



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>



VEJEZ Y CUIDADOS

ESO QUE LE PASA A OTROS(A):

DISCURSOS Y **EXPERIENCIAS**
COMUNITARIAS **AUTOGESTIONADAS**
EN **PERSONAS MAYORES** DE
SANTIAGO DE CHILE

CONSTANZA GÓMEZ RUBIO

VEJEZ Y CUIDADOS

ESO QUE LE PASA A OTROS(AS)

DISCURSOS Y EXPERIENCIAS AUTOGESTIONADAS EN PERSONAS MAYORES DE SANTIAGO DE CHILE

autora	Constanza Alejandra Gómez Rubio
directora	Luz María Martínez
tutora de tesis	Margot Pujal i Llombart
director de arte	Carlos Cancino Rojas
diseño y diagramación	Foco Integral Connection Europe S.L.
corrector destacado	Rodolfo Gómez Cerda
ayudante de investigación	Catalina Ganga León
fotografías	Constanza Gómez Rubio Carlos Cancino Rojas Leonor Valenzuela (CHI) Pexels GmbH PEXELS.COM (GER)
foto portada	Rene Asmussen (DEN) pexels.com/@reneasmussen

AVISO LEGAL

Todas las imágenes utilizadas en fondos de páginas tienen libre acceso a través de licencias CC0 para uso personal y/o comercial.

Pexels License

CC0 License

✓ Free for personal and commercial use

✓ No attribution required

autora

constagomez@gmail.com

diseño y diagramación

europa@foco.cl



Facultat de Psicologia
Departament de Psicologia Social
Doctorat en Persona i Societat en el Món Contemporani

VEJEZ Y CUIDADOS

VEJEZ Y CUIDADOS, ESO QUE LES PASA A OTROS(AS).
DISCURSOS Y EXPERIENCIAS COMUNITARIAS AUTOGESTIONADAS
EN PERSONAS MAYORES DE SANTIAGO DE CHILE.

Constanza Alejandra Gómez Rubio
TESIS DOCTORAL

Dirigida por:
Dra. Luz María Martínez Martínez

DRA. LUZ MARÍA MARTÍNEZ MARTÍNEZ
Directora de tesis

DRA. MARGOT PUJAL i LLOMBART
Tutora de tesis

Bellaterra, febrero 2019

Dedicatoria

A las mujeres de mi vida...
A mi abuela, Concepción María del Pilar Gregoria Menéndez Flores
A mi madre, María del Carmen Rubio Menéndez
A mi tía, Pilar Rubio Menéndez
A mi hermana, Eva Carolina Gómez Rubio
A mis hijas, Elisa, Analía y Pilar

Agradecimientos

Quisiera agradecer profundamente a todas las mujeres y hombres que confiaron en mí para abrir sus experiencias, dolores y alegrías. A ellas, por mostrarme que existen muchos caminos posibles, pero, sobre todo, que la fortaleza se potencia con los años, como un buen vino añejado, al que los años dan un sabor particular y complejo. A la amabilidad del Hermano Rodger y sus ideas progresistas que nos sorprendieron y nos enseñaron que la experiencia es una buena aliada a la hora de pensar en cómo mejorar nuestro entorno.

A mi padre, Rodolfo Gómez, que siempre me ha apoyado cuando lo he necesitado. Su ayuda fue fundamental en un difícil momento de la vida, además de sus innumerables contribuciones reflexivas e ideológicas que me han permitido formarme y desarrollarme personal y profesionalmente. A mi madre, por abrirme su corazón, por sus reflexiones en torno a mi abuela y por darme la oportunidad de mirar atrás para pensarme hacia adelante.

A mi compañero y amigo Carlos Cancino Rojas, por su paciencia, por su creatividad, por acompañarme en todo y, por sobre todo, comprender mi libertad tal y como quiero vivirla. Como canta Facundo Cabral:

Me gustas tú y el mundo que te acompaña
La primavera y los pastores de España
La libertad y aquel invierno de Holanda
Entre Van Gogh y Apollinaire
Me gusta el mar y el fuego que te delata
Aleandría y los antiguos piratas
El nacimiento permanente en Manhattan
y el desenfado de los blues.
No soy de aquí, ni soy de allá...
no tengo edad, ni porvenir,
y ser feliz es mi color de identidad

(Facundo Cabral, No soy de aquí, ni soy de allá, 1997)

A Luzma, por su comprensión y apoyo en los momentos más difíciles que viví en el proceso de la tesis, por su escucha, preocupación y acompañamiento. A todo el equipo de LAICOS, a Jacqueline, a Fang, a Sara, a Tami, a Renata, en fin... a todas y todos. A Lupicinio Íñiguez por sus sugerencias, comentarios, acompañamiento y ánimo que me ha brindado en este proceso. Gracias por haberme invitado a abrir mis perspectivas y pensar de otra forma el mundo. A Enrique Santa María, por sus orientaciones, ideas y esas extensas conversaciones que, sin duda, hicieron que me cuestionara cosas que habían pasado por mí invisibilizadas, y que fueron centrales para pensar y pensarme frente a la investigación.

A mi amiga Carla Förster, por escucharme, orientarme y aconsejarme, por sus 13 años de dulce amistad, y ¡¡¡por todos los viajes y experiencias que nos esperan juntas!!! ¡¡Salud por eso!!

A Gloria, mi amiga y maestra... Siempre me pregunto: ¿qué hubiera sido de mi vida profesional sin ti? Confiaste en mi cuando nadie lo hizo y nunca me olvidaré de ello. Te quiero y admiro mucho. Gracias por estar a mi lado pese a la distancia.

Al equipo de la Universidad de Chile: Catalina, Ricardo, Wilson, Sol, que en un comienzo fueron estudiantes, pero luego se convirtieron en colegas, amigas(os) y profesionales a quienes admiro.

A un amigo muy especial que con una sensible intuición ha estado a mi lado. Que me ha mostrado que la reciprocidad no es solo humana, que probablemente agradecido de haberlo adoptado y darle una mejor condición de vida me sigue por donde quiera que vaya; está a mi lado con un ronroneo reconfortante en los momentos tristes y que me da cariño solo al estilo que un gato puede hacerlo. ¡Gracias Bruce!

Financieramente, agradezco a la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica, al Programa Formación de Capital Humano Avanzado, ya que este trabajo fue financiado por CONICYT PFCHA/DOCTORADO EN EL EXTRANJERO 72160039

Muchas gracias a todas y todos las/los que confiaron en mí y que me enseñaron con la claridad que entrega la experiencia, que la solidaridad es nuestra mejor herramienta de lucha.

LA SOLIDARITAT LA NOSTRA MILLOR



du yls Ravel

Fuente: Fotografía tomada por Constanza Gómez Rubio.

ARMA



W. ACEVEDO LIAN

Constanza Alejandra Gómez Rubio
Barcelona, 03 de febrero de 2019



tabla de
CONTENIDO



19



20



35



55



71

12 RESUMEN

14 PRÓLOGO

20 CAPÍTULO I

“Chile va como avión”: del neoliberalismo a la precariedad en Chile

21 Para comenzar a comprender

25 La vejez y las Administradoras de Fondos de Pensiones (AFP): Una fábrica de pobreza y resignación

30 Del neoliberalismo a los cuidados

33 ¿Por qué su estudio? Fundamento y relevancia

39 Objetivos de investigación

39 Objetivo general

39 Objetivos específicos

40 CAPÍTULO II

¿Desde dónde escribo? Puntos de partida para la investigación

41 En el terreno: una llamada a mi infancia y mi clase socioeconómica

46 Vejez y genealogía: en la reflexión de lo propio

48 Construyendo un modelo de vejez femenina: lo tuyo, lo mío, lo nuestro

56 Para cerrar el trabajo genealógico: reflexiones investigativas

56 De vulnerabilidades y cuidados

60 CAPÍTULO III

De la colonialidad al patriarcado. Claves para comprender la vejez y los cuidados en América Latina

62 Saberes disciplinares sobre envejecimiento y vejez: desde el norte hacia el sur

63 Envejecimiento activo, de la actividad al control

66 Repensar el envejecimiento y la vejez: gerontología crítica y feminista

68 Interseccionalidad: puntos relevantes para la vejez

70 **Del colonialismo al Estado moderno. Nuevas relaciones de colonialidad**

73 De la mercantilización a la ayuda mutua y la autogestión

75 De solidaridad y compasión. De abnegación e interdependencia

76 **A modo de síntesis: vejeces, colonialismo y cuidados**

78 **CAPÍTULO IV**
¿Cómo lo hacemos? Discurso como herramienta política

79 Discurso y la voz crítica investigativa

81 Análisis crítico del discurso. Una elección teórica-política

84 **Herramientas metodológicas para la comprensión de la vejez**

86 Estrategia de producción de datos

89 Consideraciones éticas

89 Trabajo de campo: Primer período

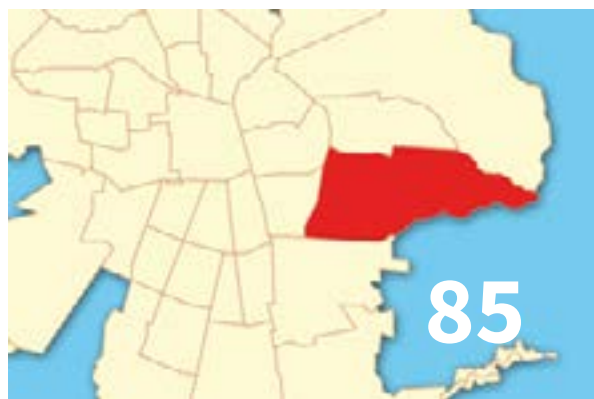
92 Trabajo de campo: Segundo período

94 Procedimiento analítico

98 **CAPÍTULO V**
Construcciones discursivas sobre la vejez: “Son los más indefensos, con los niños también”

100 **De abuelitas a mujeres y de abuelitos a... abuelitos: tensiones discursivas en torno a la vejez.**

100 Infantilización: una estrategia discursiva de control en la vejez



- 104** Más allá de las abuelitas: las viejas y sus nombres
- 106** Construcción de la vejez masculina desde la mirada femenina
- 108** Y bueno... ¿cuándo somos viejos(as)?
- 112** Dominación y ejercicio del poder en la vejez: Pobreza y el cuerpo femenino
- 115** **Síntesis: de vejez y su intersección con las opresiones de clase y sexo**
- 117** **CAPÍTULO VI**
Cuidados: Del sacrificio y el colonialismo a la ayuda mutua
- 118** **De los cuidados hegemónicos a las construcciones alternativas de cuidados mutuos**
- 119** La primera piedra inicial: la ayuda mutua barrial
- 122** Pobreza, religión y cuidados: cuidados sacrificiales caritativos
- 125** Familiarización de los cuidados: el cuidado sacrificial maternal
- 128** Patriarcado y dominación: cuidado individualista colonizador
- 131** Ayuda mutua y colectivización: los cuidados mutuos
- 134** **Síntesis: De la hegemonía de los cuidados sacrificiales y colonizadores, a construcciones alternativas de cuidados mutuos**
- 136** **CAPÍTULO VII**
La autogestión en las organizaciones comunitarias y la relación con las redes de cuidado en la vejez: "...ellos iban a manejar nuestra plata, entonces nosotros dijimos que no"
- 139** **Lo comunitario, lo estatal y lo privado: ámbitos en tensión**
- 139** Significación de las organizaciones: de colectivización y actividad
- 143** Liderazgo y autogestión: de lo masculino a lo femenino, de lo individual a lo colectivo
- 147** Ayuda mutua y mercantilismo, aspectos en tensión
- 151** Redes de cuidado: Estado y mercantilismo
- 154** **Síntesis: La autogestión de las organizaciones comunitarias, y su vinculación con las diferentes redes de cuidado en la vejez**
- 157** **CAPÍTULO VIII**
Elementos para una conclusión: "De tal organización, tales cuidados en la vejez"
- 160** **Tensiones y relaciones entre discursos en torno a los cuidados y la construcción de la vejez en las diferentes organizaciones comunitarias estudiadas**
- 161** Discurso heteropatriarcal y cuidados sacrificiales
- 162** Construcción de clase, vejez y abandono
- 163** Pobreza y caridad, una relación compleja
- 166** Discurso biomédico y edadismo, las dos caras de una misma moneda
- 168** La ayuda mutua, una práctica y un discurso en constante construcción
- 169** Naturalización del cuidado sacrificial maternal
- 170** Envejecimiento activo y la tiranía de la actividad
- 172** Relaciones y cohesión del tejido barrial, un espacio para todas(os)
- 174** Vejez, cuidados y organizaciones: ¿qué las hace diferentes?
- 176** **CAPÍTULO IX**
Conclusiones y discusión: Un recorrido final
- 178** **Vejez, cuidados y neoliberalismo: un debate necesario**
- 185** **Bibliografía**
- 206** **Anexo 1: Modelo genérico de consentimiento informado**

Resumen

La presente tesis se interroga por la vejez pobre y sus cuidados en Santiago de Chile. Particularmente, busca conocer y comprender la vejez y sus cuidados que construyen mujeres y hombres que participan en organizaciones comunitarias autogestionadas de adultos(as) mayores pobres, en la ciudad capital del país. Me aproximo desde la gerontología feminista, el poscolonialismo y elementos del anarquismo de Piotr Kropotkin, siempre considerando las interseccionalidades de género, clase y edad de manera crítica, mediante la visibilización de diferentes discursos e ideologías de la base.

El escrito es un recorrido que comenzó con la pregunta ¿Cómo se construyen la vejez y los cuidados mutuos en dos organizaciones comunitarias autogestionadas de adultos(as) mayores pobres, insertas en un contexto neoliberal?, Sin embargo, en el transcurso de la investigación fueron surgiendo otras interrogantes que abrieron la tesis a temas de gran importancia para responder a la primera: ¿cómo han podido las personas mayores subsistir en condiciones sociales no hegemónicas?, ¿qué papel juega el apoyo mutuo en las estrategias de subsistencia de las personas mayores en comunidades pobres?, ¿cómo se construyen las formas de politicidad en la vejez a partir de los cuidados mutuos y de la autogestión?

Para responder a estas y otras interrogantes inicialmente comencé por describir el contexto neoliberal chileno, para ubicar al/la lector(a) en el marco general de la investigación. Luego doy cuenta de mi posicionamiento como autora, tanto personal como profesionalmente, lo que me lleva a tomar una serie de decisiones ético-teórico-políticas en relación con el estudio. Dichas decisiones se comienzan a vislumbrar en la literatura seleccionada y presentada

desde una perspectiva crítica.

Concordante con lo anterior, teórica y metodológicamente utilicé Análisis Crítico del Discurso, con especial énfasis en una perspectiva feminista, que complementé con notas de campo del trabajo en terreno que realicé en dos fases. En la primera, trabajé con una organización autogestionada de corte más cristiano, mientras en la segunda lo hice con otra organización autogestionada de carácter más laico, pero no por eso sus participantes menos creyentes. Desarrollé entrevistas cualitativas abiertas semidirectivas a un total de 22 personas mayores, cinco hombres y 17 mujeres, que además compartían la historia de la constitución del barrio desde más de 50 años.

A partir del Análisis Crítico del Discurso y de las notas de campo, se produjeron tres dimensiones argumentativas: 1. Construcciones discursivas sobre la vejez: “Son los más indefensos, con los niños también”; 2. Cuidados: Del sacrificio y el colonialismo a la ayuda mutua; 3. La autogestión en las organizaciones comunitarias y la relación con las redes de cuidado en la vejez: “...ellos iban a manejar nuestra plata, entonces nosotros dijimos que no”. Estas dimensiones permitieron jerarquizar los discursos y visibilizar las ideologías operantes, como la heteropatriarcal, a la vez que posibilitaron destacar la importancia política de las mujeres mayores en sus cuidados mediante la ayuda mutua, la solidaridad y la reciprocidad que han construido entre ellas, mostrando que los cuidados comunitarios son una potente alternativa ante el Estado, el mercado y la familia.

Palabras claves: Vejez femenina, cuidados, pobreza, apoyo mutuo, autogestión.

Abstract

This thesis is questioned by poor old age and his care in Santiago de Chile. In particular, it seeks to know and understand old age and its care that builds women and men who participate in self-managed community organizations of poor older adults in the capital city of the country. I approach from feminist gerontology, postcolonialism and elements of anarchism by Piotr Kropotkin, always considering the intersections of gender, class and age critically, through the visibility of different speeches and ideologies of the base.

The writing is a journey that began with the question how do you build old age and mutual care in two self-managed community organizations of poor older adults, inserted in a neoliberal context?, however, in the course of the Research were emerging other questions that opened the thesis to issues of great importance to respond to the first: How have older people survive in non-hegemonic social conditions?; What role does mutual support play in the strategies the livelihood of older people in poor communities; How are the forms of politicity in old age built from mutual care and community self-management?

To answer these and other questions initially I began by describing the Chilean neoliberal context, to locate the reader in the general framework of the research. Then I realize my position as author, both personally and professionally, which leads me to take a series of ethical-theoretical-political decisions regarding the study. These decisions begin to be glimpsed in the literature selected and presented from a critical perspective.

Concordant with the foregoing, theoretically

and methodologically, I used critical discourse analysis, with special emphasis on a feminist perspective, which I complemented with field notes from ground work I did in two phases. In the first one, I worked with a more Christian self-managed cutting organization, while in the second I did it with another self-managed organization of a more secular character, but that is not why its less-believing participants. I developed qualitative interviews open semidirective to a total of 22 elderly people, five men and 17 women, who also shared the history of the Constitution of the neighborhood for more than 50 years.

From the critical analysis of the discourse and the field notes, three argumentative dimensions were produced: 1. Discursive constructions on old age: "They are the most helpless, with children too"; 2. Care: From sacrifice and colonialism to mutual help; 3. Self-management in community organizations and the relationship with care networks in old age: "... they were going to handle our money, so we said no." These dimensions allowed the hierarchical discourse and visualize of the operating ideologies, such as the heteropatriarcal, while making it possible to highlight the political importance of older women in their care through mutual aid, solidarity and Reciprocity that they have built among them, showing that community care is a potent alternative to the state, the market and the family.

Keywords: female old age, care, poverty, mutual support, self-management.

Prólogo

Escribo esta tesis con mi hija menor en brazos —mientras escribo con la mano derecha, la sostengo a ella con la izquierda—. Mi otra hija menor —que en estricto rigor es la hija del medio por 14 minutos— se encuentra enferma en los brazos de su padre. En tanto, mi hija mayor —que tan mayor no es, son solo 4 años más— me comenta que sería una magnífica idea decorar la casa y que deberíamos hacerlo pronto. Esto es una muestra de lo que ha venido siendo mi vida desde hace algo más de un año atrás, en que mis planificaciones y mi visión de mundo cambiaron de manera radical.

Inicié el doctorado el 1 de octubre del 2015. Llegué desde Chile con mi compañero y mi hija mayor —que en ese momento tenía dos años— la que fue clave en mi decisión de partir, pensando en dar un respiro a la agobiante y precaria vida que llevábamos en Santiago.

No sin dificultades fui elaborando el proyecto de tesis, que tiene como objetivo conocer y comprender la vejez y sus cuidados, que construyen mujeres y hombres que participan en organizaciones comunitarias autogestionadas de personas mayores pobres, en la ciudad de Santiago de Chile, particularmente en la comuna de Peñalolén situada en los faldeos de los cerros precordilleranos de los Andes. Ahí trabajé con dos organizaciones en las cuales entrevisté a 11 personas de cada una, siendo un total de 22 entrevistas entre participantes y directivas de ambas. La elección de estas organizaciones pasó por la variabilidad discursiva que ofrecían, ya que una se estaba afianzando alrededor de un proyecto nuevo, que al momento de comenzar las entrevistas llevaba 6 meses funcionando, en tanto la otra era una organización que se había formado hacía alrededor de 35 años y cuyos objetivos, participantes y lugares de reunión habían ido cambiando a lo largo del tiempo. Pese a que ambas organizaciones eran autogestionadas, tenían formas diferentes de hacerlo, como

veremos en el capítulo VII. Cabe destacar que las personas que participaban en las organizaciones y que eran parte del barrio en general, en su mayoría son católicos practicantes y la religión tenía un lugar importante en sus vidas.

A partir del objetivo mencionado no tardaron en llegar las reflexiones en torno a mis propias experiencias, a mi pasado, a mi familia, de cómo habría sido la experiencia vital de mi abuela materna al dejar España como refugiada de guerra, para llegar a un país absolutamente desconocido; del cuidado de sus hijas, de sus propios cuestionamientos e inseguridades frente a la vida. Esta evidente motivación afectiva me llevó a mirar las historias de vida de otras mujeres mayores, sus experiencias, sus acciones frente a las dificultades, a la manera de enfrentar la adversidad, entre otras circunstancias vitales. Quiero destacar que a lo largo de la investigación utilicé la palabra vieja(s) y viejo(s) para denominar a estas personas. Lo hago de forma reivindicativa ante su devaluación en el uso social y el tabú de la vejez en la sociedad, de aquello para lo que necesitamos eufemismos para hablar. De igual forma, este es un punto de análisis en los capítulos venideros.

