación, vivienda, salud, educación. La mujer pobladora es quien sostiene la red de relaciones construidas alrededor de esa actividad; inserta en el ámbito privado, ella hace suyas y administra las dimensiones cotidianas que reproducen el orden social.

Con todo, es necesario reconocer la heterogeneidad del universo llamado, “mujeres pobladoras”. Las diferencias, pensamos, tienen relación con condiciones socioeconómicas, formas de inserción laboral, escolaridad, rasgos culturales, etcétera.

Con fines estrictamente descriptivos, distinguiremos dos segmentos o tipos de mujeres, que se hicieron presentes con nitidez en nuestra experiencia de trabajo.⁸ Uno de ellos es el que caracteriza a las mujeres más pobres y marginales; lo llamaremos, para efectos de esta investigación, Tipo A. Corresponde a aquellas mujeres que presentan extremos niveles de privación e inestabilidad: ingresos mínimos y ocasionales, trabajos normalmente irregulares; viviendas precarias, la mayoría de las veces ubicadas en campamentos o en poblaciones originadas por erradicaciones recientes. Su vinculación con el mundo público

⁷D. Jodelet, 1984

⁸Andrea Rodó y Paulina Saball, 1983; y Andrea Rodó, 1985.

está dominada principalmente por una demanda de subsistencia, su oposición está constituida por los ricos; su identidad, por la pobreza, asumida como una condición netamente individual.

En este segmento están presentes comportamientos violentos y competitivos; la mendicidad, la prostitución y la delincuencia son conductas límites bastante difundidas y con fronteras a veces difusas respecto de la vida cotidiana. El grupo familiar es corrientemente inestable, las uniones son provisorias, el proyecto de familia se desdibuja en los esfuerzos por la subsistencia; se vive al día, sobre la base de un contrato de cooperación mutua. La distribución de roles no es la habitual; el rol de proveedor no es aquí exclusivo del hombre, ya que la mujer usualmente también trabaja, ya sea en forma intermitente o como jefa de hogar. Ella es clave en la manutención de la sobrevivencia familiar, y exige de su pareja aportes económicos concretos.

Es característica también la escasa incorporación de este tipo de mujeres en organizaciones solidarias y culturales; su participación es normalmente coyuntural, tras un beneficio individual inmediato. Con todo, constituyen el principal objeto de los programas estatales dirigidos a los sectores de "extrema pobreza", como también de los programas solidarios de apoyo a la subsistencia.

El otro grupo de mujeres que se distingue, al que llamaremos Tipo B, es aquel que se caracteriza por formar parte de un universo más estable, identificado con la "cultura obrera" que se expresa con claridad en el culto al trabajo asalariado, a la movilidad social, al progreso.⁹ En general, constituyen grupos familiares estables y uniones más definitivas que las del grupo anterior, a través del matrimonio legal. El hombre es el jefe de hogar y tiene asignado el rol — aunque sea virtual — de proveedor, lo que le otorga una posición privilegiada. La mujer, por el contrario, es por excelencia dueña de casa.

En este grupo, las mujeres tienen una formación religiosa importante. El peso de la religión refuerza su observancia estricta de las normas sociales tradicionales acerca de la familia y la distribución de roles. Muestran comportamientos de tipo comunitario orientados a la subsistencia, la solidaridad o la reivindicación; sobre ellas, de hecho, se estruc-

⁹Esta identificación es más simbólica que real, en la medida en que la pertenencia a la clase obrera no se deriva hoy, en el caso de muchas familias, de la inserción laboral en el sector industrial, sino de la adscripción a un patrón cultural recibido de una experiencia histórica anterior.

tura la red de organizaciones sociales del mundo poblacional, ligadas en su mayor parte a las parroquias locales.

La incorporación al trabajo de este tipo de mujeres no significa un quiebre con su rol reproductivo. Su inserción laboral es reciente y motivada exclusivamente por la cesantía del hombre y/o la reducción de los ingresos familiares. El trabajo es vivido como una situación transitoria, producto de la emergencia.

