
Identidades de género en América Latina: mestizajes, sacrificios, y simultaneidades

Sonia Montecino

La intención de este trabajo es hacer una breve reseña de algunas de las ideas que se han planteado en relación al ser femenino latinoamericano, sus semejanzas y puntos comunes, así como aventurar algunas pistas para la articulación de un discurso cultural que muestre las plurales dimensiones de la constitución y condición de género en nuestros territorios. Por otro lado, mostraremos la centralidad del símbolo Madre en la cultura mestiza y su ambivalencia en tanto supone la noción de sacrificio (con su trasfondo de violencia) y un juego permanente de poder/antipoder. La sugerencia que realizamos pone el acento en la necesidad de concebir al sujeto-mujer y al sujeto-hombre desde la multiplicidad de identidades que los constituyen, sin reducirlos a un solo plano.

Construcción cultural de las diferencias de género: simultaneidades

En primer lugar es preciso aclarar qué entenderemos por el concepto de género. Este concepto surge como una superación de la categoría sociológica La Mujer concebida como una esencia universal. Así, el término género aludirá al hecho de que ser un hombre o ser una mujer está determinado más que por la biología por la cultura, por lo social. De este modo, el género está nombrando la construcción cultural de las diferencias sexuales. Vale decir, cada grupo humano elaborará una determinada manera de concebir lo masculino y lo femenino, así como las relaciones entre ambos, y esa elaboración tiene que ver con su historia particular, con su modo específico de morar en el mundo.

Por ello el tema de la identidad de género restituye un doble movimiento: el de lo particular y el de lo universal, y en ese sentido la constitución del sí mismo estará atravesada por la unicidad y la multiplicidad. Así, la persona tomará los materiales de su identidad desde la cultura a la que pertenece; pero también de su clase, de su familia, de los modelos femeninos y masculinos en que ha sido socializado. Por tanto, su conformación como sujeto será una experiencia que conjugará elementos singulares, intersectados por variables plurales: una clase, una cultura.

Cuando decimos que la identidad es una experiencia, es porque está lejos de ser una "conciencia" -en el sentido de una estructura del logos, de un discurso filosófico-, y creemos que esto es, sobre todo, pertinente a los sujetos latinoamericanos, puesto que en este caso la identidad tomará sus materiales de una cultura que está más cerca del rito, de una cultura que es una síntesis de varias otras y que se reproduce, mayoritariamente, por tradición oral.¹

Así, si entendemos el género como una categoría cultural, como una construcción social que define los contenidos de lo que es femenino y masculino, y no como una esencia biológica, deberíamos colegir que la identidad de género extraerá sus atributos del *ethos* particular en que los sujetos moran. Las identidades de género, entonces, estarán nombrando -por su misma definición- diversidades y aperturas.

De esta manera, creemos que la identidad de género supone un cruce constante de variables. Así por ejemplo, se es mujer en una sociedad determinada, pero simultáneamente se puede ser joven (categoría de edad), indígena (categoría étnica), pobre (categoría de clase). Como la identidad es una experiencia, cada una de esas condiciones será vivida al mismo tiempo por la persona. La simultaneidad parece ser la clave hermenéutica para comprender que el sí mismo se estructura en la pluralidad. Este punto parece de vital importancia para no entraparse en posturas esencialistas en relación a la identidad y para superar la amenazante marca histórica de reducir a las personas a una sola de las variables que la constituyen; el peligro de ello está a la vista: para el nazismo los judíos sólo existían en

¹ Estas ideas sobre el concepto de identidad las he tomado de Pedro Morandé.

tanto una categoría étnica, por ello su muerte no era objetable, los otros rasgos de su identidad no eran relevantes.'

Por eso no podemos reducir la identidad de género a una única imagen: ser mujer u hombre, por ejemplo, sino que sería preciso tratar de percibir el contorno de mujeres y hombres habitando un espacio dotado de múltiples significaciones, de las cuales se nutren a lo largo de su vida. Espacio de símbolos, de relaciones, de interacciones entre sujetos, que está teñido por la historia y por su transmisión generacional.