Al buscar literatura sobre vejez desde una perspectiva feminista me encontré con un desolador panorama: gran parte de lo escrito por el feminismo sobre la vejez era principalmente sobre la jubilación y la menopausia, pero sobre la vejez avanzada como un lugar político lo producido era muy poco. Sí había bastante información sobre el llamado envejecimiento activo, en que la actividad y la participación de las personas mayores era puesta de relieve para llevar una buena salud física y mental, a la vez que hallaba una gran cantidad de bibliografía que estudiaba el envejecimiento y la vejez¹ desde el marco del deterioro y decrecimiento.

La concepción decremental de la vejez nos habla no tanto de los cambios biológicos

¹Vejez y envejecimiento no son lo mismo. La primera hace referencia a un fenómeno atravesado por aspectos fisiológicos, socioculturales y de edad (Tisnés y Salazar-Acosta, 2016), mientras el segundo se asocia a un proceso gradual vivido a lo largo del ciclo vital (Alvarado y Salazar, 2014; Falque-Madrid, 2014).

que ocurre en nuestros cuerpos, como de la traducción de dichos cambios en la sociedad. Robert Butler (1989) utilizó el concepto de ageim para designar el estereotipo y la discriminación hacia las personas mayores por el solo hecho de serlo, lo que posibilita que personas más jóvenes perciban a las mayores

como seres diferentes a ellas, llegando incluso a deshumanizarlas. Un ejemplo de esto es la imagen 1, correspondiente a una noticia y a un comentario correspondiente a la misma.

Imagen 1: Noticia y comentarios de Radio Bio Bio, Chile, 26 diciembre 2018.



Fuente: Elaboración propia

El discurso decremental del comentario —desde lo senil— bajo el supuesto que las personas en la vejez, debido a la pérdida de sus funcionalidades y aumento del descontrol de impulsos, podrían ser potenciales abusadores sexuales de niñas(os), se articula con la discriminación hacia las personas mayores por esa única condición, siendo ejemplo de ageim. En este sentido, me pareció relevante adoptar una perspectiva teórica-discursiva para la investigación de la vejez y el envejecimiento, entendiendo el discurso como una práctica que implica acciones y efectos que reproducen y/o mantienen ciertas relaciones sociales. Esta perspectiva me permitió explicitar un posicionamiento político al

respecto, particularmente trabajando con Análisis Crítico del Discurso —en adelante ACD— que me posibilitó mantener una posición política-teórico-metodológica.

En esta línea, la discriminación hacia las personas mayores no solo pasa por discursos como el que apreciamos en la Imagen 1, sino también existe una discriminación solapada, camuflada de amor y ternura, que como señalan Nikolas Coupland y Justine Coupland (1993), caen en lo que en principio quieren erradicar: en la simplicidad moralista de proteger al/la más débil, perpetuando el discurso de vulnerabilidad de las personas mayores dejándolas en una posición de inferioridad respecto al resto de la sociedad.

Algunos ejemplos son la utilización de estilos condescendientes de habla hacia ellas, teniendo como efecto su desacreditación social (Coupland, Coupland, Giles, Henwood, y Wiemann, 1988); o el manejo de un lenguaje dominante, directivo y disciplinario, cuyo efecto es la inducción a que la persona mayor sea más dependiente, necesitada y pasiva (Coupland, Coupland, y Giles, 1991); o por último, el uso de patrones infantilizantes, como el habla lenta, la vocalización articulada, la utilización excesiva de diminutivos, elogios frecuentes, entre otros (Marsden y Holmes, 2014).

Asimismo, existen estereotipos decremenciales (re)producidos por personas mayores hacia sí mismas con el fin de justificarse respecto a alguna actuación y así aminorar las críticas (por un mal desempeño) o suscitar cumplidos (por uno bueno) (Coupland, 1997; Coupland et al., 1991), como lo podemos apreciar en frases dichas por algunas(os) informantes de esta investigación, por ejemplo “En todo lo que yo sé yo trato de ayudar. Lo que pasa que la memoria se me va también po, tengo 80 años ya” (Participante, 14/01/2017).

Toda esta complejidad respecto a la vejez me era desconocida. Profesionalmente no había sido atendida en profundidad por mí, pero sí había tenido un acercamiento a la realidad de la vejez femenina en Chile. Sabía que para nosotras, las mujeres, las desigualdades son acumulativas en el transcurso de la vida. Con esto no quiero decir ni insinuar que los hombres del país no sufran de pobreza en la vejez o que no existan mujeres privilegiadas económicamente, porque esto es innegable en dicho contexto, pero sí que existe la tendencia a una feminización de la pobreza.

Paralelamente, pero relacionados con lo anterior, se encontraban los cuidados. No era poca la literatura asociada al cuidado de personas mayores, pero siempre de forma binaria: una cuidadora activa y un/una adulto(a) mayor pasivo(a), además de tener, usualmente, una valoración negativa. Así llegué a preguntarme si los cuidados en este momento de la vida necesariamente eran individuales, negativos y unidireccionales, o era posible pensarlos desde una perspectiva más amplia e integrada a la vida humana. Por

otro lado, al estar acostumbrada socialmente a que los cuidados eran brindados por la familia, el mercado y el Estado, ¿qué otros sectores podían brindarlos?, ¿qué lugar ocupaban las organizaciones comunitarias?, ¿dónde podrían darse los cuidados de manera amplia? Tras reflexionar en torno a estos cuestionamientos pensé en las organizaciones comunitarias de personas mayores que había en Chile, como aquellas que conocí cuando realizamos una intervención posterior al terremoto del 27 de febrero del 2010, en el sur del país, o a aquellas de Santiago que conocía porque participaban familiares y conocidos. Reconocí una característica común en ellas: los cuidados mutuos que en estas se practicaban. Fue así como uniendo mis cuestionamientos sobre los cuidados, la vejez y mis conocimientos en torno al contexto chileno, decidí indagar los cuidados mutuos en organizaciones comunitarias de personas mayores.

Para esto realicé un trabajo en terreno en Chile que llevó dos partes. En un primer momento, lo realicé apoyándome en el equipo con el que había trabajado cuando me desempeñaba en la Universidad de Chile y en las tecnologías de la información. Fue así como llevamos a cabo entrevistas en una organización de adultos(as) mayores en Santiago, vía Skype. En un comienzo, pensé esta etapa como un pre-trabajo de campo, porque había tenido la intensión de que fuera un acercamiento a él con el fin de darme mayores herramientas y conocimientos respecto al problema investigado; sin embargo, en el trascurso de las entrevistas y de las visitas que en paralelo realizó el equipo, nos percatamos del gran trabajo que estábamos haciendo, a la vez del importante, profundo y rico material que estábamos produciendo. Luego de variadas reflexiones decidí que el pre-trabajo de campo sería la primera fase del trabajo de campo completo.

En octubre del 2016, a un año de la partida, viajé con mi familia a Chile para realizar la segunda parte del trabajo de campo, que lo llevé a cabo sin el equipo que me apoyó en el primer período. Fueron tres meses en que me inserté en él, lapso en que el trabajo se vio dificultado por lo que al paso de las semanas supe era un embarazo. Seguí trabajando y compatibilizando mis múltiples malestares con lo que me quedaba de terreno, hasta que el 6 de enero del 2017 me realizaron la primera ecografía y me dieron una noticia que no me esperaba jamás: no solo era un embarazo, sino que, además, era gemelar.

El 03 de julio nacieron mis hijas. Su condición de prematuras hizo que quedaran ingresadas casi dos meses en la UCI de neonatología del Hospital Sant Pau. A la vez, yo me recuperaba de un parto doble y complejo que me tuvo ingresada una semana en el mismo hospital. Fue una experiencia sin duda difícil y que se dio al mismo tiempo de otras dificultades de índole económica que me llevaron a tener que apoyar el trabajo de mi compañero. Lo cierto es que esto significó una pausa importante en mis estudios, dejando de lado todo lo referente al doctorado. No obstante, como una silente acompañante, la tesis rondaba mis pensamientos, algunas veces en forma de desafío y otras de manera fantasmagórica, asechando mis pocos momentos de descanso y respiro. Fue así hasta que un día, hastiada de la amenaza de mis pensamientos, de los cómo y de los cuándo, decidí retomar el trabajo de tesis, a la par de mi maternidad triplicada y el apoyo laboral a mi pareja.

A lo primero que tuve que hacer frente, en esta vuelta al trabajo doctoral, fue a mis propios límites —tanto de tiempo como de energía—, como a mis deseos —hasta dónde quería llegar y cómo quería hacerlo—.

Con el torbellino de situaciones y en una conjunción de necesidades que enfrenté con el nacimiento de mis hijas, tuve que realizar la evaluación de mi situación personal y académica. Noté que era insostenible pensar el doctorado como lo había planificado en un inicio. Mis necesidades debían responder al escaso tiempo que tenía y no podía estar acomodándome a los tiempos que

demandaba la publicación de trabajos en revistas especializadas, por lo que tomé la decisión de cambiar el formato de tesis, de compendio de artículos a monográfica.

Ya con el formato resuelto, me puse manos a la obra. Lo primero que hice fue describir el contexto chileno. Aquella no fue una tarea fácil, ya que, pese a tener la experiencia corpórea y subjetiva de vivir en Chile, las palabras no alcanzaban para describir la magnitud de lo que significaba en términos sociales la política económica que terminó por imponerse en el país al término de la dictadura. De esto trata, justamente, el primer capítulo “Chile va como avión”: del neoliberalismo a la precariedad en Chile”, del surgimiento del capitalismo en el país desde la época colonial y sus efectos. Por este motivo, el/la lector(a) podrá encontrarse con guiños a la teoría poscolonialista, sin tener como fin el uso exhaustivo y exclusivo de ella.

Un punto central en la investigación fue la reflexión en torno a mi posición en tanto mujer e investigadora situada socio-históricamente; cómo mis posiciones permeaban mi comprensión de la vejez y los cuidados, todo lo cual desarrollé en el segundo capítulo “¿Desde dónde escribo? Puntos de partida para la investigación”. Ahí expongo mi relación con la vejez, mediante la mirada a mi abuela materna, ya que el camino más viable para ir construyéndonos modelos femeninos de ancianidad es acudir a nuestras propias abuelas (Freixas, 2005).

En el tercer capítulo, “De la colonialidad al patriarcado. Claves para comprender la vejez y los cuidados en América Latina”, di cuenta de parte de la literatura asociada a la problemática estudiada. Para tener una comprensión medianamente acabada de lo explicado ahí es necesario asumir que el pensamiento moderno se instala en América en 1492, a partir de su invención —como plantea Walter Mignolo—. La llegada de los españoles a estas tierras significó un cambio radical, una nueva ontología, con la que se impuso la superioridad occidental, pero que además abrió la primera etapa moderna, el mercantilismo mundial (Mignolo, 2009).

El colonialismo establece una relación dialéctica con el occidentalismo, en el orden del amo y esclavo. El sistema colonial se mantiene en tanto existe pensamiento colonizado que lo justifica, por esto, actualmente no es necesaria la imposición externa de las ideas imperialistas, ya que las altas clases políticas independizadas formalmente son las que mantienen y perpetúan dicho sistema.

Cuando hablo de colonización, colonialismo y colonialidad no me refiero a lo mismo. Para explicarlo, me valdré de la distinción que realiza Josef Estermann (2014), para quien colonización es un proceso imperialista de ocupación externa de pueblos, culturas, territorios, y economías. En tanto colonialismo, es aquella ideología que legitima y justifica el orden desigual de la colonización. Finalmente, colonialidad sería toda la variedad de aspectos y situaciones que van desde lo subjetivo hasta lo socioeconómico (Ver imagen 2), cuya característica fundamental sería la dominación de uno por el otro. En este sentido, la colonialidad se caracteriza por ser involuntaria, alienar, generar asimetrías políticas y marginar geopolíticamente, operando principalmente en cuatro ámbitos que se entrecruzan: el económico, el político, el social y el subjetivo (Mignolo, 2009).

Como parte de mi posición ética-política, trabajé con análisis crítico de discurso que profundicé en el cuarto capítulo llamado “¿Cómo lo hacemos? Discurso como herramienta política”. Además de los lineamientos políticos, di cuenta de las consideraciones metodológicas de la investigación, detallando las características del trabajo en terreno, de los aspectos éticos que lo rigen, de las organizaciones y del procedimiento de análisis del material producido.

Una vez sentadas las bases teóricas y metodológicas doy cuenta en los siguientes capítulos del Análisis Crítico del Discurso. Así, en el quinto, “Construcciones discursivas sobre la vejez: “Son los más indefensos, con los niños también””, por medio de citas y algunas observaciones realizadas en el terreno, di respuesta al primer objetivo específico: Relacionar los discursos y las observaciones en torno a la vejez desde las distintas posiciones sociales, en organizaciones de personas mayores autogestionadas.

Seguido de la construcción de la vejez se encuentra el sexto capítulo, “Cuidados: Del sacrificio y el colonialismo a la ayuda mutua”, donde identifiqué y analicé cuatro tipos de cuidados: cuidado sacrificial-caritativo, sacrificial-maternal, individualista colonizador, y cuidados mutuos. En este capítulo respondí al segundo objetivo específico: Identificar las construcciones en torno a los cuidados que realizan mujeres y hombres en sus experiencias comunitarias en la vejez.

En el séptimo capítulo, “La autogestión en las organizaciones comunitarias y la relación con las redes de cuidado en la vejez: “...ellos iban a manejar nuestra plata, entonces nosotros dijimos que no””, trabajé el significado de las organizaciones comunitarias, la autogestión y las redes de cuidado que establecían las personas mayores, respondiendo al tercer objetivo específico: Caracterizar los significados que los miembros de las organizaciones comunitarias construyen en torno a estas, a sus prácticas de autogestión y a las relaciones que las personas mayores establecen con otras redes de cuidados.



Imagen 2: Mujer mayor, pobre e indígena. Perú.



Fuente: Fotografía tomada por Constanza Gómez Rubio, 2008.

La relación de las organizaciones con las concepciones de vejez y los tipos de cuidados la abordé en el octavo capítulo, “Elementos para una conclusión: “De tal organización, tales cuidados en la vejez””, con el que busqué contestar al cuarto objetivo específico: Relacionar los tipos de vejez y cuidados con las características de las organizaciones comunitarias estudiadas. Aquí consideré los resultados de los capítulos V, VI y VII para ordenar la jerarquización de los discursos y dar claves para una conclusión.

Con lo ya planteado, en el noveno y último capítulo “Conclusiones y discusión: Un recorrido final”, redondeé las conclusiones en base a los elementos del capítulo VIII, coloqué en discusión diversos aspectos trabajados, brindé algunas ideas temáticas para investigaciones futuras y destacué las contribuciones de esta investigación al estudio de la vejez y los cuidados. Posteriormente expuse la bibliografía completa y cuatro anexos que me parecen relevantes de presentar para complementar la información aquí analizada.

Finalmente, el diseño de presentación del texto busca aproximar la investigación a las personas y colectivos que no necesariamente tienen un acercamiento a la academia, pero que mediante un formato visualmente más familiar y cercano pueden relacionarse con las problemáticas aquí tratadas. De esta forma, el documento cuenta con dibujos originales creados especialmente para cada capítulo. Dichos dibujos fueron una creación en conjunto y colaborativa entre mi compañero Carlos Cancino Rojas y yo, y el nombre de estos corresponde al nombre del capítulo en cuestión. Las fotografías utilizadas en su mayoría son de mi autoría y en aquellas que no lo son cuentan con todos los permisos para ser utilizadas y divulgadas, así como aquellas de las personas que aparecen en lugares privados.

Una vez explicado todo lo anterior, invito al/la lector (a) a acompañarme en este viaje, el que comencé escribiendo con un mano y con el desafío por delante de presentar una tesis interesante, pero por sobre todo, que me deje satisfecha del trabajo bien hecho y del amor puesto en el mismo.

CAPÍTULO I

“CHILE VA COMO AVIÓN”:

DEL NEOLIBERALISMO A LA PRECARIEDAD
EN CHILE



*"Juegan bridge, toman martini-dry
y los niños son rubiecitos
y con otros rubiecitos
van juntitos al colegio high"*

(Víctor Jara, Las casitas del barrio alto, 1971)

He vuelto una y otra vez a reescribir la contextualización del escenario chileno. La tarea no es fácil, ya que con ella busco que quien acceda a la lectura pueda comprender, de la mejor manera posible, ese contexto económico y político no tan solo en las cifras y en los indicadores estadísticos, sino que también en sus características más finas y problematizarlo en relación con la vejez y los cuidados. Para esto divido el escrito en dos partes: en la primera hago la contextualización sociohistórica de Chile. Comienzo explicando algunos de los orígenes del sistema capitalista y neoliberal en el país. Luego me adentro en su sistema privado de pensiones y cómo este afecta a la vivencia de la vejez. Posteriormente, doy cuenta de cómo algunas características del Estado han dado pie a políticas focalizadas en la población con mayor pobreza del país.

En la segunda parte expongo los fundamentos y la relevancia de la presente investigación, problematizando sus temáticas fundamentales y dando cuenta de mis supuestos investigativos, todo lo cual deriva en los objetivos de investigación.

PARA COMENZAR A COMPRENDER



“La mayor libertad posible. El Estado lo más chico posible.

Porque, lo que es de todos, no es de nadie”

(Sergio de Castro² en Fuentes y Valdeavellano, 2015, s/p)

El marketing de la marca Chile ha sido fuerte y ha creado una imagen de un país altamente estable y con una alta solvencia económica. No han sido pocas las veces que me han dicho en Europa: Chile está muy bien o Chile va como avión, para referirse a los altos estándares que muestra el país, donde el neoliberalismo presenta su mejor cara internacional, ocultando —como quien esconde la basura bajo la alfombra— la desigualdad, el individualismo, la competencia desmedida y la privatización de aquello indispensable para una vida humana digna.

Desde luego, el sistema neoliberal chileno actual es el resultado de variados y complejos procesos sociohistóricos que se insertan en un contexto más amplio. De hecho, la globalización capitalista que vivimos en la actualidad es la manifestación del punto máximo del proceso económico que comenzó con la emergencia de América y su colonización, sin la cual el capitalismo y sus relaciones de producción no hubieran podido consolidarse ni obtener su expansión mundial. La situación geográfica privilegiada de América en el Atlántico generó que luego de la extracción del oro, la plata, los metales y riquezas de dichas tierras, los europeos pudieran controlar la red de intercambio comercial con China, India, Medio Oriente, Egipto, entre otras (Quijano, 2000), además de destruir las economías indígenas locales y sustituirlas por aquella de tipo colonial, que luego dio paso a la producción industrial capitalista (Salazar, 2003).

² Doctor de la Universidad de Chicago. Ministro de Economía (1974-1976) y Hacienda (1976-1982) de la dictadura militar chilena.

No obstante, durante la colonización en Chile surgieron formas particulares de producción que, por un lado, nacieron sobre la economía indígena y por otro, se correspondieron con el modo de producción mercantil propio de la conquista:



En Chile, la economía colonial [...] desarrolló con el tiempo, primero, un modo mercantil de acumulación (copia del sistema implantado por su progenitor) y, más tarde, una forma específica de transición al capitalismo industrial (del cual no tuvo progenitor). Se puede decir, por esto, que Chile roturó un camino propio hacia el capitalismo (Salazar, 2003, p.35).

Cuando la Conquista española se transforma y da paso al período colonial, la cantidad de peninsulares que permanecen en el territorio es escaso, pero paulatinamente fue aumentando a medida que llegan funcionarios de la corona a ocupar cargos administrativos. Quienes han servido reciben como pago terrenos agrícolas y se van creando ciudades que reciben al creciente número de criollos, descendientes de aquellos que han vuelto a España o han decidido partir al Virreinato del Perú. También están los herederos de los que han muerto, que se quedan con las tierras otorgados a los mayores. A fines del S. XVIII también llega un creciente número procedente del País Vasco, que desarrollan un comercio que les genera fortunas que socialmente también los coloca en una situación de privilegios.

Repartidos a través de lo que era geográficamente Chile, algunos se fueron enriqueciendo con la naciente minería del norte, pero eran, principalmente, los latifundistas del sur, los funcionarios de la corona y comerciantes quienes van a consolidar una aristocracia que logra de la corona la creación de los mayorazgos —institución que permitió heredar bienes e inmuebles al hijo mayor de las familias, los que quedaban asociadas a éstas a perpetuidad. Su regulación estaba dada por las leyes castellanas y la autoridad real— y el otorgamiento de títulos nobiliarios que podían ser comprados por quienes gozaban de la riqueza naciente de la clase privilegiada.

Esta élite se hizo propietaria de grandes territorios y de mucho prestigio social y simbólico. Asimismo, no tardó en realizar alianzas matrimoniales con los criollos que también toman parte del enriquecimiento que generan las condiciones del comercio entre el país y la metrópoli y que después de la Independencia, parte del poder político que se irá acentuando y consolidando a medida que transcurre el siglo XIX (Memoria Chilena. Biblioteca Nacional de Chile, 2018).

Esta situación de privilegio dará origen a las corrientes políticas contrapuestas -liberales y conservadores- pero unidas por los intereses económicos, que se disputarán el poder durante gran parte del siglo XX, generando con ello una profunda división de clases y una economía que hasta hoy es una de las más desiguales del planeta, que como parte del desarrollo capitalista es impuesta con el modelo neoliberal por la dictadura.