Los dos anteriores tipos de mujeres, descritos a partir de la observación empírica, dan cuenta de uno de nuestros supuestos en este estudio: el carácter heterogéneo del universo popular, en los planos tanto económico como cultural, el cual deberá coincidir con distintas representaciones de su cuerpo.

Nuestro propósito apunta entonces a conocer las representaciones que las mujeres del Segmento A y del Segmento B configuran de sus cuerpos; sin detrimento, por cierto, de conocer la representación común que recorre y atraviesa las diferencias señaladas.

En suma, es posible relevar —a partir del análisis— los siguientes tipos de representaciones sociales del cuerpo: uno que es expresivo de las mujeres más pobres y con una vida marcada por la provisoriedad; y el otro, de las mujeres de condiciones económicas y sociales menos precarias, y con un estilo de vida más estructurado y estable. Ambos tipos dan cuenta de representaciones diferentes que se inclinan tendencialmente: trabajo, sexo y violencia de una parte; y trabajo, limpieza y servicio, de la otra. La juventud incorpora en ambos tipos representaciones donde la sexualidad, seducción y estética están con más frecuencia presentes.

Según lo anterior, se puede graficar la existencia de cuatro tipos de mujeres en el sector popular:

EDAD	GRUPO A (campamentos)	GRUPO B (población)
20-29 años	lúdica	romántica
30 y más años	trabajadora	asceta

III. El cuerpo ausente

Las representaciones sociales del cuerpo y la sexualidad

Más allá de los cambiantes roles sociales que las diferentes épocas y culturas puedan asignarle, en lo más profundo de sí misma, la mujer posee una *identidad y una misión propias*. Cada mujer, en efecto, ha sido creada por Dios para reflejar y realizar algo de aquel misterioso y particular designio suyo, cuyo símbolo originario fue *Eva*, destinada —según la Biblia— a ser *compañera y ayuda* para Adán y “*madre*” de todos los vivientes.

Pero, habiendo frustrado *Eva*, por su pecado, el plan de Dios para con la mujer, éste sólo alcanzó su plena encarnación y cumplimiento en *María*, la mujer inmaculada. [. . .] Toda mujer está colocada ante la alternativa de decidir, libremente, si prefiere ser *Eva* o *María*. Es decir, si se rebela contra la vocación que Dios le ha dado, o si se esfuerza por vivirla tal como resplandece en *María* [. . .] La primera característica del amor de la mujer, según la Biblia, es su capacidad de *acompañar* a los demás, evitando que se sientan solos. [. . .] También se expresa en “ayuda” eficaz, en una servicialidad incansable y abnegada, sin límites ni horarios, capaz de cualquier sacrificio por quienes ama. [. . .] Dios ha querido, por lo tanto, dotar a la mujer de un *poder de amor eminentemente personal*, que se expresa, además, como *poder de servicio y poder de vida*. [. . .] Ciertamente la *maternidad* es la relación donde ustedes expresan al máximo su capacidad femenina de entregar *amor, servicio y vida*.¹⁰

Los conocimientos, percepciones, creencias, opiniones, imágenes, vivencias y valores que las mujeres entrevistadas poseen respecto de su cuerpo, reproducen el modelo de mujer que la tradición judeocristiana ofrece. Esta representación de la mujer como una imagen de dos caras —*Eva* y *María*, potencial generadora del mal o del bien— está presente en diversas culturas, y es reconstituida por cada grupo social a partir de sus particulares condiciones materiales e ideológicas.

La representación social del cuerpo y sexualidad de la mujer popular reelabora el modelo de la doble imagen femenina, traduciéndolo en la disociación entre cuerpo e identidad. Esta disociación se apoya, en este caso, en el uso del cuerpo como único instrumento de supervivencia en las hostiles condiciones de la pobreza, y en la idealización de la maternidad, sola posibilidad de rescatar el ser mujer como un valor digno de constituir identidad.