*Identidades y mestizajes: la densidad social
y simbólica de la Madre*

En algunos trabajos^a hemos intentado avanzar en las posibles formas de construcción de identidades de género en Latinoamérica, sosteniendo que en nuestro continente existe una cultura mestiza que tendría como singularidad la creación de un nuevo orden y de nuevos sujetos, ya no indios ni europeos, sino híbridos, cruzados, cuyo nacimiento -real y simbólico- estuvo signado por la ilegitimidad. La hipótesis que hemos sostenido es que la experiencia histórica de la unión, violenta o amorosa, de la mujer india con el hombre español -dentro de una relación "ilegítima" desde el punto de vista de unas y de otros-, trajo como consecuencia el nacimiento de vástagos cuya filiación paterna era desconocida. Los mestizos tuvieron como único referente de su origen a la madre, la cual también fue en muchos casos la única reproductora (en el sentido económico y social) de ese "nuevo mundo familiar".

Desde esa experiencia histórica emerge la imagen de la madre como presencia y la del padre como ausencia. Es decir, historia de linajes truncos, historia de linajes maternos que debieron ser ocultados, pues ser mestizo o mestiza era pertenecer al lado oscuro, al lado no-blanco de la naciente sociedad colonial. Pero, aunque oculto, el peso de la presencia materna en la constitución de las identidades de

²Para profundizar en este pensamiento y en el fenómeno de la sobrecatequización de la identidad, véase George Devereux.

^a Véase la bibliografía.

género se hizo sentir. Así lo femenino quedará construido desde el modelo de La Madre, y lo masculino desde el modelo del hijo o del padre ausente. Constitución de géneros en donde no se pone en relación a una mujer y a un hombre (a pares en su condición de sujetos), sino a madres e hijos (masculinos ausentes) en una relación filial.

Por otro lado, más que en el mestizaje biológico, hemos detenido nuestra mirada en el mestizaje cultural, en los sincretismos, en la amalgama constante de símbolos, lenguajes, en los préstamos, copias, usurpaciones, etc., que los y las mestizas han realizado como gesto constante de recreación social. Uno de los procesos de sincretismo más relevante del *ethos* mestizo es la alegoría mariana, en tanto relato de fundación y mito de origen y destino, así como fuente de congregacionismo ritual.

Se perciben algunos puntos de encuentro en las investigadoras e intelectuales latinoamericanas a partir de la idea de que la cultura mestiza entrega particularidades a la constitución de las identidades de género' y que el culto mariano posee un peso crucial en la formación del sí mismo femenino. Por ello, podríamos decir que en el caso de nuestros territorios habrían algunos "universales" (mestizaje, marianismo) que se realizan de modos particulares en cada país, dotando a las identidades genéricas de contenidos específicos.

La Eva Malinche

Para la antropóloga nicaragüense Milagros Palma la figura de la Malinche constituye un mito fundacional del orden social latinoamericano, por ello codificaría nuestro pasado y explicaría nuestro presente. Los ejes fundamentales de este "relato" estarían dados por la oposición victoria/derrota, los cuales estarían relacionados con hombre/mujer, identificándose el primero con el conquistador y la segunda con la mujer indígena violada.⁴ En sus orígenes el sujeto mestizo se percibiría como fruto de una deshonra, la cual será entendida como una traición (la de la madre india que "se deja" violar

⁴ Véase Palma y Vega.

⁵ Esta idea y otras en relación a los procesos de mestizaje básicamente en México y en el mundo mesoamericano, son tomadas por la autora de Octavio Paz.

por el español). De allí que el mito de la Malinche traiga a escena la relación problemática del hombre latinoamericano con lo femenino (la mujer "chingada" o violada en términos de Octavio Paz).

Por otra parte, la leyenda de la Malinche haría aparecer la noción de la mujer como objeto de intercambio (es vendida por sus parientes como esclava a los mayas, y luego es "regalada" por éstos a Cortés). Ella será en el relato primeramente un objeto y, posteriormente, al actuar, será un sujeto; pero cuando lo es se transforma en "traidora". Para la autora la Malinche "...habría quedado en el absoluto anonimato si con la inteligencia y fidelidad al amo que la elevó a la categoría de señora no hubiera contribuido a la ruina del poderoso imperio azteca".⁶

La condena de la Malinche se afianza en una época de nacionalismos y de búsqueda de la identidad mestiza: la mirada nostálgica al pasado indígena hace que éste sea glorificado y purificado y la Malinche culpada. Así, la desgracia arquetípica del mestizo se explica por la maldad de una mujer (la caída del imperio azteca por el poder diabólico femenino).'

La autora concluye que el mundo mestizo no ha podido integrar lo femenino, pues no ha logrado aún reconciliar pasado y presente, vale decir no ha superado el "trauma" de ser producto de una violación; por ello hasta hoy día lo femenino permanece como estereotipo de lo "chingado". Como corolario, las oposiciones conquistada/conquistador aún permanecen, así como la violencia asociada a ellas. El rechazo a la Malinche (lo femenino) se sutura con la exaltación de la Virgen.