Fuente: Elaboración propia

Si consideramos esta ruta autoconstruida de Chile hacia el capitalismo desde la época colonial y lo conjugamos con las políticas neoliberales contemporáneas³ que se implantaron en América Latina en la década de los '70 y '80 del siglo XX —reforzadas por instituciones financieras internacionales y el gobierno de Estados Unidos para promover reformas estructurales a los Estados, principalmente para privatizar y liberalizar los mercados—, el panorama no es muy auspicioso en lo que respecta a la equidad social y el acceso digno a los derechos básicos, ya que si la meta era el mercado, el primer paso a seguir era la reducción del Estado (Garretón, 2012).

El rol de las entidades financieras y de gobiernos como el de Estados Unidos en las políticas neoliberales implantadas en América Latina responden a una lógica colonialista, que puede pasar inadvertida, porque, como plantea Walter Mignolo (2009), se esconde detrás de la retórica de la modernidad traducida en palabras y expresiones como desarrollo o economía fuerte, que “prometen la salvación” y desvían el foco relevante de atención, que es la opresión de la colonialidad.

En este marco regional, social e histórico se generó el experimento neoliberal chileno, que pasó a ser la primera implantación sistemática a nivel mundial de esta ideología, llevada a cabo por los economistas denominados Chicago Boys, seguidores y estudiantes de Milton Friedman en la Universidad de Chicago, quienes se propusieron cambiar la economía chilena para luego cambiar la latinoamericana (Fuentes y Valdeavellano, 2015).

Para que el experimento diera resultados se requerían dos condiciones imprescindibles: la primera, el marco político, que significó la abolición de la democracia y la imposición de una dictadura; la segunda, la estructuración de un núcleo hegemónico y dominante en el gobierno, que diera poder militar al proyecto

(Garretón, 2012). Fue así que muchas fórmulas económicas y sociales fueron puestas en marcha por primera vez en Chile, las que luego fueron extendidas a diferentes países y regiones del mundo (Pérez Soto, 2013).

Su basamento primario está en la concepción liberal de la economía y de la política, históricamente sustento de los modelos de desarrollo capitalista en el mundo, como el respeto a la propiedad privada, al rol limitado del Estado en materias económicas, el derecho a la creación de empresas y al lucro o ganancia que como rédito deja la empresa privada con un mínimo de control del Fisco; la creación de normas que democráticamente son establecidas como leyes, a partir de la separación de los poderes del Estado y, en general, el establecimiento de las reglas del juego creadas y aprobadas en la institución parlamentaria a partir de la democracia representativa, que es el símbolo de la libertad política.

Si bien es cierto que esta concepción de la libertad tiene diversos matices según sean los intereses económicos puestos en juego, no lo es menos el hecho que en gran medida se ha sostenido durante los últimos tres siglos en la medida que las sociedades han sido capaces de mantener cierto equilibrio entre las necesidades sociales, entregadas a su superación por parte del Estado, y los intereses económicos de una minoría que detenta el poder político.

Pero en Chile el equilibrio se ha mantenido y puesto a prueba en numerosas oportunidades, siempre con resultados nefastos para quienes han sido víctima de estos “libertarios”: miles de mujeres y hombres han muerto víctimas de la represión cuando reclamaban por sus derechos, en jornadas que han sido invisibilizadas por la historia hecha, justamente, por quienes son parte del poder.

³ Si bien el capitalismo desde sus orígenes adopta o se nutre de las ideas liberales, propugnando el derecho a la propiedad privada de los medios de producción y a la eliminación de la tutela estatal de la economía, paulatinamente la unidad capitalismo-liberalismo llegará a convertirse en lo que hoy, con el apoyo de la tecnología, es la globalización de la libre competencia, del libre mercado, de la minimización del rol del Estado como generador del bienestar social, transformándolo en un ente subsidiario de lo privado y, por lo tanto, rebajando al mínimo su rol regulador económico y, fundamentalmente, el poder del capital financiero por sobre todo otro tipo de bien económico, incluyendo los de producción y los recursos naturales de los territorios colonizados. Es lo que en términos generales se denomina “neoliberalismo económico”, vale decir, el liberalismo es la base del neoliberalismo actual (Gómez, 2014).

La última de ellas, mediante un golpe de estado (que no ha sido el único en la Historia de Chile) logró destruir el régimen constitucional e imponer un régimen de terror, partiendo por el asesinato del Presidente de la República, Salvador Allende Gossens, que se sustentó en las llamadas libertades propias del liberalismo e, irónicamente, en nombre de la “libertad”.

Y es a partir de este régimen, desde 1973, que comienza el camino a través del cual se van generando los cambios económicos que llevarán a Chile a ser el país adalid del neoliberalismo en América del Sur, porque además de las reconocidas características del liberalismo tradicional, el nuevo modelo introdujo como concepto ideológico y práctica económica el libre mercado y la libre competencia. Se mantiene el respeto absoluto por la propiedad privada, el rol reducido del Estado, que de bienestar pasa a ser subsidiario; impone la supresión de los sindicatos y asociaciones corporativas y se inicia la integración a los mercados internacionales (Garretón, 2012), lo que trajo por consecuencia que en educación, salud y vivienda la privatización de lo que era propiedad social y un bien común se transformara en sistemas subsidiados por el Estado a los cuales se accede de acuerdo con las condiciones que esos mercados requieren. De esta manera, se crearon una serie de instituciones funcionales a esta ideología, tales como las Administradoras de Fondos de Pensiones (AFP) —a las que volveré más adelante— y las Instituciones de Salud Previsional (ISAPRE), ambas de carácter privado y sin intervención estatal. Se partió del fundamento que la autorregulación del mercado traería mayores beneficios a la sociedad, bajo normas consensuadas por el empresariado.

Este modelo no solo fue un proyecto económico e ideológico, sino que también político, que logró permear todas las dimensiones de la vida de quienes estábamos insertos en él: como parte inherente al modelo existe una alta dependencia en la vida de mujeres y hombres a la oferta y la demanda, es decir, al mercado. Esto

aparejado con un Estado debilitado y una mala distribución de los recursos, hicieron de Chile un país altamente desigual en términos de ingresos (Organisation for Economic Co-operation and Development, 2015), lo que no es problema para la población que concentra la riqueza, como señala Rolf Lüders⁴ :

“

A mí me tiene absolutamente sin cuidado la desigualdad, lo que me tiene con cuidado es la pobreza [...] hay que disminuir el grado de envidia, porque el problema de la distribución de ingreso es un problema de envidia no más. Yo envidio al gallo que tiene más plata (en Fuentes & Valdeavellano, 2015, s/p).

O como sostiene Ernesto Fontaine⁵ :

¿Cuál es el país con el nivel de ingreso más alto en Latinoamérica hoy? ¿Cuál po?!, ¡Chile po! [...] Dejémonos de payasadas, hombre por dios. No tengo idea de cuál fue la motivación, me cago en la motivación, lo que importa es que Chile ganó con eso y yo gané mucho con eso (en Fuentes & Valdeavellano, 2015, s/p).

Asimismo, las inequidades de género también fueron aumentando, la brecha entre mujeres y hombres creció y se volvieron acumulativas en el transcurso vital de las personas (Arriagada, 2010; Gómez, 2014), lo que puede observarse en la vejez femenina en Chile.

Para autores como Carlos Pérez Soto (2013) la verdadera fuerza y profundidad del modelo neoliberal en Chile la dieron los gobiernos postdictadura, gobiernos de coaliciones de centro izquierda, tal como fue el caso de la Concertación de Partidos por la Democracia y la Nueva Mayoría en Chile, quienes respetaron las bases y lógicas del modelo heredado.

⁴ *Biministro de Economía y Hacienda del gobierno militar, 1982-83. Doctor de la Universidad de Chicago.*

⁵ *Doctor de la Universidad de Chicago. Primer Chicago Boy.*

No es anecdótico que una de las grandes pérdidas que sufre el país en términos de integración económica, social y cultural fue la desaparición de la empresa Ferrocarriles del Estado, reemplazada por el surgimiento de numerosas empresas privadas de autobuses que se reparten el mercado de pasajeros a nivel nacional y el gran desarrollo de la carga terrestre en camiones de alto tonelaje, como parte del pago que hizo el gobierno militar a los empresarios transportistas que habían bloqueado las carreteras nacionales impidiendo el suministro de bienes y alimentos a las ciudades, lo que provocó un desabastecimiento que contribuyó a desestabilizar el gobierno y dar pie para que el empresariado se coludiera con las fuerzas armadas para dar el golpe de estado que derroca el gobierno constitucional, destruye

la democracia representativa e impone una cruel y violenta dictadura que desconoce los Derechos Humanos.

Es así como el mercado predomina en la actualidad en todos los aspectos de la sociedad chilena, el Estado subsidiario subvenciona a los privados para que asuman la responsabilidad —y lucren— de las funciones a las que él ha renunciado y perdido competencia, como es el desmantelamiento y destrucción de la salud y la educación pública, junto con el cambio de la seguridad social —inexistente en el país— por un sistema de capitalización individual.

LA VEJEZ Y LAS ADMINISTRADORAS DE FONDOS DE PENSIONES (AFP): UNA FÁBRICA DE POBREZA Y RESIGNACIÓN

Chile fue pionero en realizar cambios estructurales que dieron por resultado, entre otros, el sistema privado de pensiones, cuya base es la capitalización individual. Se instauró en 1980 —durante la dictadura militar— y sustituyó completamente al sistema público de estas, quedando a cargo de las Administradoras de Fondos de Pensiones (AFP). De hecho, si bien este sistema posteriormente fue copiado por varios países a nivel mundial, solo unos pocos lo hicieron de forma sustitutiva al sistema público (Gómez-Rubio, Zavala-Villalón, Ganga-León, Rojas, y Álvarez, 2016).

La implementación del sistema de AFP respondió exclusivamente a una lógica económica capitalista, dejando de lado otros aspectos. Básicamente trabaja con las cotizaciones que los/las trabajadores(as) hemos realizado en una cuenta personal durante toda la vida laboral. Su afiliación es obligatoria, no existiendo alternativas a este. Las excepciones son aquellas personas

pertenecientes a las Fuerzas Armadas y de Orden, y quienes permanecieron cotizando en el Instituto de Previsión Social (IPS) —a pesar de las presiones por traspasarse al sistema de AFP durante los años '80—, los cuales cuentan con un soporte estatal en sus cotizaciones. Según la Asociación de AFP de Chile (2015), este grupo corresponde sólo al 3% de la población cotizante, en tanto el 97% cotizamos a través del sistema privado⁶.

Podemos deducir que el modelo de negocio de las AFP es bastante particular. Los fondos acumulados de manera individual por las personas a lo largo de la trayectoria laboral son convertidos en acciones y son, por lo tanto, inversiones en los mercados bursátiles. De esta manera, los fondos pueden subir o bajar según el mercado financiero (Arrau y Loiseau, 2005).

⁶ Para más información ver: Gómez-Rubio, C., Zavala-Villalón, G., Ganga-León, C., Rojas, W., & Álvarez, R. (2016). Jubilación en Chile: Vivencias y percepciones de mujeres jubiladas por el sistema privado de pensiones. *Psicoperspectivas. Individuo Y Sociedad*, 15(3), 112–122.

(Arrau y Loiseau, 2005). Los dueños de las AFPs cobran alrededor del 30% de las cotizaciones totales en comisiones de administración, independiente de los movimientos de la bolsa de comercio, lo que significa que quienes pagan las pérdidas accionarias son quienes depositamos,

obligatoriamente, nuestros aportes previsionales que se descuentan de las remuneraciones, en tanto que las ganancias bursátiles se las llevan los administradores. De este modo, han visto aumentar sus riquezas, tal como sostiene Pérez Soto (2013):



a pesar de las fluctuaciones y las crisis financieras, los dueños de las AFP han recibido entre 500 y 1.000 millones de dólares cada año. Es notable que desde 2008, debido a la crisis financiera internacional, el fondo global, perteneciente a los trabajadores, ¡disminuyó en cerca de un 30%!, una cifra mayor que todas las ganancias obtenidas por esos fondos en los 27 años anteriores, y aun así los dueños de las AFP obtuvieron en 2008 ganancias por 10 millones de dólares. Pero ya en 2009 [...] sus ganancias volvieron al orden de los 500 millones de dólares (s/p).

Los administradores de estos dineros de millones de trabajadoras y trabajadores se quedan con parte de las ganancias de los fondos libremente, pero que en términos de justicia social corresponden a quienes somos propietarios del dinero depositado y que son fruto de nuestro trabajo, porque, en definitiva, pertenecen a nuestras remuneraciones.

El género es un factor fundamental para el cálculo de las pensiones por parte de las AFP, que considera las estimaciones de la esperanza de vida, pero no contempla las desigualdades salariales del mercado laboral o el trabajo doméstico y de cuidado no remunerado (Riesco, Díaz, Durán, y Secondo, 2011), teniendo como efecto un bajo nivel de pensiones en las mujeres mayores, lo que se traduce en pobreza femenina en la vejez chilena. No es casual que el 94% de las mujeres jubiladas por el sistema de AFP reciba una pensión inferior a 154.304⁷ pesos chilenos (Fundación Sol, 2016).

Respecto a la pobreza en la vejez en Chile, se ha intentado crear una imagen distorsionada centrada únicamente en la actividad y capacidades de las personas mayores, intentando opacar y ocultar las vulnerabilidades y carencias sociales que afectan a gran parte de ellas (Fundación Sol, 2017). En coherencia con esta visión, el Ministerio de Desarrollo Social (2017) sostiene que solo un 6,6% de las personas mayores de 60 años se encuentran en situación de pobreza, lo cual es bastante bajo para lo que se observa en Chile, considerando además, los bajos montos de las pensiones.

⁷ Equivalente a 209,39 euros. Equivalencia al día 12/01/2018.

No obstante, de acuerdo a la Fundación Sol (2017), esta estadística se encuentra alterada por la inclusión del denominado alquiler imputado que,



corresponde al ingreso que la encuesta CASEN⁸ le imputa a los hogares de aquellas personas que son dueñas o se encuentran pagando el dividendo de la vivienda (...) consiste en atribuir como ingreso para el hogar en cuestión, el monto de dinero que se pagaría por arriendo por una vivienda similar (...) Supongamos que una casa como esa en el barrio donde habita el adulto mayor, tiene un valor de arriendo mensual de \$200.000⁹. Esta persona en la CASEN aparece con \$0 ingreso autónomo (no tiene trabajo, no genera dinero propio, no tiene jubilación), tampoco recibe subsidios del Estado (no tiene Pensión Básica Solidaria), pero se le asigna o imputa un ingreso por \$200.000 correspondiente al alquiler imputado. Luego, siguiendo los criterios de identificación para las personas en situación de pobreza, se procede a comparar la línea de pobreza con los ingresos. Como en este caso el ingreso de \$200.000 es mayor a la línea de la pobreza unipersonal (para una persona se calcula una línea de la pobreza de \$151.669¹⁰), este adulto mayor es clasificado como no pobre (Fundación Sol, 2017, s/p).

Si no se considerara el alquiler imputado —que no es un ingreso material real que reciban las personas mayores y que se le imputa al 92,3% de estas—, la pobreza subiría considerablemente, de un 6,6%, a un 21,4% en términos generales, que desglosado por género sería un 22,4% para las mujeres y un 20% para los hombres. Pero, si además de eliminar el alquiler imputado, quitamos los subsidios (que no son universales), la pobreza en la vejez aumentaría más, tal como lo muestra el gráfico 1:

Gráfico 1: Porcentaje de personas en situación de pobreza en Chile



Fuente: Fundación Sol (2017)

⁸ Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional

⁹ Equivalente aproximadamente a 251,72 euros. Equivalencia al día 28-12-2018

¹⁰ Equivalente aproximadamente a 190,92 euros. Equivalencia al día 28-12-2018

En la gráfica se aprecia que la región de la Araucanía es la que concentra mayor pobreza en personas mayores. Coincidentemente esta región es la que contiene la mayor parte de la población indígena del país —31,7%, siendo en su mayoría mapuches con un 83,8% (Ministerio de Desarrollo Social, 2015)—. Por lo que la pobreza en la vejez indígena es mayor que en la vejez no indígena, lo que tiene coherencia con el colonialismo que el Estado chileno ha impuesto en territorio mapuche, que ha llevado, entre otras cosas, a la pobreza y a la violencia en la región.

Por otro lado, la pobreza vivenciada por muchas mujeres mayores en Chile tiene un correlato sentido de estafa e injusticia, “un sentimiento de vulnerabilidad en este período de la vida, originada principalmente por la vivencia de desprotección de las estructuras de apoyo formal, como la protección social” (Gómez-Rubio et al., 2016, p. 117). De igual manera, la resignación es parte del cotidiano de muchas mujeres viejas que ven pocas posibilidades de cambio en sus condiciones de vida bajo un sistema individualista, competitivo, con nula solidaridad, privatizado y manejado por el mercado bursátil, con injerencia directa en su pobreza y baja calidad de vida.

Con el fin de disminuir la brecha de género en este tema, se creó la Ley N° 20.255 en el año 2008, bajo el primer mandato de la expresidenta Michelle Bachelet Jeria, orientada principalmente a beneficiar a mujeres dueñas de casa, que por medio de ciertas medidas se buscó dar mayor cobertura previsional a dichas mujeres. Una de ellas es la Pensión Básica Solidaria (PBS) y el Aporte Previsional Solidario (APS), a la que pueden acceder mujeres y hombres desde los 65 años, pertenecientes al 60% más pobre de la población. Desde julio del 2018, la PBS de incrementó de \$104.646 a \$107.304¹¹ pesos chilenos (Ministerio del trabajo y previsión social, 2018b).

Una segunda medida fue la de Bono por Hijo consistente en la entrega de dinero a mujeres pensionadas posterior al 1 de julio del 2009,

junto con una serie de requisitos a cumplir. Esta medida tiene particularmente dos aspectos a destacar. El primero, que el dinero no se entrega a las mujeres directamente, sino que se les hace parte de su cuenta de capitalización individual, esperando que dicho dinero sea “rentabilizado”. El monto de dicho bono varía en relación con la fecha de nacimiento de la madre y los/las hijos(as). El monto máximo es de \$547.073¹² pesos chilenos por cada hijo(a) y es para aquellas mujeres que satisfaciendo todos los requisitos requeridos, cumplan 65 años en enero del 2018 (Ministerio del trabajo y previsión social, 2018a). El segundo aspecto es la pérdida del derecho de cuota mortuoria¹³ para aquellas mujeres que acceden al bono por hijo, pero que no tienen fondos disponibles en su cuenta de capitalización individual (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2012).

Una tercera medida es la Compensación económica en materia previsional, aquella que busca establecer compensaciones de recursos previsionales a cónyuges que hayan terminado su vínculo matrimonial, mediante un/una juez(a) de familia, a través de la transferencia de fondos de la cuenta de capitalización individual del cónyuge con más recursos a aquel con menos. Finalmente, la cuarta medida, es la posibilidad de afiliación voluntaria a una AFP (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2012).

Cuando pensamos en la vejez y las pensiones en Chile debemos considerar que las AFP son uno de los pilares del sistema económico capitalista en Chile y en una potente maquinaria de inequidad social. Este modelo responde perfectamente a lo que Rita Segato (en Canal Encuentro, 2018) llama la fase contemporánea de la dueñidad, que no sería otra cosa que una época en que hablar de desigualdad no daría cuenta de la magnitud del fenómeno, una época de dueños en que la concentración y acumulación capitalista ha borrado la frontera entre los políticos y el empresariado, ya que en la actualidad los políticos son los propios empresarios.

¹¹ 131,78 y 135,13 euros respectivamente. Equivalencia hecha el día 29-12-2018.

¹² 688,95 euros. Equivalencia hecha el día 29-12-2018.

¹³ Beneficio que busca financiar los gastos funerarios de la persona pensionada o trabajadora.

Como plantea la autora, “quien no es dueño, no existe”.

Un buen ejemplo de lo anterior es el caso de la empresa LAN (Línea Aérea Nacional) de propiedad del Estado chileno, que fue privatizada y, posteriormente, se fusiona con una empresa brasilera creando LATAM, de la cual uno de sus propietarios es el empresario —que se enriquece en dictadura— y político que fue senador, hoy presidente de la República.

Otro ejemplo de dueñidad y de su contraste con la realidad material que viven la mayoría de las/los chilenas(os) son las palabras del Ministro de Vivienda y Urbanismo, Cristián Monckeberg (Ver imagen 2) en que la propiedad privada se torna un valor fundamental, pero que además, los políticos al ser el mismo empresariado, les es imposible visibilizar las condiciones materiales y subjetivas de existencia de la población, además de que esta ceguera les es funcional y conveniente a su sistema de intereses de acumulación, propia del capitalismo.

Imagen 2: Declaraciones del Ministro de Vivienda. Chile, 06 diciembre 2018.