La maternidad es el sustrato material básico de la identidad femenina; sin embargo, ese potencial creador se neutraliza al volcarse en una maternidad idealizada, que bloquea la posibilidad de ser sujeto mate-

¹⁰Juan Fco. Fresno, Arzobispo de Santiago, *María, Mujer de Esperanza*, 15 de agosto de 1984. Subrayado en el original.

rial de creación en otros ámbitos de la vida personal y social. Como dice Adrienne Rich (1976):

El cuerpo de la mujer con sus posibilidades de gestar y portar vida, ha sido a través de la historia un campo de contradicciones: lugar de poder y vulnerabilidad, figura sobrenatural y encarnación del mal; lo que hace de las mujeres seres imposibilitados del acto colectivo de formular una cultura.

Las representaciones sociales de las mujeres urbanas populares referidas a su cuerpo y sexualidad están construidas centralmente en torno a la noción de instrumentalidad: el cuerpo es instrumento para el trabajo y para el sexo; en ellos se usa, en ellos se ve consumado.

Al representarse su cuerpo como "instrumento", las mujeres lo escinden de la percepción de su propia identidad; ésta, por lo tanto, requiere de otro sustento, el que las mujeres encuentran en la maternidad, el único espacio en que ellas son de alguna manera protagonistas, el único ámbito de creación en que son valorizadas.

En esta representación, cuerpo y maternidad no conforman una síntesis. Lo habitual es la tensión entre ellos, que se haría insoportable en la vida cotidiana de las mujeres si no buscaran medios para aminorarla. Para ello utilizan signos visibles y avalados culturalmente: la limpieza, el embarazo, la maternización de la sexualidad y los hijos. Estos se constituyen así como "puentes" que salvan la brecha existente entre la experiencia inmediata que las mujeres tienen con su cuerpo y su identidad idealizada.

Entre los "puentes" mencionados, quizás la limpieza es el que se asocia a una más amplia gama de experiencias; es un concepto usado recurrentemente por las mujeres, tanto en relación con las funciones corporales y las percepciones de su cuerpo, como con atributos éticos y sociales. La limpieza permite borrar las huellas de suciedad que dejan el trabajo y el sexo, y así acercarse a la "pureza" del "ser mujer" ideal, y a la "decencia" que permite ganar el reconocimiento social.

El embarazo es representado por las mujeres como un estado fuera de lo ordinario, en el cual ellas y la sociedad reconocen la máxima proximidad del cuerpo femenino con el ideal construido y su máxima distancia con la instrumentalización en el trabajo y el sexo. Es por fin la síntesis entre experiencia e identidad, y la materialización de la capacidad creadora. Es el único estado en que el cuerpo está libre de toda impureza, lo que simbólicamente queda de manifiesto por la suspensión de la menstruación.

El embarazo no es la única situación en que el cuerpo-sexo se purifica y redime: las mujeres decantan su sexualidad en un proceso en que se la transforma en servicio y entrega.

Congruente con las representaciones del cuerpo, la sexualidad aparece en las referencias espontáneas de las mujeres como un acto mecánico desvinculado de su intimidad; salvo excepciones, escamotean toda alusión al erotismo. No aparece el sexo como algo inherente a ellas, sino como una función que les toca cumplir. En cierto sentido, niegan su sexualidad: ésta es traspasada a un ámbito extracorporal, en el cual las mujeres entregan su cuerpo para la satisfacción del hombre. En este acto maternizan su sexualidad, lo que les permite a la vez desculpabilizarla, compensar su frustración erótica en caso de que ésta exista, y aminorar la distancia entre esa experiencia corporal y la identidad maternal.