Desde nuestra óptica la lectura que ofrece esta visión de los géneros y la cultura mestiza reproduce el juego de oposiciones bien/ mal; María/Eva; puro/impuro, tradicionales de la cosmovisión católica. La propuesta de matriz cultural desde la cual las identidades de género toman sus elementos es una que supone a lo femenino como lo derrotado, lo abierto, lo violado, lo conquistado. El modelo sufriente de María es el que estaría en la base de la legitimación social del género-mujer en América Latina.

⁶Palma, 1990:23.

' Maldición que, además, se transmite de madres a hijas, como lo sugiere la idea de que la Malinche fue entregada por su propia madre a los mayas.

Las vergüenzas femeninas

Desde otra vertiente, pero que se toca con la anterior, Marit Melhus, haciendo un estudio de caso actual en una comunidad agraria de México, constata que las nociones de vergüenza, sufrimiento y virginidad serían constitutivas de los estereotipos e ideologías que definen la constitución del género femenino en ese poblado, características que ella extrapola para Latinoamérica en general.

La vergüenza está asociada al "honor" y éste vinculado a la sexualidad de las mujeres. El estado de "pureza sexual", es decir el de la virginidad, es altamente valorado en las solteras y en las casadas se expresaría como castidad. Pero, el sentido por excelencia que definiría lo femenino es el sufrimiento, el cual está asociado a una "maternidad dolorosa". El modelo que hay tras estos imperativos de la identidad femenina sería el de la Virgen María: "Es la Madre Dolorosa la que se evoca según una costumbre arraigada de la imagen de la mujer latinoamericana como la madre envuelta en lágrimas, que lamenta la pérdida de su hijo, encontró eco en todo el continente".⁸ Estos rasgos atribuidos al género femenino se darán dentro de dos ideologías que los legitiman: el machismo y el marianismo.

Espejos y cristales de las mujeres quiché

Los modelos de identidad de las mujeres indígenas quiché de Quetzaltenango (Guatemala), tal como los observa María Jesús Buxó, ofrecerían dos rostros: un paradigma "*cristal*" que "...se configura en transparencia rutinaria con el sistema cultural nativo" y uno "*espejo*" que "...se constituye en reflexión consciente y definición propia sobre las disponibilidades culturales del entorno".⁹

El primer modelo, el cristal, supone una identificación vicaria de las mujeres con su medio cultural. Sus autorrepresentaciones son a través de su familia: hijas, esposas y madres indígenas de una determinada comunidad. Su identidad se construye así con un refe

⁸Melhus:46.

⁹Buxó:33.

rente comunitario que simbólicamente está más ligado a un significado materno (o matriótico) que a uno político o patriótico. Por ello, se trataría de una identidad relacional y no diferenciada: "...se es porque se pertenece sin necesidad de afirmarlo o negarlo, sin tener una conciencia clara de las diferencias..." "

En el caso del modelo espejo, ellas se autodefinirán como una entidad que es mujer, madre, vendedora, lavandera, ciudadana, quiché, de Guatemala. Aunque este grupo de mujeres continúa con su tradición de vestimenta, alimentación y trabajos, ellas no "...internalizan simplemente estándares culturales, sino que desarrollan una identidad fragmentada en sus combinaciones culturales, que no es rígida, sino profundamente flexible, lo cual permite una competencia diversificada y contextualizada". Es interesante notar que estas mujeres se adscriben a los testigos de Jehová, los cuales son percibidos con un estilo de vida ideal en cuanto a la pareja (respeto, deferencia, ayuda mutua, realización indistinta de tareas en el hogar) y por tanto representan un modelo deseable para su propia realidad matrimonial.

El cautiverio de la madresposa

Para Marcela Lagarde la constitución de la identidad femenina está dada por el proceso de asunción (o los diversos ritos de pasaje) del estado de madresposa. Así, maternidad y conyugalidad conformarían a las mujeres independientemente de su clase, edad, nacionalidad, etc. La Virgen daría el mito que legitima la identidad de madresposa, toda vez que ella representa el cuerpo intocado, el cuerpo enteramente materno asociado a la naturaleza.

Pese a su universalidad, Lagarde sostendrá que la clase determinará los contenidos específicos de la identidad materna. Así por ejemplo, para las mujeres que viven en la extrema pobreza, la maternidad es un espacio de opresión y explotación, de dolor e impotencia de ver morir a sus hijos desnutridos, de culpa y rabia por esa realidad. Sería una maternidad doliente.