Fuente: Biobiochile.cl (2018b); Publímetro (2018)

DEL NEOLIBERALISMO A LOS CUIDADOS

El neoliberalismo, el capitalismo y la dueñidad en Chile han repercutido en el Estado. Ahora bien, este Estado, como otros latinoamericanos, llevan la impronta de la colonialidad. No podemos decir que no han existido transformaciones desde las independencias formales a lo largo de los siglos en la región, pero sí que no se ha podido superar la colonialidad como la cara oculta de la modernidad. Los Estados nacionales latinoamericanos actuales, surgidos en el siglo XIX, se conformaron desde una perspectiva colonial y eurocéntrica bajo la que se mantuvieron las prácticas violentas con ciertos grupos de la población —algunos(as) denominan a estos grupos como subalternos(as)—, lo que llevó a la consolidación de dichos Estados (Rodríguez Ravera, 2017), que fue reforzado con el hecho que las que eran las elites criollas de las colonias españolas, servidoras a los intereses imperiales, que ya no necesitaban tener presencia en el territorio para imponer la ideología de la colonialidad, pues el trabajo ya estaba hecho mediante el control del saber, de la economía y por sobre todo, de la subjetividad (Mignolo, 2009).

Por lo anterior, la población violentada, en un primer momento por los colonizadores españoles, luego siguieron siéndolo mediante la opresión y la pobreza, pero ocultas bajo discursos modernos de igualdad que buscaban invisibilizar aquello otro, diferente al Uno que representa el Estado Nación moderno (Segato, 2015). La constante inequidad, que se traduce en prácticas violentas y abusivas de este Estado, tiene sus motivos en los intereses económicos de las elites latinoamericanas, que en muchos casos son las herederas, biológicas, intelectuales y/o históricas de los imperios europeos, cuyas riquezas e influencias no están dispuestas a compartir con los/las otros(as), como pobres, indígenas, etc. Así, el clasismo, el racismo y el eurocentrismo fueron centrales en los discursos producidos por los gobernantes y destinados a las clases

populares latinoamericanas (Rodríguez Ravera, 2017). Por lo tanto, no es de extrañar que las políticas generadas por el Estado chileno quedaran subordinadas al mercado y que su función fuera correctiva en aquellas poblaciones en que el mercado no funcionara a cabalidad.

Y, ¿cuál es el resultado de toda esta conjugación social, histórica y económica en Chile?, el aumento de la desigualdad, siendo el país uno de los más desiguales del mundo, lo que se tradujo en la exclusión de ciertos grupos de la protección social, quedando a merced de las redes informales la provisión del bienestar (Martín y Alfaro, 2017). Esta mixtura la encontramos en la organización social de los cuidados, en la cual participarían organismos estatales y privados, pudiendo también ser provisto por las familias y fuera de estas. No obstante, el Estado chileno ha tendido a focalizar la asistencia mediante políticas y programas hacia los sectores más vulnerables, de manera tal que la población restante, que no necesariamente es de más recursos económicos, habitualmente accede a un sistema privado que se rige por las reglas y valores de mercado (Arriagada, 2010).

Relacionado con lo anterior, existe literatura asociada a cuidados y cómo estos principalmente se llevan a cabo por las mujeres de las familias en Iberoamérica (Gómez-Rubio, Ganga-León, y Rojas Paillalef, 2017)¹⁴ y particularmente de estos en la vejez en Chile. En esta línea, la familiarización del cuidado en Chile ha sido evidenciado y discutido en diversos estudios, por ejemplo el de Elena Espinoza Lavoz, Viviana Méndez Villarroel, Roxana Lara Jaque, y Pilar Rivera Caamaño (2009), que pese a tener una perspectiva diferente a la de esta investigación, concluye en que pese a la “la creencia común que el anciano, en la sociedad contemporánea, ha sido abandonado por su familia, las investigaciones en todo el mundo indican lo contrario.

¹⁴ Para más información sobre estudios de cuidado, revisar el artículo Gómez, C.; Ganga-León, C.; Rojas Paillalef, W. (2017). *Desigualdades de género en trabajos de cuidados familiar y no remunerado: una revisión Iberoamericana*. *Revista Punto Género*, (7), 156-182.

La familia sigue siendo la principal fuente de sostén para los adultos de edad avanzada” (p. 77). No obstante, se ha constatado que se ha ido construyendo una generación de mujeres, que más allá de las fronteras del cuidado familiar, velan por proyectos sociales y colectivos (Rodríguez, 2002). Herminia González Torralbo (2019) observa como en los clubs de adultos(as) mayores existen prácticas de cuidado entre mujeres, que generalmente se conocen entre ellas, ya que son vecinas, amigas o conocidas del barrio o distrito, y que en su cotidianidad se manifiestan como apoyo mutuo, y en resolución de problemas de carácter pragmático, como colaborar con la movilidad de quienes tienen más dificultades, preparar el té o las comidas, etc.

Por su parte, Paulina Osorio (2007) explica que en Chile se envejece como se ha vivido, lo que es especialmente crítico en las mujeres, pero la autora rescata que en esta acumulación de experiencias vitales como seres envejecientes “también vivimos experiencias que son verdaderas aberturas por donde surge el cambio y la creatividad” (p. 217). En este sentido, la experiencia previa de las mujeres mayores sobre lo que ha sido su vida y lo que les ha tocado vivir, las hace conscientes de sus etapas vitales y los cambios aparejados a estas; “viviendo y experimentando transiciones vitales en una constante construcción que da cuenta del envejecimiento como un proceso dinámico y complejo” (Osorio, 2008, p. 227).

No obstante, los cambios y las reflexiones de las mujeres viejas en torno a su propio envejecer, en Chile persiste una preocupación para ellas que se traduce en la subsistencia material. Un ejemplo de esto es que para las mujeres mayores de 60 años de barrios populares preponderan los subsidios como la pensión básica solidaria y el aporte solidario, por lo que sus cotizaciones de capitalización individual son bajas o inexistentes, al menos para poder cubrir las necesidades básicas de la vida diaria, “son mujeres que en su mayoría llegan a la vejez con limitaciones socioeconómicas,

interseccionales y multifactoriales, y que para afrontar sus necesidades de cuidado y acceder a un mínimo de bienestar continúan trabajando independientemente de su edad cronológica” (González Torralbo, 2019, p.199).

Otro tema crítico para las mujeres mayores chilenas según algunos estudios es la fragilidad material del sistema de salud (González Torralbo, 2018; Morales Obreque, 2018). Las personas mayores cuentan con una mixtura de protección estatal y políticas de focalización. Por ejemplo, las personas mayores de 60 años adscritas al sistema público de salud (Fondo Nacional de Salud, FONASA)¹⁵, tienen atención gratuita y preferencial en consultorios y hospitales públicos, además de acceder de igual forma a ciertas cirugías y tratamientos de alto costo monetario, y contar con la entrega de prótesis y ortesis gratuitas (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2018). Cabe destacar que en el sistema de salud público, la población de mujeres mayores es preponderantemente más alto en aquellos grupos de menores ingresos y desde los 80 años predominan en todos los grupos (González Torralbo, 2018).

No obstante lo anterior, existe una serie de programas que se rigen bajo postulaciones a través del Servicio Nacional del Adulto Mayor (SENAMA)¹⁶ que contribuyen a la articulación de redes de servicios sociales y al fomento del envejecimiento activo en esta población, pero particularmente aquella vulnerable socialmente y en situación de dependencia (Servicio Nacional del Adulto Mayor, 2018b), siendo parte de políticas focalizadas. Muchos de estos programas tienen como base la tercerización de los servicios, recurriendo al sistema privado para dar respuesta a las necesidades de las personas mayores. Un ejemplo de ellos es el Fondo Nacional Adulto Mayor, que tiene el objetivo de promover la autonomía y brindar un servicio de calidad a personas mayores en situación de vulnerabilidad o dependencia.

¹⁵ Para estar afiliado a la salud pública chilena es necesario, para todos sus tramos -menos el de indigencia-, cotizar en el sistema previsional, que como dijimos, para gran parte de la población es privado.

¹⁶ Organismo público chileno, creado en el año 2002 y operativo desde el 2003.

Se financian proyectos autogestionados¹⁷, de ejecutores intermedios¹⁸ o con convenios institucionales¹⁹.

Otro ejemplo —por solo mencionar alguno— es el Programa Centro Diurno, consistente en talleres acorde al plan individual que cada adulto(a) mayor tenga. Se encuentra focalizado en personas con situación de vulnerabilidad social, dependencia leve, depresión leve o deterioro cognitivo. Su objetivo es favorecer la autonomía entregando servicios socio-sanitarios temporales (Servicio Nacional del Adulto Mayor, 2018a).

Pese a la existencia de programas e iniciativas públicas relacionadas con los cuidados, hay una marcada inclinación a reconocer la institución familiar como la principal responsable de llevarlos a cabo. Un reflejo de ello son los distintos programas que apuntan a dar más herramientas a las familias para proveer el cuidado, vale decir, el Estado sería un facilitador que posibilita, o al menos intenta posibilitar, mejores condiciones al interior de las familias para el trabajo de cuidados. Un ejemplo es el sistema Chile Cuida. Sistema de Apoyos y Cuidados, que comenzó en el año 2015 como programa piloto en la comuna de Peñalolén, en Santiago (Fundación de las Familias, n.d.; Gobierno de Chile, 2015) y, posteriormente, ha ido instalándose de manera progresiva en otros municipios con el fin de apoyar a las familias en la entrega de servicios de cuidados (Ministerio de Desarrollo Social, n.d.). Es ejecutado por la Fundación de las Familias²⁰, de la Presidencia de la República de Chile y forma parte del Sistema de Protección Social del Estado.

Este sistema se orienta a personas mayores en situación de dependencia y a sus cuidadoras(es) principales. No obstante, no es de cobertura universal. Como ya

es la tónica con el Estado chileno, los programas sociales se enfocan en los grupos económicamente más deprimidos, donde el mercado no alcanza. Se focaliza en el 60% de las familias más vulnerables que cuenten con un integrante en situación de dependencia, personas mayores de 60 años y cuidadoras(es) (Ministerio de Desarrollo Social, n.d.).

La operatividad de muchos de los programas, tanto de SENAMA como de Chile Cuida, los llevan a cabo los municipios, ya que el Estado tiene un rol gerencial. Así, también los municipios pueden postular a proyectos en el Fondo Nacional Adulto Mayor como ejecutores intermedios. Este punto es de relevancia ya que los municipios compiten con otro tipo de organizaciones, como fundaciones religiosas y corporaciones privadas, por fondos públicos para el cuidado de las personas mayores. Frecuentemente, los proyectos adjudicados por los municipios responden a necesidades básicas que debiesen ser cubiertas por el Estado como parte de sus responsabilidades con sus ciudadanos. No obstante, lo que ocurre en la práctica es que los fondos para poder hacerlo quedan a merced de concursos para organizaciones públicas y privadas, a modo de financiamiento especial, y no como parte de un gasto social planificado y destinado para fines del bienestar de la población mayor.

Pese a la segmentación de los servicios brindados por el Estado, la necesidad de cuidados es transversal en Chile. La población más vulnerable tiende a acceder con mayor intensidad a los servicios públicos, mientras que los sectores medios y altos suelen acudir al mercado, contratando servicios privados de cuidados a domicilio o en alguna institución.

¹⁷ Por concurso se financian proyectos elaborados y desarrollados por organizaciones de adulto mayor.

¹⁸ Son iniciativas presentadas por instituciones públicas o privadas que promuevan la autonomía de adultos mayores en situación de dependencia.

¹⁹ Iniciativas desarrolladas por instituciones que trabajan con adultos mayores vulnerables socialmente.

²⁰ Esta fundación tiene como propósito fortalecer los roles y vínculos entre los/as miembros de los distintos tipos de familia en la sociedad chilena (Fundación de las Familias, n.d.). Así, el eje de los programas que se insertan en esta fundación privada -pero que es presidida por la Directora Sociocultural de la Presidencia de la República-, es la familia, dando cuenta de la perspectiva familiarista del Estado chileno.

La lógica de fondo consiste en que cada familia debe resolver privadamente el problema de los cuidados de sus miembros, ya sea por medio del cuidado familiar o accediendo a la oferta de mercado. Así, “la posibilidad de satisfacción de la demanda de cuidados estará determinada por el sector socioeconómico [...] son las familias las que cubren esta demanda y al interior de cada hogar en su mayoría son mujeres” (Herrera y Maffei, 2009, p. 3).

Siguiendo la tendencia mundial la población chilena está envejeciendo aceleradamente y las problemáticas sociales relacionadas con la vejez en el país adquieren mayor visibilidad. Por contar algunas —además de los cuidados, aunque vinculadas— la pobreza en la vejez, las bajas pensiones y su relación con el sistema privado, la edad de jubilación y el derecho a dejar de trabajar,

entre otras. El Estado se ha centrado en aportar a un desarrollo en la declaración que son las mujeres quienes más cuidan y las que más esperanza de vida tienen. Las diferencias se marcan en relación con los niveles de dependencia, deterioro y vulnerabilidad social, sin existir una mayor complejidad en la reflexión en torno a las diversas interseccionalidades que se dan en la vejez.

El cambio de enfoque en torno a la construcción de la vejez que ha venido realizado SENAMA se traduce en la producción de discursos relacionados con la salud, la actividad, la participación social y el ejercicio físico. Estos discursos se distribuyen en niveles micro y macrosociales, siendo consumidos por la población, pero, sobre todo, por personas mayores.

¿POR QUÉ SU ESTUDIO? FUNDAMENTO Y RELEVANCIA

“Para ser dueño del ave solamente hay que escucharlo, pues sólo aquel que comparte puede ser dueño de algo”

(Facundo Cabral, Nuestros pasos, 1998)

El envejecimiento demográfico ha sido considerado la principal característica de la población mundial de nuestro siglo, en que la cantidad de personas mayores de sesenta años se ha duplicado desde 1980 (Matus-López y Cid, 2014). El avance de este proceso es diferente en cada región. Así por ejemplo, en todos los Estados de la Unión Europea (UE) la población mayor de 65 años se ha incrementado en un 2,3%, siendo Italia, Alemania y Grecia los países que poseen la mayor proporción de personas mayores (European Union, 2016). Por su parte, en América Latina la esperanza de vida ha aumentado considerablemente, siendo Chile, Uruguay y Argentina los países de la región con mayor envejecimiento poblacional (Matus-López y Cid, 2014). Asimismo, particularmente en Chile, las

tasas de crecimiento poblacional han sido las más bajas de las últimas seis décadas y el porcentaje de personas mayores de 64 años se incrementó de un 6,6% en 1992 a un 11,4% en el 2017, lo que se traduce en 2.003.256 de personas en esta población, de las que el 56,8% son mujeres y el 43,13% hombres (Instituto Nacional de Estadísticas. Chile., 2018).

Pese a este crecimiento y a la importancia que tienen las personas mayores en nuestra sociedad, no son poco habituales los discursos que construyen la vejez con atributos de baja valoración social y de forma negativa: “los mitos del cuerpo envejecido [...] tienen como efecto el repudio de unos y el sufrimiento de otros” (Guajardo et al., 2015, p.28).

Todas esas características se ven intensificadas en la vejez pobre, en que las personas, además, se conciben como meros receptores pasivos de beneficios, y más cuando hablamos de vejez femenina, la que como señala Alan Walker (1981), se ve directamente afectada por las condiciones de vida en períodos anteriores a la vejez. Lo que es crítico si consideramos las diferentes desigualdades vividas y acumuladas a lo largo de la vida de las mujeres.

Ante esta construcción la vejez como lugar político ha sido ignorada. Un reflejo de ello es la poca atención que han colocado los estudios feministas a las relaciones de poder en la ancianidad y al sistema de jerarquías de edad (Freixas, Luque, y Reina, 2012); tal como señala Freixas (2008), “determinadas narrativas culturales sobre la vejez nos constituyen: somos ancianas y ancianos por la cultura, no por la edad” (p. 45). Dado esto y al creciente envejecimiento de la población, la investigación y estudio de la vejez desde un punto de vista feminista es relevante por dos puntos: uno teórico, para aportar a los estudios gerontológicos y al desarrollo de otras formas de construir la vejez, visibilizando la heterogeneidad de formas de vivirla, de actores sociales y de factores que intervienen en ella; y un segundo político, respecto a las relaciones de poder e intersecciones sociales de género, edad y clase que se establecen en este período de la vida, y que construyen diferentes discursos.

En relación con lo anterior, si bien podemos encontrar construcciones hegemónicas sobre la vejez y los/las viejos(as), lo cierto es que la intersección de algunos factores sociales produce imaginarios y estereotipos particulares: no es lo mismo ser vieja y pobre, a ser viejo de clase alta. ¿Qué se esperaría de una mujer, vieja y pobre?, ¿qué imaginamos de un hombre viejo con dinero? Una muestra de estas diferencias son las residencias para adultos mayores,

ubicados en el sector oriente de Santiago —el sector más costoso de la ciudad—, cuyo fin es el alquiler de departamentos y habitaciones de lujo para personas mayores, en o sin situación de dependencia, pero con alto poder adquisitivo. Además del espacio físico, estos lugares cuentan con servicios médicos especializados y de otros tipos. Los precios más económicos —para personas autovalentes y con un espacio desde los 19 m²—, pueden oscilar entre 1.207.278 y 1.341.420²¹ pesos chilenos (CLP) mensuales, mientras que los más caros —para personas con altos grados de dependencia y con un espacio de 52 a 57 m²—, pueden ir desde 1.609.704 a 2.575.526²² CLP mensuales. A estos valores cabe considerarles que la pensión promedio mensual de las personas mayores en Chile es de 150.274²³ CLP, siendo de 82.493²⁴ CLP para las mujeres y 237.495²⁵ CLP para los hombres (Superintendencia de Pensiones, 2017), montos, al menos 8 veces más bajo que un mes de alquiler en uno de estos lugares.

Es interesante analizar la imagen de vejez que transmiten. Personas mayores autónomas, sin dolencias aparentes, compartiendo con otras personas mayores en un contexto de amistad, parte de la propiedad privada por la que pagan. Se reproduce un discurso individualista y mercantil, pero también uno colonialista, ya que los cuerpos de esos discursos son cuerpos europeos, blancos, rubios (Ver imagen 3). Cuerpos de clase media alta —o directamente alta— que responden al imaginario aspiracional de la colonialidad. Se conjuga la clase con la raza, ocultando lo que histórica y socialmente se ha querido borrar: la piel oscura, los rasgos indígenas y la pobreza propia de los grupos explotados por las elites locales, herederas del europeísmo colonizador. De esta forma, la imagen que se reproduce contrasta con la alta desigualdad que existe en la vejez en Chile.

²¹Equivalente a 1.607,47 y 1.786,07 euros, respectivamente. Conversión hecha al día 04 de febrero del 2018.

²²Equivalente a 2.143,29 y 3.429,21 euros, respectivamente. Conversión hecha al día 04 de febrero del 2018.

²³Aproximadamente 207,95 euros. Conversión hecha al día 06 de noviembre del 2016.

²⁴Equivalente a 114,15 euros. Conversión hecha al día 06 de noviembre del 2016.

²⁵Equivalente a 328,65 euros. Conversión hecha al día 06 de noviembre del 2016.

Este contraste en la construcción de la vejez nos brinda la posibilidad de conocer más a fondo el funcionamiento de la sociedad y de los discursos que circulan y se consumen. Por esto, su estudio debe focalizarse en los

cambios sociales y en las producciones ideológicas de la vejez en un determinado contexto.

Imagen 3: Publicidad centro de día de personas mayores

Centro de Día

"Vivir con mi familia y estar con mis amigos ahora es posible."

Personas como los Adultos Mayores a quienes les gustaría compartir con sus pares, en los que están satisfechos por pasar mientras sus familias trabajan, o simplemente en quienes quieren probar la adaptación con un servicio durante antes de ingresar en una residencia, presentamos el nuevo servicio CENTRO DE DÍA San Domingo.

Así podrá vivir, en un ambiente privilegiado, una experiencia maravillosa, con la mejor calidad y profesionalismo que solo Senior Suites puede dar.

- Atención profesional.
- Flexibilidad en las actividades.
- Ejecución de terapias.
- Alimentación balanceada y supervisada.
- Estimulación de funciones cognitivas, físicas y sensoriales.
- Manejo de la ropa para el desarrollo de actividades de la vida diaria.
- Control de seguridad para.
- Transporte opcional.
- Cosméticos.

Flexibilidad de horario.
Lunes a viernes de 9 a 18 horas

Infórmese por nuestro NUEVO Servicio de Estadía Temporal

[Contáctenos aquí](#)

Fuente: Senior Suites (2019)

Por otro lado, el cuidado de adultos(as) mayores reviste características particulares, pues han sido desacreditados(as) socialmente por haber envejecido y por vivir un período de la vida significado socioeconómicamente como una carga. Representa cada vez más un desafío para los países con poblaciones envejecidas, los que muchas veces no se encuentran preparados para brindar bienestar a esta población (Aguirre y Scavino, 2016). Precisamente en Chile, pese a los cambios sociales que han acontecido en las últimas décadas, como la creciente participación femenina en el mercado laboral y en la educación,

el cuidado se sigue entendiendo como una responsabilidad familiar y femenina (Arriagada, 2010; Guajardo et al., 2015). Como plantean Roberta Flores y Olivia Tena (2014), el origen simbólico que sustenta la división sexual del trabajo —a saber, el patriarcado—, continúa fuertemente arraigado en las sociedades latinoamericanas, lo que se conjuga con los cambios sociales que han ocurrido y que han llevado a la dificultad, en gran parte de la población, de cuidarse, cuidar y ser cuidados, dando paso a la llamada crisis de cuidados (Ezquerro, 2012).