Finalmente, lo que establece un puente permanente entre la experiencia cotidiana de la mujer y su condición ideal, son los hijos. En las representaciones vigentes en nuestra cultura, los hijos han sido “paridos con dolor”, signo que evoca el sacrificio redentor de toda culpa y la grandeza de la mujer, capaz de crear vida en el sufrimiento. Esta capacidad de entrega por los hijos, a la que constantemente aluden las mujeres, se prolonga en el trabajo, el cual es asumido por las mujeres populares principalmente como una actividad orientada a resguardar el bienestar familiar, especialmente el de la prole. En definitiva —no obstante el peso que significa la crianza— la existencia de los hijos asegura, a través de la vida de las mujeres, su proximidad objetiva a la condición maternal.

Todos estos puentes ayudan a sostener la imagen de sí mismas que las mujeres constituyen; sin embargo, ellos sólo enmascaran la disociación entre cuerpo e identidad, ya que nuevamente proponen, como signo de lo femenino, un ser ideal: con poder de vida, limpio, puro y sacrificado.

Es posible que las mujeres no pudieran sostener la contradicción entre “cuerpo oprimido” y “alma maternal” fuera de una cultura cristiana; es la imagen de la Virgen que, sin intervención sexual alguna, realizó su función maternal: su cuerpo fue sólo un medio ocupado por Dios para traer su Hijo a la tierra. La Virgen es el paradigma de la disociación entre cuerpo y maternidad al que pueden recurrir las mujeres como imagen y modelo.

En el caso de las mujeres populares, quizás lo que con más fuerza impide toda transformación de ese patrón, son sus condiciones de vida. La pobreza significa hacinamiento, mala alimentación, exceso de trabajo, envejecimiento prematuro, deficiente atención médica, ausencia de posibilidades de recreación y manutención física, falta de información. En este contexto, el cuerpo difícilmente puede ser objeto presente, digno de respeto y valoración, y fuente de realizaciones y gratificaciones personales. Cuerpo y sexualidad deberían ser recuperados como fuente de conocimiento, placer, desarrollo, relación con una misma y las demás, otorgándoles así un valor más allá de lo puramente instrumental y quebrando con la representación violenta y sacrificial que hoy aparece como dominante; pero ello implica condiciones de vida radicalmente diferentes a las actuales de los sectores populares.

La otra dimensión predominante en las representaciones sociales de las mujeres —el trabajo— tampoco les ofrece posibilidades de desarrollo. La mayor parte de su tiempo y energía se diluye en un quehacer doméstico invisible y no reconocido; y su incorporación al mundo laboral se realiza usualmente en condiciones degradadas y de alta explotación. Su trabajo no es valorizado socialmente, en general no constituye un aporte en el campo de la producción, normalmente es subsidiario al del hombre, y sólo les ofrece actividades que refuerzan el estereotipo femenino. Todo ello implica que tampoco pueda constituirse en una experiencia creativa de desarrollo personal ni en un espacio para el despliegue de potencialidades propias.

De otra parte, en la función maternal idealizada se encierra la imagen de un amor maternal esencial e inmutable que refleja inadecuadamente la experiencia cotidiana. En esta disyuntiva, las mujeres terminan por negar la experiencia, para refugiarse en un deber ser frente al cual aparecen la culpa, las frustraciones y el temor. Se imposibilita así vivir el embarazo, el parto y la crianza como las experiencias contradictorias que son, con su belleza y sus insoslayables dificultades y conflictos.

Sin embargo, no es fácil asumir la experiencia cuando ésta consiste en una limitada libertad para decidir sobre los embarazos; sistemas de salud que hacen del parto una experiencia traumática; condiciones deficientes y precarias de alimentación y atención de los hijos; ausencia de espacios públicos que permitan a la mujer aliviar el peso de la crianza y educación (salas cunas, jardines infantiles, etc.); falta de par-

tipificación del padre y, en general, el conjunto de condiciones que configuran la maternidad en los sectores populares.