10 Buxó:35.

11 Buxó:37.

Desde esta perspectiva, ser mujer es ser madre y el primer parto sería el ritual simbólico del nacimiento de la verdadera mujer: la madre biológica; la madre de leche (nodriza); la nana (la sierva-madre); también las abuelas, tías, vecinas, etc. A su vez existen las "madres públicas", aquellas mujeres que a través de sus oficios realizan la reproducción social: maestras, enfermeras, doctoras, trabajadoras sociales, etc. Para Lagarde las identidades de género en México se definirían desde el maternazgo y el machismo, los cuales darían las bases culturales para la estructuración de la identidad de las mujeres madresposas.

La vertiente del imaginario

A través de una reflexión desde Perú, que no se anda en el tema específico de la identidad femenina, pero sí en una de sus particularidades -las categorías de autopercepción mestiza- se pueden rozar las oposiciones que estructuran el pensamiento sobre el sí mismo colectivo e individual. Imelda Vega ha incursionado en el imaginario de Doña Carolina, anciana militante aprista, y Felicitas, hija y esposa de minero. En ambas, la autora encuentra un discurso de vida articulado por las parejas bien/mal; antes/ahora y, en el caso de la primera, la oposición jefe/Carolina,¹² en donde el primer polo (representado por la figura casi mítica de Raúl Haya de la Torre) está asociado a bien, a padre, a Ser Superior, amigo y salvador. El polo Carolina está asociado a niña, pobre, desvalida, limitada por la maternidad (para luchar políticamente); pero valiente; sumisa ante el jefe y con el derecho de "...ir a luchar polo en mano, para defender a los cañeros, y puede aspirar a dar la vida a cambio de la del 'salvador' ".¹³

La autora sostiene que las contradicciones de esta forma de percibirse serán ordenadas a través del concepto de "salvación" que da lugar a un imaginario femenino caracterizado por una forma de *protección por carencia* "...inserta en la capacidad mítico-simbólica: capacidad que le permite convertir en arma todas sus carencias para

¹² Cf. Vega, 1990.

¹³ Vega: 157.

volverla contra quienes los excluyen y contra la exclusión de que son víctimas".¹⁴

Por otro lado, en el caso del discurso de Felicitas,¹⁵ la oposición de género varón/mujer aparece nombrando una inferioridad para esta última por medio del silogismo: "La mujer sale encinta, con hijos no se puede estudiar, la mujer no es de confiar". Vega sostendrá que en el relato sobre el sí mismo de Felicitas aparecen al menos tres niveles de subordinación: *el natural*: el embarazo como inferioridad sexual; *el social*: ser apoyo del padre y del marido (por los hijos ella lucha y soporta); *el económico*: el marido es el responsable del hogar, el trabajo doméstico no es una responsabilidad (es "natural"), "ella es basura al lado del varón instruido".¹⁶ De este análisis la autora concluye que la "mujer minera" no existe como sujeto, sino que existen esposas, hijas y convivientes de mineros.

Víctimas y sacrificios

El bosquejo que hemos realizado propone una serie de cuestiones a la reflexión sobre la identidad del género femenino en América Latina. Por un lado, podemos percatarnos que aún habiendo una diversidad de enfoques éstos confluyen hacia campos similares. A nivel general hay una fuerte vinculación de la construcción del sí mismo con la esfera de la religiosidad: ya sea en el caso explícito del modelo mariano o en el implícito de las concepciones mítico salvacionistas de Imelda Vega o en los modelos espejos de las mujeres quiché (el paradigma de los testigos de Jehová).

Así, encontramos un universal en América Latina que tendrá formas de realización específicas en cada país: la constitución de las identidades y su tendencia a la transformación o a la conservación de rasgos a través de un referente simbólico religioso.

Deseo insinuar algunas posibilidades de interpretación que podrían, en un momento dado, conformar un camino para la comprensión de este tipo de constitución de identidad de género y sen

¹⁴ Vega:159.