Uno de los problemas fundamentales ligados a esta crisis es la subordinación de las necesidades humanas a los mercados, en que las mujeres quedan en una posición desventajosa, que garantizaría la continuidad de las sociedades patriarcales y capitalistas (del Río, 2003). Esta crisis exige una respuesta social, demanda una reorganización de las formas de reparto del trabajo de cuidados que requiere una sociedad, y contribuye a reinterpretar “una necesidad típica del mundo privado como problema público y objeto de políticas” (Krmpotic y De Ieso, 2010, p.96). De igual forma, la crisis sería una oportunidad para repensar las bases de la economía y proponer focos de acción alternativos (Ezquerria, 2011), así como también, una oportunidad para la academia de replantearse sus líneas investigativas, los discursos que construyen en torno a los cuidados, la manera en que se están estudiando, los marcos teóricos que se están utilizando, considerando los contextos geopolíticos.

Llegado a este punto, y dado que hay un sinnúmero de formas de entender los cuidados, me parece pertinente explicitar que en esta investigación estoy adhiriendo a la definición que realizan Berenice Fischer y Joan Tronto (1990) de los cuidados, ya que es abarcadora y no se reduce a experiencias específicas:

“

Una actividad de especie que incluye todo aquello que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro “mundo” de tal forma que podamos vivir en él lo mejor posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestros seres y nuestro entorno, todo lo cual buscamos para entretejerlo en una red compleja que sustenta (Fischer y Tronto 1990, en Tronto, 2005, p.234).

Para las autoras esta definición no supone asumir que existen personas con habilidades especiales para cuidar y mantener la vida, como tampoco que esta definición tenga carácter universal, ya que variará según los contextos y según las relaciones de poder que se vayan estableciendo. Lo cierto es

que en los cuidados se relacionan diferentes componentes que es necesario comprender, para así visibilizar los motivos por los que estos pueden ser gratificantes, pero también agobiantes (Fischer y Tronto, 1990).

Si partimos de la base que no existen personas que por obra y gracia de la naturaleza o por designio divino cuenten con habilidades innatas para el cuidado, podemos pensar y visibilizar alternativas para su organización social. Quiero resaltar la visibilización, ya que alternativas existen. Lo que debemos cuestionarnos es qué tan funcionales a los intereses capitalistas son y por qué no tienen la importancia social que deberían. Un caso de estos son los cuidados comunitarios, que en América Latina cumplen un rol fundamental (Paura y Zibecchi, 2014; Zibecchi, 2013). Estoy entendiendo que las comunidades son colectivos que generan sus propias normas, pautas de convivencia, etc., y que son más que la suma de individuos en solitario (Segato, 2015).

Dado que las organizaciones son dinámicas y heterogéneas, en particular para aquellas comunitarias, su definición debe hacerse fundamentalmente de manera interna, es decir, creándose primeramente de forma espontánea y posteriormente organizadas como respuesta colectiva a sus necesidades. No obstante, cuando las formas de organización espontáneas se ven presionadas por un excesivo dirigismo y burocratización, se desestimula la participación social (Arnold, 2002).

Una alternativa a lo anterior es la posibilidad de las organizaciones comunitarias se autogestionen en sus decisiones, acciones y objetivos, no siendo un proceso estático sino uno de fronteras variables y difusas. Igualmente, realizar una separación a priori de aquellas personas que son o no parte de la organización supone los límites de esta, lo que trae como efecto una visión homogénea de los/las actores sociales y una división nosotros/ellos con el resto de la comunidad (León y Montenegro, 1999).

El paso de la individualización a la colectivización del cuidado es un proceso que muchas veces se encuentra anclado a las relaciones vecinales, traspasando las fronteras del parentesco y generando

relaciones solidarias entre diferentes actores sociales para redistribuir los cuidados en la sociedad (Enríquez, 2014).

No obstante lo anterior, en Chile una de las herencias ideológicas de la dictadura militar es que lo privado e individual fueran principios exacerbados en desmedro de las formas de vida colectivas, lo que hasta el día de hoy persiste en algunos sectores de la población. En esta línea, el término de la dictadura y la transición democrática durante los '90, han configurado una desideologización del trabajo comunitario (Berroeta, 2014). Cabe señalar, que no nos referimos exclusivamente a aquel realizado por profesionales y Organizaciones no Gubernamentales (ONG), sino que a la captación por parte del Estado del trabajo desarrollado por los propios actores sociales de dichas comunidades. Asimismo, la política social de estos gobiernos muestra continuidades y discontinuidades con la racionalidad neoliberal impuesta previamente, donde se brindan respuestas focalizadas a grupos frecuentemente vulnerables. Todo lo cual da por resultado la privatización de lo comunitario.

Pese a esto, y en el caso de las personas mayores, este tipo de organizaciones tienen una alta relevancia, correspondiendo al 81,9% de todas las agrupaciones de adulto mayor existentes en el país (Servicio Nacional del Adulto Mayor, 2008). Estas organizaciones permiten que las personas se perciban de forma colectiva, fomentando la participación, la cooperación y la autogestión. Aquí el centro sería la comunidad y no el individuo. Asimismo, algunas de este tipo de organizaciones se crean alrededor de instituciones, como iglesias —como son los casos trabajados en esta investigación—, hospitales y escuelas, con el fin de solucionar problemas locales que les afectan y a los que las instituciones estatales no dan respuesta e, incluso, muchas veces no son capaces de ver (Guzmán, Huenchuan, y Montes de Oca, 2003).

Las organizaciones de personas mayores de tipo comunitario son posibles en el contexto neoliberal chileno, ya que como plantean José Miguel Guzmán, Sandra Huenchuan y Verónica Montes de Oca (2003), “la

desestructuración de lo macro conlleva una estructuración de lo micro” (p.3), en que la escasa protección social y la escasez de recursos fomenta la creación de redes de reciprocidad ya que “el intercambio recíproco surge en respuesta a la escasez y se constituye en un sistema de solidaridad mutua esencial” (Guzmán et al., 2003, p. 3).

Lo anterior no es un detalle, toda vez que de esto se desprende una relevancia teórica que, a mi parecer, contribuye a la desestigmatización de la pobreza y, particularmente, de la vejez pobre: ¿Cómo han podido, mujeres y hombres viejas(os), subsistir en condiciones sociales no hegemónicas?, ¿cómo han manejado las mujeres viejas las relaciones de poder en dichas condiciones?, ¿qué papel juega el apoyo mutuo en las estrategias de subsistencia de las personas mayores en comunidades pobres? Estas preguntas se orientan a relevar el apoyo mutuo como estrategia de subsistencia en comunidades, colocando en práctica una serie de conocimientos no hegemónicos, pero claves para la supervivencia en el capitalismo.

El apoyo mutuo que se crea en estas comunidades y cuya autogestión se ve reflejada en las organizaciones comunitarias, permiten que sean promovidas por el Estado de Chile mediante discursos y programas que se orientan al envejecimiento activo y saludable, cuyo punto central es la participación de los/las adultos(as) mayores en ámbitos sociales. Estos discursos se construyen como verdades, ¿es que acaso alguien podría refutar que ser activo no es saludable y que esto nos hace vivir bien y más años? En este sentido podríamos pensar que la vejez se constituye como un triunfo para el Estado, pero a la vez como un desafío. Un triunfo de las políticas sanitarias, de los avances científicos y médicos sobre la vida y la postergación de la muerte; pero al mismo tiempo un desafío al sistema de pensiones, al sistema de salud, entre otros.

Ahora bien, podríamos considerar el supuesto que el Estado utiliza una serie de técnicas y estrategias para mantener el control de la población vieja, por ejemplo, a través de la promoción de su participación en diferentes organizaciones e instancias sociales, promoviendo la autonomía y la autogestión; no obstante, cabe preguntarse ¿al Estado le interesa controlar a la población vieja o a la población vieja y pobre?, ¿sobre quiénes se imponen las restricciones, las normativas y se dirigen las políticas de focalización del gasto social?

Mirado a simple vista el Estado no tiene problema alguno con la autogestión y la colectividad; no obstante, y es aquí donde recae mi presupuesto, siempre que ello sea una autogestión y una colectividad que él mismo pueda controlar y gestionar mediante sus diversas instituciones, dando la ilusión de autocontrol y autogobierno a dichas organizaciones, pero siempre actuando como el Estado colonizador, capitalista y patriarcal que es. De ahí que sea relevante preguntarse por los procesos de autonomía que se ejercen en estas organizaciones más allá de la intervención estatal, por su capacidad de decisión sobre sí mismas y por su generación de discursos en tanto sujetos políticos. Desde esta perspectiva estoy entendiendo la autogestión como un modo de funcionamiento que no se reduce a la autosuficiencia económica, sino que implica la cooperación entre las personas bajo un modelo de colaboración, ayuda mutua y solidaridad (Méndez y Vallota, 2006).

La autogestión comunitaria lleva al ejercicio

de una ciudadanía social, donde la lucha por los derechos y necesidades sociales es prioritaria en los sectores populares (García, 2013) y más aún en contextos vecinales donde se hacen valer saberes específicos del barrio y conocimientos respecto a las problemáticas de las personas, cuestiones que difícilmente podrían darse en contextos institucionales altamente burocratizados (Paura y Zibecchi, 2014).

En síntesis, entiendo que en la construcción social de la vejez se ven implicados diversos factores, dentro de los cuales unos quedan invisibilizados bajo otros, como lo es el género bajo la clase social, sobre todo en un contexto en que el clasismo y el individualismo se encuentran fuertemente arraigados en la sociedad. El desafío es analizar, cómo pese a esto, es posible construir relaciones diferentes, cuya centralidad se encuentre en la reciprocidad, en la colectivización de los cuidados y en los cuidados mutuos. A partir de ello, cabe preguntarnos —además de los subcuestionamientos realizados a lo largo del escrito—: ¿Cómo se construye la vejez y los cuidados mutuos en dos organizaciones comunitarias autogestionadas de personas mayores pobres, insertas en un contexto neoliberal? Ambas organizaciones están ubicadas en la comuna de Peñalolén y entrevisté a participantes y a las directivas de estas, siendo un total de 22 entrevistas.

Es la pregunta que nos guiará hacia los objetivos de investigación, presentados a continuación.

OBJETIVOS

DE LA

INVESTIGACIÓN

OBJETIVO GENERAL

Conocer y comprender la vejez y sus cuidados, que construyen mujeres y hombres que participan en organizaciones comunitarias autogestionadas de personas mayores pobres, en la ciudad de Santiago de Chile.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

1. Relacionar los discursos y las observaciones en torno a la vejez desde las distintas posiciones sociales, en organizaciones de personas mayores autogestionadas.
2. Identificar las construcciones en torno a los cuidados que realizan mujeres y hombres en sus experiencias comunitarias en la vejez.
3. Caracterizar los significados que los miembros de las organizaciones comunitarias construyen en torno a estas, a sus prácticas de autogestión y a las relaciones que las personas mayores establecen con otras redes de cuidados.
4. Relacionar los tipos de vejez y cuidados con las características de las organizaciones comunitarias estudiadas.

CAPÍTULO II

¿DESDE DÓNDE ESCRIBO?

PUNTOS DE PARTIDA PARA LA INVESTIGACIÓN

En el capítulo I expuse una contextualización general del sistema neoliberal chileno, mostrando algunos aspectos de la colonización, la posterior independencia formal y la dictadura militar del '73 para comprender su funcionamiento actual. Hice hincapié en el sistema privado de pensiones y su impacto en la vejez, seguidamente de la descripción de algunas políticas y programas de Estado con relación a los cuidados y a la vejez. Luego, en la segunda parte del capítulo y a partir de la contextualización, di cuenta de la justificación y relevancia de la investigación, explicitando los supuestos respecto al rol del Estado en la vejez y en la autogestión de las dos organizaciones comunitarias con las que trabajé. La variabilidad discursiva que me ofrecían ambas organizaciones, ya que pese a ser comunitarias y autogestionadas, una giraba en torno a un proyecto nuevo, de menos de un año, mientras la otra tenía una historia de más de 30, por lo que la posición discursiva de las personas entrevistadas, tanto participantes, directivas y voluntarias(os) era diferente, lo que queda complementado y reafirmado con algunas notas de campo que se incluyen en los próximos capítulos.



*Me estremecieron mujeres
que la historia anotó entre laureles
y otras desconocidas gigantes
"que no hay libro que las aguante"*

(Silvio Rodríguez, Mujeres, 1978)

Debo señalar, dada esa relevancia, que me parece inacabado e impersonal si no tuviera un posicionamiento claro y explícito del lugar desde el cual escribo, ya que la vejez, los cuidados y el género me interpelan como persona situada socialmente. Esto se reflejó en el proceso de reflexividad respecto al trabajo en terreno que implicó una vuelta a mí misma, con el consecuente análisis sobre el desarrollo mismo de mi investigación. Por esto expongo en el presente capítulo algunas de las reflexiones surgidas de este retorno a mí misma a partir del proceso investigativo y del trabajo de campo, y de las condiciones en que estos se dan, transparentando mi implicación personal, parcial y crítica en la investigación. Para ello, estructuro el escrito

en cuatro puntos: en el primero, abordo las reflexiones surgidas del campo en torno a la autogestión para luego dar paso a los recuerdos y emociones surgidas a partir de la clase socioeconómica y el posicionamiento en torno a la diferencia con las mujeres participantes en la investigación. En el segundo, me sitúo frente a mi experiencia frente a la vejez, detectando un vacío relacionado con lo femenino. Luego, en el tercero, doy cuenta del trabajo constructivo de mi genealogía materna, con el fin de comprender un poco más la vejez femenina. Finalmente, en el cuarto abordo la reflexión en torno a los cuidados y la vulnerabilidad colocando como punto de partida mi experiencia personal.

EN EL TERRENO: UNA LLAMADA A MI INFANCIA Y MI CLASE SOCIOECONÓMICA

*Oías los consejos, los ojos en el profesor
había tanto sol sobre las cabezas
y no fue tan verdad, porque esos juegos al final
terminaron para otros con laureles y futuro
y dejaron a mis amigos pateando piedras.*

(Los Prisioneros, El baile de los que sobran, 1986)

Trabajar con personas mayores supuso un barrido por algunos episodios de sus vidas referidos a los cuidados, a sus historias barriales y vecinales en los años anteriores a la dictadura militar del '73. Muchos de sus relatos daban cuenta de cómo mediante la autogestión, la cooperación, la solidaridad y el apoyo mutuo vecinal lograron construir sus viviendas y conformar el barrio en el que actualmente viven.

Estas experiencias hicieron interrogarme por sus condiciones de producción: ¿es que acaso fueron posibles por haberse dado antes de la instauración del experimento neoliberal en Chile o porque era —y es— posible construir una alternativa real a la

organización capitalista? Al escuchar las mujeres a las que entrevistaba, cuando observaba como se organizaban, pensaba que la cuestión era más compleja que la simple respuesta a una de las dos alternativas. No podía dejar de pensar en lo que el neoliberalismo había hecho en Chile, no solo a nivel económico, sino también en las personas, lo que Anastasio Ovejero (2017) llama sujeto neoliberal, “un sujeto individualista, egoísta, competitivo, y que solo se mueve por el interés económico” (p.22). En Chile, estas características se ven acentuadas. Un ejemplo de ello son las pruebas de admisión para niños de dos años para ingresar a guarderías. Un índice de excelencia: “mi hijo estará con los mejores,

porque mi hijo es el mejor”. Otro ejemplo en la misma línea son las empresas de coach que preparan a niños de tres o cuatro años para rendir el examen de admisión al colegio de prestigio, para competir. En fin, podría dar un sinnúmero de ejemplos, pero lo cierto es que desde la más tierna infancia se va construyendo a este sujeto neoliberal, enemigo por definición, de un sujeto libre, solidario y con vínculos cooperativos con otros(as) (Ovejero, 2017).

Las mujeres y hombres con las(os) que trabajé habían vivido toda la instauración neoliberal —muchas(os) de ellas(os) incluso se podían autodefinir votantes de la derecha chilena—, pero también habían vivido gran parte de sus vidas bajo lógicas diferentes. Se podía apreciar una hibridez de experiencias, de formas de pensar y actuar, lo que me interpelaba en mi profundo malestar con el modelo neoliberal chileno, pero que a la vez me hacía reflexionar sobre mi propia consideración de la autogestión como una alternativa viable a la organización capitalista.

Estas reflexiones estuvieron presentes durante todo el trabajo de campo. Mi consideración de la autogestión, pensando en otras formas de hacer la vida vivible, fueron tomando forma y me dio claves de lectura a la problemática estudiada. Asimismo, estas historias barriales me interpelaron en lo relativo a la clase, ya que me confrontó a mis recuerdos y a mi posición en el mismo contexto social. Esto es particularmente crítico, ya que como explica Carmen de la Cuesta-Benjumea (2011), la reflexividad en la investigación social debe centrarse en exponer y sensibilizar acerca de las decisiones y limitaciones investigativas, o en palabras de Soledad Ruiz Jabbaz (2016), “mostrarnos a nosotros mismos, del mismo modo en que elaboramos discursos plausibles sobre otros” (p.43).

Dentro de los recuerdos surgidos se encontraban algunos de mi infancia temprana, de los aproximados cuatro años. Referían al sector donde vivía, de los rancheríos²⁶ colindantes a mi casa, donde la pobreza extrema de dichas viviendas hechas de cartones, eran vecinas de la pobreza surgente a clase media, a la cual yo correspondía. Dicha clase media es compleja de definir en el modelo neoliberal chileno, donde la fuerte mercantilización de los estilos de vida produce una baja claridad de ella, siendo más oportuno hablar de clases medias —en plural— (Macclure, Barozet, Galleguillos, y Moya, 2015).

²⁶ Viviendas precarias, construidas con material de desecho, como cartones, que carecen de agua potable y de alcantarillado (Larrañaga, 2010)

Dicha mercantilización se realizó mediante un proceso de instauración que llevó años y que en mi infancia aún no estaba del todo acabado, ni mucho menos profundizado, como ocurrió en los años posdictadura. Esto es justamente lo que identifiqué en el contraste de mi recuerdo, mi experiencia y las experiencias de las personas con las que trabajé. En aquel tiempo, al llegar del exilio en Alemania y Ecuador, mi padre y mi madre trabajaron donde pudieron encontrar empleo. Él tenía tres: como profesor de castellano en un colegio privado y en dos públicos, de los que uno era de jornada nocturna. Por esto, yo sólo lo veía los fines de semana, ya que partía a trabajar a las 7 de la mañana y llegaba a eso de las 00.00 – 01.00 de la madrugada. Por su parte, ella trabajaba en las tardes como profesora de castellano en un colegio público a las afueras de la provincia de Santiago, lo que significaba, en ese entonces, almorzar a las 11.00 de la mañana, para partir a las 11.30 y llegar al trabajo a las 14.00 horas. Trabajaba hasta las 19.00, por lo que llegaba a eso de las 21.00 horas a casa, lo que hacía que también la viera muy poco. En la medida que fui creciendo comprendí que uno, dos ni siquiera tres sueldos de profesor en Chile alcanzaban —ni alcanzan— para alimentar a cinco personas. Recuerdo nunca haberme cuestionado de pequeña no haber tenido juguetes que algunas de mis compañeras tenían, no celebrar mis cumpleaños con mis amigas ni ropa infantil de buena calidad, como ningún lujo de aquel entonces y que hoy en día sería parte esperable del bienestar de un/una niño(a). Siempre estudié en escuela pública, lo que me permitió conocer de forma muy experiencial la desigualdad socioeconómica.

Mientras la situación económica en mi casa mejoraba y se estabilizaba, yo visitaba a mis amigos y amigas en poblaciones²⁷ pobres y peligrosas. Recuerdo el impacto emocional que tuve la primera vez que entré a la casa de una compañera de clase. Yo tenía 13 años y ella 15. Su casa debe haber tenido 30 m². A un lado de la puerta había una mesa redonda, luego un televisor muy grande, mucho más que ninguno que yo haya tenido,

y dos camas. Una matrimonial y la otra individual. Este espacio se separaba de una cocina muy pequeña y de un baño con suelo de tierra. Mi amiga y su hermana de 10 años dormían juntas en la cama de un cuerpo y sus padres con su hermano de un año y medio en la cama más grande. Me impactó el hacinamiento, pero también la resignación con la que vivían su cotidianeidad.

Así las experiencias fueron marcándome y haciéndome entender, encarnadamente, las desigualdades de clase. Ya más grande, algunos de mis novios pertenecieron a poblaciones llamadas socialmente problemáticas. En ese contexto escolar y social conocí a mi actual compañero, con cuyo barrio y población trabajé en esta tesis.

Cercano a mi lugar de infancia este barrio podría denominarse de clase media baja, pero lo cierto es que la pobreza es más cercana a sus vivencias cotidianas. Es que en Chile la autoidentificación con la clase media es laxa y gran parte de la población se identifica con ella (Mac-clure et al., 2015). Pero ¿hasta qué punto las personas con las que trabajé en el terreno y yo compartimos experiencias sociales?, y aún más, como mujer, ¿mis vivencias, las discriminaciones experimentadas y las desigualdades encarnadas se relacionan con las discriminaciones y desigualdades que las mujeres de este barrio vivían y habían vivido? En Chile, ¿es posible hacer una lectura del género sin la clase social?, o ¿los problemas de género son primarios o secundarios a la clase?