Tampoco es fácil luchar contra esa realidad cuando ella envuelve el único espacio en que, mal que mal, las mujeres del sector popular han encontrado un modo de dar valor a sus vidas. Sin embargo, es de toda evidencia la necesidad de su transformación. Para ello, las mujeres no sólo deben abocarse a desestigmatizar sus cuerpos y desmitificar la maternidad. Es necesario también el cambio de sus condiciones de vida y la transformación del sistema social que no sólo determina la materialidad de su pobreza, sino también refuerza sus representaciones sociales.

Las representaciones y experiencias de las mujeres parecen dibujar un paisaje de desolación irreversible. Y es verdad que existe un malestar de las mujeres. Pero, cómo se comprende entonces que, cuando las mujeres hacen cosas juntas, y conversan, tantos aspectos de su vida parezcan desdramatizarse y todo se llene de un aire cómplice, mientras se mueven con tanta soltura entre sus enseres.

Hay algo que las mujeres oscuramente intuyen y que encuentran cuando indagan acerca de sí mismas, sin poder ponerlo demasiado bien en palabras. Está relacionado con una secreta fuerza que obviamente se hace presente en la maternidad, que nada tiene que ver con lo sacrificial y la abnegación o cualquier negación de sí mismas, y que —también intuyen— no tendría por qué estar limitada al ser madres. Sólo que no logran reconocer con exactitud cuál es esa fuerza y tampoco ven que pareciera tener real cabida en el diseño actual del mundo público. Es quizás eso lo que las lleva a defender con tanto celo su dominio en lo doméstico, hasta terminar atrapadas y solas en él, y profundamente enojadas.

La maternidad sí es un fuerte espacio de creación. No es ella en sí misma lo que constituye la trampa. Lo que atrapa, enoja y provoca la culpa es la idealización, es el peso de esa exigencia que trasciende cualquier posibilidad humana y que, de paso, cancela al cuerpo como centro de otras experiencias vivificantes.

El mundo de lo doméstico tampoco es en sí una trampa; es el espacio privilegiado para la intimidad; es el nexo con lo necesario, con todo aquello sin lo cual la vida no puede mantenerse. La desolación comienza con la obligación de tener que sostener ese mundo a solas, sin reconocimiento, sin descanso y sin salida; comienza cuando los requisitos para tener un lugar en lo público parecen ser feudo de un mítico

“ser masculino”, y los espacios que se abren allí a las mujeres prolongan todo aquello que los mitos llaman “femenino”, discriminándolo negativamente.

Es banal plantear que el remedio para el malestar de las mujeres pueda provenir de la respuesta a una serie de reivindicaciones que le atañe sólo a ellas. Es el conjunto de las carencias de hombres y mujeres frente a sus cuerpos, frente a sí mismos, en sus ideas, en sus vínculos y en sus trabajos lo que está en juego, y son nuevas formas y propuestas de convivencia humana las que deberían emerger.

Bibliografía

- Durkheim, E. (1898), “Représentations individuelle et représentations collectives”, en *Sociologie et philosophie*, PUF, París, 1951.
- Jodelet, D. (1983), “Système de représentations du corps et groupes sociaux”, Informe de investigación, Laboratorio de Psicología Social, EHESS, París.
- Jodelet, D. (1984), “Représentation sociale: phénomènes, concept et théorie”, en S. Moscovici, *La Psychologie Sociale*, PUF, París.
- Moscovici, S. (1961), *La psychoanalyse: son image et son publique*, PUF, París.
- Moscovici, S. (1984), *La Psychologie Sociale*, PUF, París.
- Rich, A. (1976), *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, W. W. Norton, Nueva York.
- Rodó, A. (1985), “Proyecto de investigación: Representación del cuerpo y sexualidad en mujeres pobladoras”, Documento de Trabajo núm. 50, SUR, Santiago.
- Rodó, A. y P. Saball (1983), “Mujer popular, familia y cesantía”, en *Proposiciones 9*, SUR, Santiago.