¹⁵ Cf. Vega, 1992 16

Vega, op. M.:32.

deros virtuales de superación de la misma. Estas ideas arrancan de los postulados de René Girard en cuanto a que el nacimiento de lo sagrado supone en sus inicios una víctima, un chivo expiatorio (por tanto la noción de persecución) y un sacrificio que hará, posteriormente, a esa víctima sagrada. Desde este punto de vista lo sagrado está ligado a la violencia. En palabras del autor: "La conjunción perpetua en los mitos de una víctima muy culpable y de una conclusión simultáneamente violenta y liberadora sólo puede explicarse mediante la fuerza extraordinaria del mecanismo del chivo expiatorio [...] Es concebible que una víctima aparezca como responsable de las desdichas públicas, y eso es lo que ocurre en los mitos, al igual que en las persecuciones colectivas, pero la diferencia reside en que exclusivamente en los mitos esta misma víctima devuelve el orden, lo simboliza e incluso lo encarna".

A partir de estos planteamientos podríamos leer las aproximaciones que hemos expuesto, sobre las identidades de género, asumiendo que en el sustrato cultural latinoamericano las mujeres son victimizadas, y que ellas se asumen como víctimas toda vez que su identidad arranca de una cosmovisión en donde predomina lo femenino-sagrado. Expliquémonos. En el caso del mito de la Malinche es claro que la acción femenina provoca la muerte (del imperio azteca), por ello Malinche debe ser condenada (ser víctima, ser sacrificada). Por extensión, las mujeres -dentro de ese imaginario- serán transformadas en víctimas: la violencia contra ellas es legítima, socialmente, puesto que son causa de un desorden. Corolario de este pensamiento es la erección de la víctima en objeto divinizado, sagrado: el culto a la Virgen Madre.

De este modo, las mujeres en la cosmovisión mestiza serían sujetos de una identidad emergida de un doble movimiento: por un lado, el de la transgresión, y por el otro el de la victimización y el consecuente sacrificio. Ese juego de fuerzas se resolvería en la constitución de cada mujer como una Madre espejo y reflejo, a su vez, de una divinidad materna que evoca el sacrificio y, por tanto, la violencia arcaica que la hizo sagrada.

Esta mirada en torno a las identidades del género femenino tendría como sustrato una noción de las mujeres como entes puramente sexuados, cuerpos carentes de otro contenido que no sea su mera posibilidad genésica. Es por ello que las transgresiones al orden están siempre vinculadas a la sexualidad y su resolución sobrenatural. Desde estas sugerencias no es extraño que las identidades y las autopercepciones femeninas sean relacionales, ancladas en el mito y en el rito, en los "cristales" como diría Buxó.

Así, si un "malestar" emerge de la cultura mestiza podría encontrarse, tal vez, en el papel ambiguo, tremendo, fascinante y numinoso de La Madre en tanto modelo simbólico y concreto de la identidad de las mujeres, y por cierto de los hombres. En el caso de Chile hemos avanzado un poco tratando de elucidar cómo lo masculino se constituye en torno a la imagen de la Madre Sola (la madre soltera) detectando lo drámatico que es tanto para los hombres como para las mujeres ese único referente de identidad familiar. Sin duda hay que avanzar en nuevas investigaciones que puedan ayudar a delinear cómo la identidad masculina se estructura dentro de la cosmovisión mestiza del sacrificio de lo femenino como fuente del orden. El malestar al que aludíamos, desde nuestra óptica, proviene precisamente por el problema que enunciáramos al comienzo: la reducción de las identidades a una sola de sus expresiones (y que como decíamos en el caso de los judíos los convirtió en víctimas). De esta manera, si la cultura define para lo femenino únicamente una identidad materna -o hace dominar el ser encerrando al sujeto mujer en una unicidad que fácilmente la puede llevar a constituirse en un chivo expiatorio y por ello a debatirse en el constante juego de ser transgresora, víctima sacrificial e imagen sagrada.

Una posible superación de esta forma de definir las categorías del género femenino está en romper el círculo que hace, en nuestros territorios, de toda mujer una víctima. Ruptura que, creemos, se ancla no sólo en una crítica a la cultura mestiza que nombra así a lo femenino, sino que a las herramientas teóricas utilizadas para describir o "denunciar" la condición del género.

Reflexiones finales

Este somero recorrido que hemos realizado por los posibles contornos de las identidades de género en América Latina, hace asomar una variedad de interrogaciones en distintos campos: en el teórico y metodológico, en el político, en el práctico cotidiano. Salta a la vista que es preciso hacer una conexión entre ese modelo universal de identidad de género (la Madre) que aparece en nuestros territorios y su concreción particular en sectores determinados. Hacer el esfuerzo de articular la matriz de identidad materna con los rasgos y atributos del sí mismo dados por la clase, la etnia, la edad, realizándose en un tiempo y un espacio singulares, sería de vital importancia para romper con la reducción analítica del género.