En Chile, donde existe una alta desigualdad socioeconómica (Mac-clure et al., 2015; Organization for Economic Cooperation and Development (OECD), 2015), me es difícil, casi imposible, pensar en el género sin la clase. Sé que esto está planteado en innumerables teorizaciones, tal como la de interseccionalidad, que en grandes términos plantea cómo las relaciones de género se entrecruzan con otras categorías, en el reconocimiento de una multiplicidad de sistemas de opresión que reproducen las desigualdades sociales (Bilge, 2009; Ferree, 2009).

²⁷ Forma de denominar a los barrios de sectores populares en Chile, generalmente de ingresos medios-bajos o de bajos recursos.

No obstante, más allá de la teoría, las desigualdades se encarnan en corporalidades complejas, en cuerpos situados socio-históricamente, con una dimensión intersubjetiva, relacional y activa (Esteban, 2004). Una teoría, por más compleja que sea, o de las múltiples lecturas y análisis que puedan realizarse sobre ella, difícilmente puede dar cuenta de cómo se encarna ser mujer, vieja, pobre, inmigrante, latina, negra, indígena o lesbiana. Nos puede dar descripciones, orientaciones, relatar experiencias, pero no corporizaciones, tal como sostiene Audre Lorde (2003):

“

quienes nos hemos forjado en el crisol de las diferencias, o, lo que es lo mismo, quienes somos pobres, quienes somos lesbianas, quienes somos Negras, quienes somos viejas, sabemos que la *supervivencia no es una asignatura académica*. La supervivencia es aprender a mantenerse firme en la soledad, contra la impopularidad y quizá los insultos, y aprender a hacer causa común con otras que también están fuera del sistema y, entre todas, definir y luchar por un mundo en el que todas podamos florecer. La supervivencia es aprender a asimilar nuestras diferencias y a convertirlas en potencialidades. *Porque las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo* (p.118)

Las mujeres con las que trabajé luchaban, en gran medida, por su supervivencia, que era primeramente material. El discurso de la desigualdad no aparecía de manera abstracta ni crítica, sino vivenciada en los dolores físicos, en el sufrimiento psíquico, las preocupaciones, el cansancio, en la resignación frente a un sistema que las ha oprimido toda la vida, pero también en el agradecimiento por tener una vivienda forjada con su trabajo y mantenida a lo largo de los años. El discurso feminista tampoco aparecía explícitamente, solo trazas de malestar y rabia que repercutían en prácticas de apoyo mutuo y solidaridad entre ellas. En este caso, la experiencia de clase es tan fuerte que no es posible considerarla una variable más. En Chile, si no pagas te mueres. No obstante, la posición de estas mujeres no hay que romantizarla, como plantea Donna Haraway (1995), “no son posiciones <<inocentes>>” (p.329), siendo también objeto de interpretaciones y deconstrucciones.

Por lo anterior, considero que pese a que existen aspectos que como mujeres nos unen y problemas que compartimos, esto

no puede asumirse, de modo alguno, como una homogeneización de experiencias. No somos todas iguales y no debemos reducir los problemas de género solo a hombres y mujeres. Es por esto que, a pesar de la autoidentificación con la llamada clase media, los caminos son diferentes y me colocan como investigadora en una posición de privilegio de clase, lo cual pudo haber tensionado mi relación con las y los participantes de la investigación, pero que no ocurrió, posiblemente por la familiaridad con el contexto investigado, ya que la informante clave de la investigación era la abuela de mi compañero.

La legitimidad de la diferencia fue compleja de asumir. Comprender que había experiencias que se escapaban de mí, pero que para las participantes eran relevantes. Visiones del mundo que no puedo compartir —como las naturalizaciones de género—, pero que eran parte de esa diversidad que debía ser trabajada.

Quizás sería mi posición academicista la que me dificultaba la diferencia, en aquella brecha entre libros y artículos, con lo que ocurre fuera de la Universidad. Quizás lo que para la academia no era novedoso e incluso podía ser irrelevante, para estas mujeres sí lo era. Lo cierto es que la diferencia nos aporta en la comprensión mutua de nuestras posiciones, desde una multivisión de la realidad social.

El ejercicio reflexivo en torno a las diferencias lo leí como una implicancia política, resultante del cuestionamiento a los conocimientos que estoy produciendo, con el fin de saber cuáles son las formas sociales que me encuentro reforzando o desarticulando, y por tal, a qué intereses estoy respondiendo (Ibañez, 1989). En este sentido y siguiendo a Donna Haraway (1995) es importante visibilizar nuestra parcialidad, como conocimientos situados. De esta forma se coloca lo político a la misma altura de la producción de conocimiento, una producción de carácter comprometido y responsable (García Dauder, 2003).

Por otra parte, una segunda diferencia se hacía más patente, explícita y compleja de manejar: decía relación con la edad: ¿cómo trabajar la vejez desde mi mediana edad?, ¿cómo podía comprender la vejez, más allá de la edad cronológica y realizar un acercamiento como investigadora, considerando la diferencia como un aspecto sociocultural y no tan solo biológico?, ¿qué me pasaba con la vejez ajena, pero también con el paso de los años en mí?, ¿cómo proyectaba mi propia vejez y experimentaba mi envejecimiento? Estas interrogantes y la imposibilidad que sentí de contestar a varias de ellas generaron, sobre todo en un comienzo, dificultades para avanzar en el campo, ya que la diferencia se me presentaba más grande e ineludible que la de clase y de género, y quizás bastante menos reflexionada que estas. Una muestra de lo que me sucedió fue el sentimiento de infantilismo al presentarme frente a ellas: como una niña ante los ojos adultos, lo que se reforzaba con frases como “es como mi nieta” o “tengo una nieta de tu edad”, que yo reconocía en su decir un afecto y una cercanía, pero que provocaban en mí la sensación de pequeñez. Por lo tanto, se volvió imperativa la necesidad de realizar un retorno reflexivo hacia mí misma, a mis experiencias y a mis propias predisposiciones respecto a la vejez y las personas mayores.

*...y aunque pase el tiempo
yo de ti quiero
un pedacito de tu
memoria y cuerpo.
Todos llevamos dentro
un muerto que acompaña
que aparece cuando la noche llega y el sol se apaga*

(Ana Tijoux, Calaveritas, 2016)

Para poder conectarme mejor con el problema y crear un ambiente propicio para la reflexión, me trasladé un par de días a la casa donde había vivido, durante su vejez, mi abuelo de crianza²⁸ —en la región de Valparaíso—. Lo recuerdo como un artista solitario, como un hombre activo y autónomo, al que le gustaba su soledad. Vivía cerca del mar y una vez que enfermó, a sus 89 años, lo trasladamos a Santiago para ser tratado. Estuvo tres meses fuera y nunca volvió al mar, ya que falleció. Con su deceso supimos que, pese a lo solitario, era muy querido y admirado en la comunidad en que vivía. La soledad fue su opción en la vejez, elección que defendió y mantuvo hasta su muerte.

La idea de la soledad en la vejez me genera, persistentemente, una tensión. Primeramente, porque los discursos sobre la vejez, muchas veces de forma transversal, colocan en el centro de los pesares la mal vista soledad. Tiene mala reputación y suele asociarse con el abandono. Pero ¿por qué no podríamos disfrutar de la soledad?, ¿por qué, luego de una vida activa y demandante, no podemos querer retraernos del mundo, volver a nosotros(as) mismos(as) y disfrutarlo? Pienso que la percepción de fragilidad y vulnerabilidad tan extendida respecto a la vejez nos lleva a pensar en la imposibilidad de la soledad, no sólo por aspectos sobre la reducción de la autonomía y las capacidades físicas y mentales, sino porque nos cuesta pensar a los/las viejos(as) como personas adultas, capaces de decidir sobre sus vidas, y con diferencias entre ellas.

Por otra parte, la vejez femenina me pareció más oculta, no sólo académicamente sino también en mi propia experiencia. Realicé un esfuerzo adicional para pensarla. Mi abuela paterna de crianza²⁹ era más cercana al modelo tradicional de vejez. Ella falleció cuando yo tenía 14 años y la recuerdo con constantes problemas de salud, principalmente por la diabetes. Tenía dificultades de movilidad, pero eso no impedía que cuidara de los demás. El cuidado lo llevaba a cabo mediante el tejido, la comida y la preocupación. Por su parte, a ella la cuidaba su hija, mi tía de crianza³⁰, la que había dedicado su vida a esto. Mi abuela era la vida de mi tía. Cuando murió, mi tía se vio inmersa en la soledad, pero no en la soledad retratada anteriormente, sino en una soledad no deseada, una soledad que le consumía la existencia, hasta que ella decidió morir.

²⁸ Abuelo que no es biológico, pero asume dicho rol.

²⁹ Abuela que no es biológica, pero asume dicho rol.

³⁰ Tía que no es biológica, pero asume dicho rol.

Lo anterior me hace visible uno de los pilares fundamentales del patriarcado: la división sexual del trabajo, en que a las mujeres se nos juzga socialmente por la abnegación y el sacrificio en el cuidado de otros, más que de nosotras mismas, llegando incluso a ser traducido por nosotras, como ser mejor mujer y persona. Esta premisa de género tan omnipresente nos cosifica como mujeres, negándonos en nuestra propia existencia y humanidad, en tanto nos construye como un medio para un fin enajenado de nosotras mismas. No obstante la reflexión, la abnegación y el autosacrificio eran los modelos de vejez femenina que tuve más cercanos durante gran parte de mi vida, lo que se fue matizando, de algún modo, con mi formación feminista y la vejez de mi propia madre, que se aleja de estos modelos.

Por lo anterior, no es posible pensar en una sola vejez, volviendo inviable una normatividad respecto a las formas de vida. Considerar la vejez —o vejeces, para dar cuenta de su heterogeneidad— como un período especial de la vida, en que la premisa tradicional es la fragilidad y la debilidad, no es más que la negación de una realidad multimatizada en pro de una visión abstracta y homogeneizante. Esto es especialmente relevante en la ancianidad femenina, la que suele ser invisibilizada y asimilada a la masculina. Tal como plantea Anna Freixas (2005), la ancianidad femenina no cuenta con modelos claros que nos sirvan a las mujeres más jóvenes a reconocer nuestro propio paso del tiempo y el aprendizaje de experiencias en otras mujeres, “pero que, cual tapiz, podemos ir tejiendo desde nosotras mismas y, a través del cual, poder andar, pisar y marchar más cómodas y confiadas” (p.10).

Al plantearme esta cuestión me pregunté por qué nunca había reflexionado sobre la relación con mi genealogía materna. No sería, como plantea Luce Irigaray (1994) para escapar a la pregunta sobre qué ha sido de la relación imaginaria y simbólica con la madre, ¿por qué me dificultaba pensar sobre aquel vínculo que yo detectaba conflictivo, pero a la vez fundamental de conocimiento?, ¿por qué los hombres de mi familia utilizan la expresión “eres igual que tu madre” a modo de restar legitimidad a las mujeres?, ¿es acaso la relación materna un vínculo que es propicio matar, olvidar o suprimir para validarse socialmente? Para analizar esto me remonté a mi propia genealogía materna, enfrentándome a esas vejeces invisibilizadas y olvidadas, con el fin de conocer sobre la vejez femenina e ir tejiendo parte de esos modelos femeninos desconocidos de los que habla Anna Freixas (2005), en que los conocimientos no sean separados de la práctica y de las subjetividades (Gil, 2011).

CONSTRUYENDO UN MODELO DE VEJEZ FEMENINA: LO TUYO, LO MÍO, LO NUESTRO

Al primer reto que me vi enfrentada fue cómo comenzar. Cómo acercarme a mi abuela materna si no la conocí —falleció 14 años antes de que yo naciera—. Para dar un acercamiento y considerando que los conocimientos femeninos se han transmitido, fundamentalmente, por la oralidad y el ejemplo (Freixas, 2005), le solicité a mi mamá, unos meses antes de yo viajar a Chile el año 2016, que escribiera todos sus pensamientos, experiencias y recuerdos que ella tuviera de mi abuela, para que a mi llegada pudiéramos hablar sobre eso. A mi madre le sorprendió la petición, ya que, según ella, nunca nadie se había interesado en saber mayormente sobre mi abuela. Esta sorpresa fue central en la reflexión sobre aquello valorado y desvalorado, lo que se prioriza y lo que espera. Era yo la primera mujer en preguntarme por esto, y eso incluía a mi madre, quien nunca, hasta este trabajo se había interrogado por su propia madre, pese a la importancia de esto, tal como plantea Dolores Juliano (2005),



Rescatar nuestro saber y nuestras tradiciones es de alguna manera rescatar la cara oculta de la vida, es decir, es rescatar aquello que no se ve, aquello que no se dice, y en tanto que no se ve y que no se dice es aquello con lo cual tenemos dificultad de pensar (p.15).

En la compleja tarea de rescatar la historia materna y femenina, no solo por los vacíos y desvalorizaciones con los que debía hacer frente, sino también por enfrentarme a mi propia historia —la que probablemente explicaría, de alguna u otra manera, muchas de mis posiciones sociales—, llegué a Chile. Mi madre en un cuaderno había apuntado lo que le había solicitado (Ver imagen 5). Además, colocó todos los dichos y refranes que mi abuela decía, muchos de los cuales yo también había escuchado de mi madre y utilizaba. Trabajamos sobre esto entre noviembre del 2016 y enero del 2017.

En nuestro primer encuentro ella decidió comenzar leyendo sus escritos en voz alta. Por mi lado, decidí grabar digitalmente el audio para tener copia, pensando principalmente, en que mis hijas pudieran tener acceso a este registro sobre su abuela. En la medida en que ella avanzaba en la lectura iba profundizando en los detalles de sus recuerdos y con ellos en sus penas, culpas y arrepentimientos, en una relación que parecía herida y no

comprendida, quizás similar en este sentir a mi propia relación con ella. En esta línea, Luce Irigaray (1994) señala “después de todo, tenemos una madre, una abuela, una bisabuela, hijas. Olvidamos demasiado esta genealogía de mujeres puesto que estamos exiliadas en la familia del padre-marido; dicho de otro modo, nos vemos inducidas a renegar de ella” (p.42). Después de 3 horas y media, decidimos descansar. Estábamos agotadas emocionalmente, por lo que acordamos realizar una segunda sesión para finalizar las reflexiones.

Por otro lado, y para mi sorpresa, al pasar de los días mi padre me comentó que había encontrado una caja con muchas cartas antiguas, entre las que se encontraban algunas de mi abuela. En ese momento era un enigma lo que decían y las fechas de ellas. Llegamos al acuerdo de que mi padre me las entregaría a mí y yo a mi madre, a modo de intermediaria.

Querida hija, te contaré sobre tu abuela lo que sé, que no es mucho, y lo hago con mucho placer porque a mi me serviría también para sacar mis sentimientos, hacia ella.

Nació en un hogar de clase media, en Q. Vieja. Su padre (mi abuelo) trabajaba como jefe en el Ayuntamiento. El falleció antes de la guerra, por algo de pulmón y antes de morir, pidió que me llamaran a esos pagos mejores (por el cura del pueblo). Mi madre debe haber tenido unos 10 años. Tuvo varios hermanos, pero dos de ellos murieron en la guerra. Todos hombres.

No alcanzó a terminar la secundaria porque estalló la guerra, el hogar se destrozó y ella con mi abuela se metieron a los buñuelos para ayudar con los heridos. Luego conoció a mi padre y se casaron. El resto, ya lo sabes.

Mi madre no era muy dada a contar sus cosas. Pero una vez me contó que cuando tuvo su primera menstruación, mi abuela no le explicó nada. Ella le pegó los plátanos y cuando le crecieron los pechos, le pusieron una faja para que no se le notaran. Era un tema tabú. Sin embargo, a veces se emboban mucho. Cuando yo era chica, vi llorar a mi mamá por mi abuela. La echaba de menos.

Pasaron los días y tuve el segundo encuentro. Para este mi mamá había buscado documentos de mi abuela. Abrimos una carpeta, en que su gran mayoría eran documentos oficiales, como la partida de nacimiento de mi abuela —que nació en 1919— o el acta de matrimonio de ella con mi abuelo —en 1938—. En esta oportunidad centramos las reflexiones en la Guerra civil española, en los campos de concentración en Francia y en el exilio en Chile, en calidad de refugiada. De los traumas que quedaron de esa experiencia, por ejemplo, su nerviosismo al escuchar el sonido de las bombas o su excesiva preocupación por los piojos. De su llegada a Chile en el Barco Winnipeg en 1939 (Ver imagen 6); de cómo se volvieron a juntar —porque mi abuelo colocó un anuncio en el periódico, dirigido a mi abuela para que se reunieran para embarcar juntos, ya que se encontraban en campos de concentración diferentes en Francia—; de cómo no los querían recibir en Chile porque la derecha había hecho una campaña del terror en su contra; de cómo fueron aclamados por las personas que los esperaban en su calidad de refugiados para tenderles una mano en Valparaíso cuando desembarcaron y del proceso de adaptación a un nuevo país.

Hablamos de cómo vivió mi abuela en Chile: “con las maletas hechas”, con la esperanza de retornar a España en cuanto muriera Franco, lo que finalmente no ocurrió ya que ella falleció, antes que el dictador, en 1971. También de un pasaje doloroso de su historia, como fue la muerte de su hijo mayor Miguel —hermano de mi madre— de meningitis a los 6 meses en 1941, producto de una negligencia médica al no ser atendido en el Hospital, y de cómo el Partido Comunista —pese a que ella ni mi abuelo militaban en él— la ayudaron a costear el funeral, ya que no tenían dinero y prácticamente estaban recién llegados a Chile construyendo sus vidas.

Al pasar de los días llegaron a mis manos las tan esperadas cartas. Esto derivó en un tercer encuentro. Las cartas habían sido escritas a mi madre que se encontraba en

España, por parte de mi abuela que estaba en Chile. Las cartas eran de los años ´70 y ´71, tal como da cuenta la imagen de una carta escrita en 1970 (Ver imagen 7). En esta se tratan tres grandes asuntos. El primero, son las orientaciones generales que da mi abuela a mi madre respecto a España. El segundo, son los consejos y la preocupación por el alumbramiento que pronto tendría mi madre, apreciándose como lo materno toma forma, pese a la distancia, mediante consejos y saberes desde su experiencia femenina. El tercero, sobre una anécdota política, en que mi abuela se reía de las partidarias de Jorge Alessandri, el candidato presidencial de la derecha chilena en las elecciones del 4 de septiembre de 1970.

Este encuentro se centró en la figura de mi abuela en tanto madre y mujer politizada (Ver imagen 8). Una defensora férrea de la Unidad Popular (UP)³¹ y de Salvador Allende. A partir de la fecha de su muerte —al año de que Allende asumiera como presidente—, mi madre realizó una dura reflexión. Mi abuela vio como triunfaba a UP, pero no vivió el golpe de estado del ´73 ni revivió el exilio. No vio a sus hijas partir, ni como se generaban, nuevamente, las diásporas familiares. Esto mi madre lo agradecía, pensando en que ella no hubiera soportado pasar por algo similar a lo vivido anteriormente, pero, además, de ver como la derecha fascista tomaba el poder político por las armas, una vez más.

Otro punto crítico fue la comprensión actual, pero incompreensión pasada, de mi madre hacia mi abuela. Este punto es relevante, ya que fue en la vejez donde comenzó la comprensión y el reconocimiento de mi madre a mi abuela, no sólo desde la maternidad, sino en tanto mujer. Frecuente fue la frase “mi mamá me hizo falta”, a modo de modelo femenino, en quién leerse, en quién pensarse. No obstante, al leer las cartas, las formas de expresión, el uso del lenguaje, y sus preocupaciones declaradas en estas fue inevitable que yo reconociera a mi mamá en los escritos. Había pasajes que me parecían hechos por ella, incluso imaginaba a mí misma madre diciéndolos... pero no, era mi abuela.

³¹ Formada el 9 de octubre de 1969, la Unidad Popular fue una coalición política de izquierda que presentó la candidatura del expresidente Salvador Allende Gossens en las elecciones del 4 de septiembre de 1970.

Imagen 6: Nombre y número de mi abuela y mi abuelo en el Barco Winnipeg

1962. Roy Bargallo, Trinidad
1963. Roza Goya, Alfonso
1964. Ruano González, Edo
1965. Rubio Contador, Juan
1966. Rubio Diaz, Estanislao
1967. Rubio Martínez, Julián
1968. Rubio Prieto, Manuel
1969. Rubio Sánchez, José Antonio
1970. Rudán Minana, María
1971. Rueda Cepa, Eloy
1972. Rueda Pablos, Toribio
1973. Ruiz Andaluz, Juan Carlos
1974. Ruiz Cepeda, Ely
1975. Ruiz Cuadrado, José
1976. Ruiz de Cordejuela Cardos, Liborio
1977. Ruiz de Cordejuela Cardos, Raúl
1978. Ruiz Gatell, Juan
1979. Ruiz González, Román
1980. Ruiz López, Arsenio
1981. Ruiz López, Cibel
1982. Ruiz López, José Luis
1983. Ruiz López, Libertad
1984. Ruiz López, Ramón
1985. Ruiz Mardeo, Paquita
1986. Ruiz Meso, Pilar
1987. Ruiz Noguera, Francisco
1988. Ruiz Pérez, Dolores
1989. Ruiz Pomar, José
1990. Ruiz Rebolledo, Ramón
1991. Ruiz Ruiz, Pablo
1992. Ruiz Valdés, Enrique
1993. Saa Conde, Manuel
1994. Saavedra Jiménez
1995. Saavedra Rodríguez
1996. Sacristán Gutiérrez
1997. Sáenz Pérez, El
1998. Sáez Cuesta, A
1999. Sagasti Bilbao
2000. Sagasti Bilbao
2001. Sagasti Billa
2002. Sagasti Billa
2003. Sagasti Ele
2004. Saiz Osete
2005. Sala Blar
2006. Sala Gar

2007.
2008.
2009.
2010.
2011.
2012.
2013.
2014.
2015.
2016.
2017.
2018.
2019.
2020.
2021.
2022.
2023.
2024.
2025.
2026.
2027.
2028.
2029.
2030.
2031.
2032.
2033.
2034.
2035.
2036.
2037.
2038.
2039.
2040.
2041.
2042.
2043.
2044.
2045.
2046.
2047.
2048.
2049.
2050.
2051.
2052.
2053.
2054.
2055.
2056.
2057.
2058.
2059.
2060.
2061.
2062.
2063.
2064.
2065.
2066.
2067.
2068.
2069.
2070.
2071.
2072.
2073.
2074.
2075.
2076.
2077.
2078.
2079.
2080.
2081.
2082.
2083.
2084.
2085.
2086.
2087.
2088.
2089.
2090.
2091.
2092.
2093.
2094.
2095.
2096.
2097.
2098.
2099.
2100.
2101.
2102.
2103.
2104.
2105.
2106.
2107.
2108.
2109.
2110.
2111.
2112.
2113.
2114.
2115.
2116.
2117.
2118.
2119.
2120.
2121.
2122.
2123.
2124.
2125.
2126.
2127.
2128.
2129.
2130.
2131.
2132.
2133.
2134.
2135.
2136.
2137.
2138.
2139.
2140.
2141.
2142.
2143.
2144.
2145.
2146.
2147.
2148.
2149.
2150.
2151.
2152.
2153.
2154.
2155.
2156.
2157.
2158.
2159.
2160.
2161.
2162.
2163.
2164.
2165.
2166.
2167.
2168.
2169.
2170.
2171.
2172.
2173.
2174.
2175.
2176.
2177.
2178.
2179.
2180.
2181.
2182.
2183.
2184.
2185.
2186.
2187.
2188.
2189.
2190.
2191.
2192.
2193.
2194.
2195.
2196.
2197.
2198.
2199.
2200.
2201.
2202.
2203.
2204.
2205.
2206.
2207.
2208.
2209.
2210.
2211.
2212.
2213.
2214.
2215.
2216.
2217.
2218.
2219.
2220.
2221.
2222.
2223.
2224.
2225.
2226.
2227.
2228.
2229.
2230.
2231.
2232.
2233.
2234.
2235.
2236.
2237.
2238.
2239.
2240.
2241.
2242.
2243.
2244.
2245.
2246.
2247.
2248.
2249.
2250.
2251.
2252.
2253.
2254.
2255.
2256.
2257.
2258.
2259.
2260.
2261.
2262.
2263.
2264.
2265.
2266.
2267.
2268.
2269.
2270.
2271.
2272.
2273.
2274.
2275.
2276.
2277.
2278.
2279.
2280.
2281.
2282.
2283.
2284.
2285.
2286.
2287.
2288.
2289.
2290.
2291.
2292.
2293.
2294.
2295.
2296.
2297.
2298.
2299.
2300.
2301.
2302.
2303.
2304.
2305.
2306.
2307.
2308.
2309.
2310.
2311.
2312.
2313.
2314.
2315.
2316.
2317.
2318.
2319.
2320.
2321.
2322.
2323.
2324.
2325.
2326.
2327.
2328.
2329.
2330.
2331.
2332.
2333.
2334.
2335.
2336.
2337.
2338.
2339.
2340.
2341.
2342.
2343.
2344.
2345.
2346.
2347.
2348.
2349.
2350.
2351.
2352.
2353.
2354.
2355.
2356.
2357.
2358.
2359.
2360.
2361.
2362.
2363.
2364.
2365.
2366.
2367.
2368.
2369.
2370.
2371.
2372.
2373.
2374.
2375.
2376.
2377.
2378.
2379.
2380.
2381.
2382.
2383.
2384.
2385.
2386.
2387.
2388.
2389.
2390.
2391.
2392.
2393.
2394.
2395.
2396.
2397.
2398.
2399.
2400.
2401.
2402.
2403.
2404.
2405.
2406.
2407.
2408.
2409.
2410.
2411.
2412.
2413.
2414.
2415.
2416.
2417.
2418.
2419.
2420.
2421.
2422.
2423.
2424.
2425.
2426.
2427.
2428.
2429.
2430.
2431.
2432.
2433.
2434.
2435.
2436.
2437.
2438.
2439.
2440.
2441.
2442.
2443.
2444.
2445.
2446.
2447.
2448.
2449.
2450.
2451.
2452.
2453.
2454.
2455.
2456.
2457.
2458.
2459.
2460.
2461.
2462.
2463.
2464.
2465.
2466.
2467.
2468.
2469.
2470.
2471.
2472.
2473.
2474.
2475.
2476.
2477.
2478.
2479.
2480.
2481.
2482.
2483.
2484.
2485.
2486.
2487.
2488.
2489.
2490.
2491.
2492.
2493.
2494.
2495.
2496.
2497.
2498.
2499.
2500.
2501.
2502.
2503.
2504.
2505.
2506.
2507.
2508.
2509.
2510.
2511.
2512.
2513.
2514.
2515.
2516.
2517.
2518.
2519.
2520.
2521.
2522.
2523.
2524.
2525.
2526.
2527.
2528.
2529.
2530.
2531.
2532.
2533.
2534.
2535.
2536.
2537.
2538.
2539.
2540.
2541.
2542.
2543.
2544.
2545.
2546.
2547.
2548.
2549.
2550.
2551.
2552.
2553.
2554.
2555.
2556.
2557.
2558.
2559.
2560.
2561.
2562.
2563.
2564.
2565.
2566.
2567.
2568.
2569.
2570.
2571.
2572.
2573.
2574.
2575.
2576.
2577.
2578.
2579.
2580.
2581.
2582.
2583.
2584.
2585.
2586.
2587.
2588.
2589.
2590.
2591.
2592.
2593.
2594.
2595.
2596.
2597.
2598.
2599.
2600.
2601.
2602.
2603.
2604.
2605.
2606.
2607.
2608.
2609.
2610.
2611.
2612.
2613.
2614.
2615.
2616.
2617.
2618.
2619.
2620.
2621.
2622.
2623.
2624.
2625.
2626.
2627.
2628.
2629.
2630.
2631.
2632.
2633.
2634.
2635.
2636.
2637.
2638.
2639.
2640.
2641.
2642.
2643.
2644.
2645.
2646.
2647.
2648.
2649.
2650.
2651.
2652.
2653.
2654.
2655.
2656.
2657.
2658.
2659.
2660.
2661.
2662.
2663.
2664.
2665.
2666.
2667.
2668.
2669.
2670.
2671.
2672.
2673.
2674.
2675.
2676.
2677.
2678.
2679.
2680.
2681.
2682.
2683.
2684.
2685.
2686.
2687.
2688.
2689.
2690.
2691.
2692.
2693.
2694.
2695.
2696.
2697.
2698.
2699.
2700.
2701.
2702.
2703.
2704.
2705.
2706.
2707.
2708.
2709.
2710.
2711.
2712.
2713.
2714.
2715.
2716.
2717.
2718.
2719.
2720.
2721.
2722.
2723.
2724.
2725.
2726.
2727.
2728.
2729.
2730.
2731.
2732.
2733.
2734.
2735.
2736.
2737.
2738.
2739.
2740.
2741.
2742.
2743.
2744.
2745.
2746.
2747.
2748.
2749.
2750.
2751.
2752.
2753.
2754.
2755.
2756.
2757.
2758.
2759.
2760.
2761.
2762.
2763.
2764.
2765.
2766.
2767.
2768.
2769.
2770.
2771.
2772.
2773.
2774.
2775.
2776.
2777.
2778.
2779.
2780.
2781.
2782.
2783.
2784.
2785.
2786.
2787.
2788.
2789.
2790.
2791.
2792.
2793.
2794.
2795.
2796.
2797.
2798.
2799.
2800.
2801.
2802.
2803.
2804.
2805.
2806.
2807.
2808.
2809.
2810.
2811.
2812.
2813.
2814.
2815.
2816.
2817.
2818.
2819.
2820.
2821.
2822.
2823.
2824.
2825.
2826.
2827.
2828.
2829.
2830.
2831.
2832.
2833.
2834.
2835.
2836.
2837.
2838.
2839.
2840.
2841.
2842.
2843.
2844.
2845.
2846.
2847.
2848.
2849.
2850.
2851.
2852.
2853.
2854.
2855.
2856.
2857.
2858.
2859.
2860.
2861.
2862.
2863.
2864.
2865.
2866.
2867.
2868.
2869.
2870.
2871.
2872.
2873.
2874.
2875.
2876.
2877.
2878.
2879.
2880.
2881.
2882.
2883.
2884.
2885.
2886.
2887.
2888.
2889.
2890.
2891.
2892.
2893.
2894.
2895.
2896.
2897.
2898.
2899.
2900.
2901.
2902.
2903.
2904.
2905.
2906.
2907.
2908.
2909.
2910.
2911.
2912.
2913.
2914.
2915.
2916.
2917.
2918.
2919.
2920.
2921.
2922.
2923.
2924.
2925.
2926.
2927.
2928.
2929.
2930.
2931.
2932.
2933.
2934.
2935.
2936.
2937.
2938.
2939.
2940.
2941.
2942.
2943.
2944.
2945.
2946.
2947.
2948.
2949.
2950.
2951.
2952.
2953.
2954.
2955.
2956.
2957.
2958.
2959.
2960.
2961.
2962.
2963.
2964.
2965.
2966.
2967.
2968.
2969.
2970.
2971.
2972.
2973.
2974.
2975.
2976.
2977.
2978.
2979.
2980.
2981.
2982.
2983.
2984.
2985.
2986.
2987.
2988.
2989.
2990.
2991.
2992.
2993.
2994.
2995.
2996.
2997.
2998.
2999.
3000.

Imagen 7: Carta escrita de mi abuela a mi madre en 1970

Santiago 9 de Abril 1970
Querida Pamela, recibí tu carta, y enterada de todo lo que me dices, siento mucho lo de tu diente, no se si es el que te habías puesto fudo, o es otro, de cualquier manera tienes que arreglarlo, y hacerte revisar la dentadura, y no dejarlo, pues con los embrazos y se descalcifican mucho, si tu ves que es bueno el servicio aprovecho, para que te la arreglen bien. Referente a las fiestas, te dije que es fiesta nacional en todo España, toda la vida fue igual, y son muy bonitas, y el no comer carne, solamente la comen los que tienen bula, los demas ni hablan es así la vida, los que tienen plata para sacar la bula comen carne y los que no se aguantan.
Bien te hablas un poco de ti... tu sabes que puede adelantarse el alumbramiento sabes todo cuando es primeriza, tu cuando sientas los primeros dolores de quaita partes para la clinica y no tengas miedo pues no es cosa del otro mundo, pues hoy día esta todo muy adelantado y estas segura que ni te vas a dar cuenta, tienes que estar tranquilita y veras que todo sale bien, que me acue con muy buenos
ojala que una vez que te hallas mejorado te pongas faja para que no se te suelten los tejidos
por lo menos por un tiempo

Imagen 8: Fotografía de mi abuela



Fuente: Archivo familiar

Por otro lado, la relación con su cuerpo es un aspecto presente. Desde una lectura, quizás algo más psicoanalítica, el útero de mi abuela como el simbolismo de la vida primaria, de aquel lugar, como plantea Luce Irigaray (1994), en que se produce el primer cuerpo a cuerpo con la madre, se vio dañado, y la primera en saberlo y presenciarlo fue mi madre. Ella escuchó el grito de mi abuela en el baño y al acudir, vio a mi abuela en el suelo ensangrentada, con una hemorragia uterina. Al ser evaluada en el hospital le dieron la noticia, cáncer al útero, cáncer que fue el precursor de su muerte. Este hecho tan dramático de vivir para mi madre y de imaginar para mí, es resignificado más tarde desde mi propia experiencia. A los días tuvimos un cuarto encuentro. Yo llevé fotografías que me había pasado mi abuelo la última vez que lo vi en el año 2010 y otras que recolecté con una de mis primas. Hablamos sobre estas y cómo se había transformado la relación de mi abuela con su familia materna, luego de su partida a Chile. Mi madre recordaba el sufrimiento de mi abuela por su propia madre —mi bisabuela—, la que al salir del campo de concentración en Francia partió a vivir a los Alpes con su nuera, en tanto mi abuela partió a Chile. Con el resto de la familia los vínculos se fracturaron y terminaron por disolverse. Es importante mencionar que dichos vínculos eran conformados principalmente por mujeres, ya que mi bisabuelo falleció antes de la guerra y los hermanos de mi abuela fueron asesinados en Oviedo, pues no cayeron en combate.

Las diásporas familiares se hicieron reiterativas en mi familia. Las dispersiones geográficas de los miembros de la familia en todas las generaciones, desde que se puede llevar la cuenta, —ya que la guerra también destruyó documentos sobre la familia en generaciones anteriores a la de mi abuela y mi abuelo— se volvió una cuestión esperable, una resignación ante la vida. No en vano recuerdo las palabras de mi madre: “A mi mamá le tocó una guerra, a mí el golpe de estado, espero que a ti no te toque nada”, con un tono que hacía leer entre líneas que a mí también me tocaría la diáspora.

En este vaivén de lugares, partidas y pérdidas, supe que estaba embarazada y

que eran dos. Aunque fue inesperado, con el paso de los días comencé a asimilar la noticia y a intentar analizarla a la luz del trabajo que estaba realizando. Fue así como decidí que si eran niñas —como finalmente ocurrió— una de ellas llevaría el nombre de mi abuela, Pilar, que es un nombre que se repite en cada generación de mujeres en la familia —mi bisabuela, mi abuela, mi tía, mi prima, y ahora mi hija—, ya que como el apellido se ha perdido sistemáticamente, rescatamos el nombre. Asimismo, el hecho de que fueran dos y el momento en que supe la noticia, resignifica, de algún modo, el cuerpo simbólico que se ha construido en la genealogía, ese útero enfermo y fracturado, a partir de otro útero que está vivo, y que, además, albergó a tres mujeres del linaje femenino —a mi hija mayor y a las gemelas—.

Para seguir con el trabajo, pensé de qué manera podría atesorar tanto simbolismo de mi propia genealogía materna. Cómo concretizar las historias contadas, las emociones sentidas, las fotografías rescatadas, las cartas, los refranes heredados y dejarlas juntas a las materialidades pertenecientes a mi abuela. Fue así como decidí guardar y contener todo este trabajo en una maleta que simboliza los viajes, pero que también contiene los sentimientos y los recuerdos. La llevé al quinto y último encuentro con mi madre. Ella se emocionó mucho, le encontró sentido al simbolismo con todo lo trabajado y entre las dos fuimos llenándola, a la vez que reflexionábamos sobre proceso que habíamos llevado a cabo y nos interrogábamos mutuamente sobre nuestras percepciones.

La maleta, a petición de mi madre, vino conmigo a España. La idea es que se transmitiera de generación en generación femenina, por lo que ella me la pasó a mí, y yo debo entregársela a una de mis hijas, con el fin de no olvidar nuestra historia familiar femenina y rescatarnos entre nosotras, ya que como plantea Dolores Juliano (2005):

“

Si no podemos establecer una línea que nos una con nuestro pasado, con la experiencia de las otras mujeres, si no podemos capitalizar nuestra herencia y analizarla, entonces corremos el riesgo de enfrentarnos individualmente y desarmadas, sin modelo alternativo a lo que es una mirada masculina (p.19).

Para cerrar este proceso, con la maleta y ya en España, viajé a Oviedo (Ver imagen 9), la tierra natal de mi abuela. Me interesaba conocer dónde había vivido, qué calles había recorrido, qué lugares había pisado. Con la ayuda de una partida de bautismo, que tenía mi madre guardada entre los documentos, encontré la iglesia donde la bautizaron. En esta hablé con el párroco quien me ayudó a dar con la calle y el número del que había sido su domicilio. Para mi sorpresa, era la calle colindante. Con el paso de la guerra y de los años la edificación se arruinó, por lo que el ayuntamiento lo reconstruyó siguiendo el diseño original.

Imagen 9: Maleta con vistas a la ciudad de Oviedo



Fuente: Fotografía por Carlos Cancino, enero 2017

PARA CERRAR EL TRABAJO GENEALÓGICO: REFLEXIONES INVESTIGATIVAS

Hacer explícita la experiencia anteriormente relatada tiene como fin hacer visible la interconexión entre lo vivido y la investigación con vejez, y es que concordantemente con la literatura, yo también tenía un vacío respecto a cómo pensar la vejez femenina. Esto me sitúa en un punto de partida concreto para comprenderla en términos investigativos, brindándome claves interpretativas acerca de esta.

Una de dichas claves que surgieron con el trabajo realizado en torno a mi propia genealogía fue la fragilidad. Es que hasta este momento me parecía coherente pensar que las personas mayores eran particularmente frágiles —esto en parte gracias a la lógica de temporalidad asociada a la muerte—, aunque siempre me había considerado a mí misma vulnerable a la vida. Esta reflexión se agudizó y se vio fuertemente influenciada por mi propia vivencia, la que además hizo replantearme la cuestión de los cuidados.

DE VULNERABILIDADES Y CUIDADOS

*Más me preocupan tus ojos que el odio del enemigo
Nunca perdí por la fuerza, sólo el amor me ha vencido*

(Facundo Cabral, Nuestros pasos, 1998)

La fragilidad puede manifestarse en cada acontecimiento límite que se nos presenta y no solo se revela en situaciones de salud, sino también sociales, como el desempleo, la soledad no deseada, entre otros. En mi caso, me vi enfrentada a la vulnerabilidad de la vida el día 3 de julio del 2017, con el nacimiento prematuro de mis hijas. Pese a que era algo que yo había previsto en muchas ocasiones, frente a la situación, el miedo aparece como un desagradable invitado que recuerda la propia fragilidad.

Tengo la emoción viva del recuerdo de un parto de emergencia y con complicaciones, de no poder ver a mis hijas el primer día porque debí hacer reposo por la pérdida de sangre y por la necesidad de cuidados médicos especiales. Estuve sola la mayor parte del trabajo de parto, ya que mi compañero estaba cuidando a mi hija mayor

y nosotros estábamos —y estamos— solos en Barcelona. Al segundo día pude conocer a mis hijas. Nuevamente me vi enfrentada a la vulnerabilidad. Me preparé psicológicamente para verlas pequeñas e indefensas, sin embargo, no pude evitar llorar al conocerlas. En la UCI, pequeñas, en incubadora y con aparatos que les proporcionaban oxígeno. Fue un proceso duro y agotador. Yo recuperándome físicamente, con dolores y haciendo frente a esta situación. Mis hijas necesitaban no solo cuidados médicos, sino los cuidados de su madre y de su padre, el calor de otro ser humano y también se necesitaban una a la otra.

De a poco fuimos viendo que crecían, ya no necesitaban soportes de oxígeno, sus indicadores vitales eran similares a un bebe a término y ya habían salido de la UCI, aunque seguían ingresadas en el hospital. Hasta que un día, estando con ellas, a una —Pilar— le bajaron los signos vitales. La movíamos y estimulábamos, pero nada funcionaba. Como sonaban las alarmas, llegaron las enfermeras las que de forma inmediata le colocaron oxígeno y la estabilizaron.

Absorta en el momento —como todas las personas que estaban en el lugar—, sentí que me abrazaban por el lado, al mirar me percaté que era la pediatra, la que con mucho afecto y tranquilamente me indicó que Pilar —y Analía de acompañante— debía volver a ser ingresada a la UCI y me explicó las hipótesis diagnósticas que barajaban de lo que había ocurrido.

Recuerdo ese día con una angustia que me inundaba. Sucedió en la mañana y en la tarde con mi compañero nos fuimos a tomar un café, en el vano intento por tranquilizarnos. Ha sido el café más amargo que me he tomado...

Esta experiencia me mostró la vulnerabilidad del ser humano y me hizo repensar sobre los cuidados, ya que en la medida en que las niñas se acercaban a la fecha del alta, sus cuidados dependían principalmente de mí. Mi compañero se doblaba entre estar con ellas y el trabajo. Yo pedía ayuda a las enfermeras para poder cambiar pañales, dar pecho, tomar la temperatura, dar las vitaminas y hacerlas dormir, casi todo al mismo tiempo. Ellas, en más de una oportunidad me hablaban de la importancia de que el papá de mis hijas se hiciera más presente en su cuidado, ya que al ser dos yo estaría muy cansada —que ya lo estaba— y debía cuidar de mí también. Por un lado, yo comprendía que él debía trabajar y necesitábamos dinero, sobre todo ahora que éramos más, pero por otro, me cuestionaba por qué yo debía dejar actividades de lado, llevarme el peso no sólo del acto operativo de cuidar, sino también de toda la carga mental que implica su gestión. Asumir ambas cuestiones es complejo, ya que implica “cubrir dos puestos de trabajo en dos espacios distintos, con exigencias distintas e incompatibles [...] Pero

el problema no es cuestión de mera buena voluntad conciliadora de las partes, sino que es una característica estructural de nuestra sociedad” (Izquierdo, 2004, p.144), por esto, más que responsabilizar a mi compañero, intenté comprender su situación y darle a conocer la mía, para ver hasta dónde podíamos flexibilizar los roles, es que como se plantea en la cita, no es problema de voluntades sino de estructura.