Fundamental aparece también una indagación permanente en la esfera de la 'cultura mestiza que entrega los contenidos de las identidades de género; esfera que ha sido poco estudiada en las precariedades materiales (la pobreza, el subdesarrollo) que la investigación sobre el imaginario y la cosmovisión que permite la reproducción de determinados valores (simbólicos, sociales y económicos) y la legitimación de ciertos ordenes. En el ámbito de la constitución de identidades, una mirada crítica a la cultura quizás arrojee valiosas herramientas de comprensión y acción que podrían ayudar a orientar algunos cambios.

Las variaciones, las pluralidades, las identidades constituidas en la intersección de diversas variables, serían elementos que posibilitarían nombrar la identidad de los sujetos mujeres y hombres en el complejo y rico entramado que es la existencia. La limitación de ellos a una pura dimensión de su ser, ya sea la biológica, la política, la social, la económica, la religiosa u otras, llevaría a reproducir los mecanismos de legitimación de las desigualdades, la violencia y el sacrificio. La aventura que proponemos es comenzar a jugar con esa imagen del modelo espejo propuesto por Buxó, con la idea de simultaneidad (que conlleva entender la identidad como una experiencia), de multiplicidad (que implica el cruce de rasgos provenientes de distintas categorías) y romper con el círculo victimal que condena a lo femenino a una mera contingencia corporal o a una trascendencia maternal.

Bibliografía

- Buxó, María Jesús, "Vitrinas, cristales y espejos: dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres quiché de Quetzaltenango (Guatemala)" en *Mujeres y Sociedad. Nuevos enfoques teóricos y metodológicos*, Lola Luna (compiladora), Edición del Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1991.
- Devereux, George, *Etnopsicoanálisis Complementarista*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972.
- Del Campo, Alicia, "Resignificación del marianismo por los movimientos de mujeres de oposición en Chile", en *Sensibilidades Determinantes*, James Romano (ed), The Prisma Institute, Literature and Human Rigts, núm. 2, Minneapolis, 1987.
- Girard, René, *El chivo expiatorio*, editorial Anagrama, Barcelona, 1982.
- Lagarde, Marcela, *Los cautiverios femeninos. Madres posas, monjas, putas, locas y presas*, ediciones UNAM, México, 1990.
- Moore Henrieta, *Antropología y Feminismo*, ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, España, 1991.
- Montecino, Sonia, "La conquista de las mujeres: las cautivas, simbólica de lo femenino en América Latina" en Revista Chacarera, Red Nacional Mujer Rural, núm. 11, diciembre, Centro Flora Tristán, Perú, 1991.
- Montecino, Sonia, *Madres y Huachos, Alegorías del Mestizaje Chileno*, ediciones Cuatro Propio-CEDEM, Santiago, 1991.
- Montecino, Sonia, "Identidad Femenina y modelo mariano" en *Mundo de Mujer. Continuidad y Cambio*, ediciones CEM, Santiago, 1988.
- Melhus, Marit, "Una vergüenza para el honor, una vergüenza para el sufrimiento", en *Simbólica de la Femenidad*, Milagros Palma (ed), ediciones Abya Yala, colección 500 años, núm. 23, Ecuador, 1990.
- Morandé, Pedro, *Ritual y palabra*, Centro Andino de Historia, Lima, 1989.
- Morandé, Pedro, *Cultura y modernización en América Latina*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984.
- Palma, Milagros, "El malinchismo o el lado femenino de la Sociedad Mestiza", en *Simbólica de la Femenidad*, Milagros Palma (ed), ediciones Abya Yala, colección 500 años, núm. 23, Ecuador, 1990.

- Ráez M., P. Martínez, I. Niño, Z. Rossel, *Identidad Femenina en sectores urbano marginales*, Amidep, Lima, 1991.
- Valdés, Adriana, "Mujeres, culturas, desarrollo. (Perspectivas desde América Latina)" en *Fin de Siglo. Género y cambio civilizatorio*, Regina Rodríguez (ed), ediciones ISIS, Santiago, 1992.
- Vega, Imelda, "Doña Carolina. Tradición oral, imaginario. femenino y política", en *Simbólica de la Femenidad*, Milagros Palma (ed), ediciones Abya Yala, colección 500 años, núm. 23, Ecuador, 1990.
- Vega, Imelda, "La Felicidad, ¿para Felicitas?, notas socioantropológicas sobre la historia de vida de una hija y esposa de minero" en *Boletín Americanista*, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1992.