La idealización y creencia en la idea liberal de la autosuficiencia provoca que la dependencia y la vulnerabilidad sean consideradas situaciones excepcionales de la vida y no como parte constitutiva de la misma. Parto de la base de que todos(as) necesitamos los/las unos/unas de los/las otros(as), que la conciencia de sí sólo es posible en la relación con los/las demás (Izquierdo, 2003), pero hay momentos en la vida en que necesitamos de más cuidados y somos más dependientes, como mis hijas lo eran, no sólo por estar recién nacidas, sino por su prematuridad. En ese período, mi vulnerabilidad era doble, por un lado, lo era físicamente al comienzo, pues necesitaba ayuda para realizar actividades cotidianas, pero también emocional, porque sentía la fragilidad de mis hijas como seres diferentes a mí, pero cuya condición me hacía vulnerable en mi propia condición. María Jesús Izquierdo (2003) plantea que el cuidado nace de la conciencia de vulnerabilidad del ser humano:

“

El cuidado se encuentra en la encrucijada de la razón y la emoción, se trata de una actividad racional originada por un estado emocional. El estado emocional, el temor, solo es posible si hay conciencia de la propia vulnerabilidad, o de la vulnerabilidad de quien es objeto de preocupación (p.72).

Considerar la vulnerabilidad de base a nuestra existencia, implica comprender la dependencia no como un contratiempo que le sucede a otras personas (Paperman, 2004), sino como experiencias compartidas por todos y todas. Entendida así, los cuidados deberían ser abordados desde otra óptica como una responsabilidad social compartida. En términos políticos los cuidados nos enfrentan ante la idea de igualdad, ya que considerar que todos(as) brindamos y recibimos cuidados nos lleva a la interdependencia, que es la base de cualquier tipo de autonomía. Pero, además, nos confronta ante la cuestión de las relaciones de poder que se establecen en los cuidados, de quiénes cuidamos, quiénes somos cuidados(as), quiénes somos los/las dependientes y quiénes somos los/as autosuficientes y autónomos(as).

En mi experiencia particular, mi vulnerabilidad, la de mis hijas, su dependencia, ¿cómo podían ser visibles ante la generalización de la vulnerabilidad?, ¿cómo concretizar la vulnerabilidad particular sin ignorar la vulnerabilidad propia del ser humano?

Imagen 10: Informativo. Prematuridad: momento de máxima vulnerabilidad



Fuente: Els mes petits de Sant Pau. UCI Neonatal. Hospital de la Santa Creu i Sant Pau (2018).

En el caso de la vejez, ¿cómo hacer para que la agencialidad y la politización de esta no invisibilice la dependencia, la necesidad de cuidados especiales, y la fragilidad de algunas personas mayores?, ¿cómo no perdernos en la generalidad, pero a la vez, no victimizar a las personas mayores? Estos cuestionamientos han estado presentes a lo largo de la investigación, no con el fin de darles respuesta definitiva, sino más bien para no perder de vista las singularidades y la complejidad de cada relación de cuidado.

Por otra parte, fue inevitable pensar cómo hubiera sido toda esta experiencia en Chile —considerando las características expuestas en el capítulo anterior—. En cuántos bingos y rifas hubiera tenido que hacer para cubrir parte de la deuda que me hubiera dejado la clínica, por mi cuidado y por el de mis hijas. El fantasma del sistema chileno se hizo más patente a partir de mi experiencia y me ha vuelto aún más sensible a estos tipos de problemáticas.

En medio de estas reflexiones aparecieron en Chile dos noticias que me impactaron profundamente. La primera trataba de una pareja de personas mayores que había sido encontrada muerta en su hogar, en una comuna popular de Santiago. La bajada de la noticia, en un periódico chileno lo exponía y resumía así:

“

La pareja de adultos mayores se encontraba pronta a separarse: ella, que estaba postrada, iba ser ingresada a un hogar de ancianos, mientras él se quedaría solo para vender los bienes acumulados en 50 años de matrimonio. Antes de hacerlo, pidieron un día más para estar juntos. Él tomó su arma y le disparó a su mujer, acto seguido, se suicidó (The Clinic, 2018, s/p).

Con diez días de diferencia, volvió a aparecer otra noticia que nos remite a la vejez y los cuidados en Chile. Biobiochile.cl (2018), lo titulaba así: “Encuentran a dos ancianos muertos en su cama: hijo con síndrome de down lloraba a su lado”. El motivo de la muerte parecía ser la hipotermia por un crudo invierno y debilidad física por no comer.

Tal como lo expuse en el capítulo anterior, si en Chile no tienes dinero, te mueres. Y aunque, tomando las precisiones que algunos miembros de la familia me han hecho, el individualismo extremo es muy propio de la capital y no del resto del país, la privatización de los derechos básicos y de la vida digna es algo transversal. La desigualdad en ese lugar del mundo solo es posible dimensionarla cuando la vives corpóreamente, pero si a eso le añadimos toda una vida de acumulación de desigualdades, el resultado en la vejez es el descrito.

CAPÍTULO III

DE LA COLONIALIDAD AL PATRIARCADO.

CLAVES PARA COMPRENDER LA VEJEZ Y
LOS CUIDADOS EN AMÉRICA LATINA



*"Soy américa latina
Un pueblo sin piernas pero que camina"*

(Calle 13, Latinoamérica, 2010)

El capítulo anterior es fundamental para comprender los puntos de partida de la investigación, transparentando mis múltiples posiciones sociales y parte de mi propia historia. Ahí expuse mis orígenes socioeconómicos; mi relación con la vejez, colocando como base el trabajo realizado con mi madre acerca de mi abuela, para finalmente terminar con mi experiencia vital, que me hace reflexionar sobre los cuidados y la vulnerabilidad, retornando, finalmente, al sistema chileno referente a la vejez.

Desde estos lugares hablo, elaboro la problemática, escribo y me relaciono con la literatura. Respecto a esta última, entiendo que hay innumerables formas de interpretarla, organizarla, redactarla e incluso de denominarla. Por este motivo, en este capítulo pretendo dar cuenta de una selección bibliográfica realizada a partir de la afinidad con la problemática investigada y a mi posicionamiento ético-político, además de considerar su potencial para la posterior discusión con lo analizado en el presente trabajo. Esto es importante ya que en algunas temáticas la literatura abunda y es variada, pero se aleja del objetivo de esta investigación. Un ejemplo de ello es la definición del concepto de cuidado. Existe una heterogeneidad de perspectivas teóricas-metodológicas al respecto. Podría echar una gran cantidad de tinta debatiendo sobre el concepto, las diferentes disciplinas y perspectivas teóricas, pero me desviaría del objetivo general, por lo que prefiero explicitar —como ya lo hice en el primer capítulo— que tomé la definición de Berenice Fischer y Joan Tronto (1990), quienes lo consideran como una amplia actividad que ejercemos para continuar y reparar el “mundo” en que habitamos, dado que es una concepción de los cuidados amplia, que incluye desde los cuerpos hasta el entorno, no reduciéndose a un solo aspecto.

Por otro lado, la organización de este capítulo respondió a un orden argumental respecto a la literatura trabajada. Así, de forma estructural, la presentación de la bibliografía se divide en tres apartados. En el primero presento una mirada procesual de algunos enfoques teóricos de la vejez, poniendo especial énfasis en el envejecimiento activo y en la gerontología crítica y feminista. Del mismo modo abordo el concepto de interseccionalidad y su importancia para comprender la vejez femenina y pobre, que vinculo con el segundo apartado, sobre la provisión de cuidados y explico la especificidad del contexto latinoamericano. Posteriormente, doy cuenta de los cuidados comunitarios y su relación con la autogestión, la ayuda mutua y la interdependencia. Finalmente, en el tercer apartado, realizo una síntesis del capítulo, lo que queda plasmado mediante un esquema explicativo.

SABERES DISCIPLINARES SOBRE ENVEJECIMIENTO Y VEJEZ: DESDE EL NORTE HACIA EL SUR

*Morena América mía no hay dolor
al cual el hombre no aplaste triunfador.
Es duro el camino del libertador,
es largo el regreso del conquistador*

(Inti-Ilumani, América novia mía, 1977)

Con el fin de enmarcar procesualmente la presentación de la materia y comprender que la literatura utilizada responde a un contexto ideológico, temporal y disciplinar específico, es que me parece relevante plantear que gran parte de las teorías, de los análisis y categorías generalizadoras sobre envejecimiento y vejez han sido producidos por cuerpos blancos en lugares blancos, en los paisajes de los países dominantes del globo. Por esta razón han circulado con mayor fuerza de norte a sur, bajo una legitimidad, una confianza y una autoridad habitualmente incuestionable (Rita Segato en IIGHI Audiovisual, 2017).

En este marco, el estudio científico del envejecimiento y de la vejez es relativamente nuevo, pues surgió a comienzos del siglo XX como efecto del aumento de las tasas de longevidad. Lo hizo de la mano del paradigma biológico, por el biólogo ruso Elie Metchnikoff, quien introdujo el término gerontología para designar la ciencia del envejecimiento y sentó las bases de la gerontología moderna (Ribera Casado, 2017).

Pese a que la perspectiva que había detrás de los orígenes de estudio del envejecimiento respondía al paradigma científico-biológico, abrió alternativas multidisciplinarias interesadas en este estudio, que fueron surgiendo a mitad de ese mismo siglo (Hidalgo, 1993). Ahora bien, tal como mencioné en un comienzo, dichas alternativas disciplinarias surgieron en contextos de dominación epistémica,

de colonialidad, dentro de la hegemonía eurocentrista del conocimiento. Pese a esta dominación, estos conocimientos han sido tomados desde América Latina —quiero aclarar que no es posible considerar a América Latina como un todo homogeneizado e indiferenciado, ya que considerarlo así, además de ser un error socio-histórico, también sería caer en la lógica colonialista—, como herramientas de lectura, como realidades propias, creando modelos de vejez que han servido para generar políticas estatales, en lo que Rita Segato (2015a) llama la grilla universal, “la grilla ecualizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias” (p.340).

Una de dichas disciplinas fue la medicina, que desde el modelo biomédico considera la edad cronológica como vertebradora de su discurso gerontológico. Sus supuestos principales son la pérdida de funcionalidad, la reducción de la fertilidad y el aumento de la probabilidad de muerte según pasan los años (Salech, 2009), ya sea por el daño celular y molecular como por las enfermedades —las que serían controlables con buenos hábitos desde la juventud—. El discurso biomédico entiende el envejecimiento de forma individual, como producto del desgaste biológico propio del paso del tiempo.

Por otro lado, el enfoque social tiene como fin la comprensión de la relación entre la vejez y la sociedad, cuyas primeras perspectivas surgieron en la década de los '60. En la base

de estas se encontraban como enfoques teóricos el funcionalismo estructural y el interaccionismo simbólico, colocando el énfasis en el análisis del individuo (Oddone, 2013).

Hay variadas teorías que explican dicho fin. Una de ellas es la teoría de la actividad, que sostiene que un alto grado de participación social de las personas mayores implicaría mayores posibilidades de tener un buen envejecimiento y satisfacción con la vida (Alvarado y Salazar, 2014). En un comienzo, esta teoría no respondía a la tradición teórica de interaccionismo simbólico, cuestión que cambia con sus desarrollos posteriores al enfatizar la relevancia de la interacción social en el concepto de sí mismo en la vejez, el que se relacionaría con la abandono de ciertos roles y la asunción de otros nuevos, para conservar un autoconcepto positivo (Oddone, 2013).

Robert Havighurst (1961), plantea que cuanto más actividad tengan las personas mayores en su vida, más posibilidades habrá de tener un envejecimiento exitoso y satisfactorio. Para él, el envejecimiento exitoso sería, justamente, el mantenimiento de las actividades que las personas realizan en el mejor momento de la vida, ajustándolas lo menos posible durante el envejecimiento. En esta línea, en Estados Unidos John Rowe y Robert Kahn (1987) plantean que

el Successful Aging o envejecimiento exitoso es aquel que se da como efecto del mantenimiento de las funcionalidades físicas, sociales, emocionales y de un compromiso con la vida, a diferencia de un envejecimiento usual, que sería producto del desgaste propio del paso del tiempo.

Paralelamente al surgimiento de estas formulaciones —centradas en una mirada individualista, sin ahondar críticamente en las desigualdades estructurales que influyen en determinadas vejeces, haciéndolas homogéneas dentro de las tipologías que proponen—, se realizó en 1982 la 1ª Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre Envejecimiento, llevada a cabo en Viena, Austria. Ahí ya se proponía que las personas mayores, en su progresivo aumento e influencia, obligarían “a la sociedad a adoptar un concepto de la vejez positivo, activo y orientado hacia el desarrollo” (Organización de las Naciones Unidas, 1982, p.16). Esto dio paso a que en la década de los '90 surgiera el concepto de envejecimiento activo, aunque los desarrollos anteriores de envejecimiento exitoso fueran sus precursores. En su origen el concepto estuvo asociado a la productividad y al mercado laboral, incluyendo un importante énfasis en el estilo de vida, el bienestar físico y mental, traduciéndose en productividad, independencia y buena salud (Walker, 2002).

ENVEJECIMIENTO ACTIVO, DE LA ACTIVIDAD AL CONTROL

Pero bueno, ¿qué es el envejecimiento activo? la Organización Mundial de la Salud (2002), lo define como “el proceso de optimización de las oportunidades de salud, participación y seguridad con el fin de mejorar la calidad de vida a medida que las personas envejecen” (p. 79) y que estas sean un recurso para su entorno (Organización Mundial de la Salud (OMS), 2015). Esta concepción asume a las personas mayores como potenciales recursos que deben ser aprovechados, y por tal, ser útiles a la economía, a la comunidad y a las familias, teniendo una mirada productivista de la vejez. La OMS lo justifica planteando:

“

El niño de ayer es el adulto de hoy y será la abuela o el abuelo de mañana. La calidad de vida que disfrutarán como abuelos dependerá de los riesgos y las oportunidades que experimenten a través de toda su vida, así como de la forma en que las generaciones sucesivas proporcionen ayuda y soporte mutuos cuando sean necesarios (Organización Mundial de la Salud, 2002, p.79).

Primeramente, llama mi atención que la referencia a la vejez se realiza en términos de abuela y abuelo, apelando a los roles tradicionales de género, particularmente familiares y reproduciendo una ideología heteropatriarcal. No ocurre lo mismo con la infancia —se habla de niño, no de hijo—, ni con la adultez —se refiere a adulto y no a padre o madre—. Esto es especialmente sensible toda vez que el organismo emisor intenta promover un tipo de envejecimiento que da —o al menos eso declara— a las personas mayores una responsabilidad mayor en su bienestar y un peso importante en la participación social como ciudadanos(as) y sujetos de derecho. No obstante, al referirlos como abuelas y abuelos, los/las reducen a un rol y despojan de su potencial político.

Alan Walker (2002) sostiene que pese a que el planteamiento del envejecimiento activo no es una estrategia coherente y que más parece una publicidad a la que adhiere todo aquello que parezca ajustarse a ella, existen algunos principios fundamentales de los cuales expondré cuatro. El primero, que la actividad es más que un empleo, involucra todas las acciones significativas que contribuyan al bienestar de la persona. El segundo, que incluye a todas las personas mayores, incluso aquellas con altos niveles de dependencia. El tercer principio, el preventivo: considera a las generaciones más jóvenes para prever los posibles problemas de salud y pérdida de funcionalidades en la vejez. El cuarto punto es la solidaridad intergeneracional, que nos harían a todos parte del proceso.

Cuando se analizan las actividades que el envejecimiento activo propone, nos encontramos con lo que plantea Anna Freixas (2015), “un catálogo de virtudes bastante tradicionales. No vemos que se sugieran actividades <<menos morales>>, como el juego, el sexo o la bebida, no, solo se aconsejan aquellas que son acordes con la filosofía familiar tradicional, con las buenas costumbres” (p. 48).

Esta concepción del envejecimiento se encuentra en la base de muchos programas estatales en diferentes países y regiones de América Latina, lo que supone una homogeneización de las necesidades

y los deseos de las personas mayores, orientándose hacia la actividad productiva y la participación social, lo que tiene por efecto una visión utilitarista del envejecimiento, sin considerar la idiosincrasia de cada población y comunidad. El vínculo de esta homogenización con el discurso bio-médico es fácil de visualizar. El camino analítico para comprender los estereotipos y modelos hegemónicos de vejez pasa por el dominio del paradigma científico que estudia los cuerpos, nos explica sus cambios y su deterioro conforme pasan los años y nos hacemos viejos y viejas. El paso del tiempo, las arrugas, las dificultades crecientes de movilidad, el deterioro de la audición, de la visión, entre otras cosas, son aspectos que ante nuestros ojos hacen legítimo el discurso médico, lo colocan como autoridad.

Esta nos explica que si nos mantenemos activos(as) los efectos de la vejez tendrán menos estragos en nuestros cuerpos ¿Quién pondría en duda que la actividad es importante para el bienestar físico y mental? Nuevamente encontramos respuesta en el discurso bio-médico. Pero ¿qué ocurre con el discurso de las ciencias sociales? A fin de cuentas, la teoría de la actividad —precursora del envejecimiento activo— tiene sus orígenes en el enfoque sociológico. Para ir más allá, ¿qué ocurre con el discurso de las ciencias sociales en los diferentes lugares de una América Latina pluricategorial? Rita Segato (en IIGHI Audiovisual, 2017) señala que existiría un bloqueo en el discurso de las humanidades y de las ciencias sociales, respecto a quienes pueden participar en él, dada la fuerza que tiene en la producción social. El problema es que el conocimiento que ahí se formula, es un conocimiento que circula de norte a sur, pero que se encuentra bloqueado en el sentido inverso.

Esta idea me parece relevante tenerla en cuenta cuando hablamos de las bondades del envejecimiento activo, y es que este modelo, ¿logra captar las diferentes necesidades de las personas mayores en la multiplicidad y heterogeneidad que implica América Latina, y particularmente en Chile —que es donde se llevó a cabo esta investigación— o sigue bajo la lógica de la grilla universalista?

El envejecimiento activo es un modelo que

nace en el norte y penetra en el sur; pero que, además, lo hace desde un organismo internacional como es la Organización Mundial de la Salud, que da las pautas, recomendaciones y normativas sobre salud a los diversos Estados, con el fin de prevenir y controlar enfermedades y epidemias, así como también promover las conductas que lleven a cambios de hábitos considerados insanos, por aquellos caracterizados como sanos. De esta forma, se regula y disciplina a la población a través de la salud pública (Segura del Pozo, 2017). El envejecimiento activo se convierte en una construcción biopolítica en tanto considera la salud, el autocuidado y la economía centrales en el gobierno de sí mismo y de la población (Moya, 2014). Sería una estrategia de poder para la gestión de la vida y el control de los cuerpos. En palabras de Santiago Fusé (2015), “una nueva forma de poder que calcula técnicamente la vida en términos de población, salud e interés nacional [...] es horizontal, relacional y positivo, produce saberes y sujetos en relación a la vida” (p. 3).

Para dejarlo más claro, remontémonos a Michel Foucault: el autor planteaba que en las sociedades medievales europeas el arte de gobernar se centraba en hacer morir y dejar vivir, lo que cambia a fines del siglo XVIII, volviéndose hacer vivir y dejar morir, por cuanto:



la autoridad del soberano ya no se definía tanto por su capacidad de quitar o perdonar la vida de los súbditos que transgredían la ley [...], por el contrario, ahora se definía por su capacidad de producir la vida de sus súbditos, es decir, de generar unas condiciones sociales para que los cuerpos pudieran convertirse en herramientas de trabajo al servicio del reino (Castro-Gómez, 2007, p. 156).

Esto en el contexto neoliberal y capitalista actual toma la forma de control, buscando organizar, afirmar y gestionar la vida, más que negarla o terminarla (Toscano, 2008), dirigiendo y normativizando el comportamiento de aquellos(as) gobernados(as), tal como lo hacen los programas y políticas de envejecimiento activo que se presentan de forma favorable y conveniente de manera individual y social. Podemos ver, entonces, que como sostiene Michel Foucault (1992/2001), que la norma se emplea de igual manera al cuerpo y a la población. En la sociedad de normalización se entrecruzan la norma de la disciplina y la norma de la regularización, y mediante su poder, adquiere posesión de los cuerpos y de la población.

Esta idea de biopolítica tiene como objetivo la emergencia de un ideal específico de población y la exclusión de la diferencia. Vale decir, la biopolítica hace vivir a aquellos grupos que se adecúan al perfil que el Estado capitalista y patriarcal moderno diseña para su funcionalidad —como la productividad—, mientras deja morir a aquellos que no (Castro-Gómez, 2007). En este sentido, no nos sorprende que el envejecimiento activo apunte justamente al mantenimiento de la funcionalidad al sistema por más tiempo y al menor costo posible. En el capitalismo global en que nos movemos hoy en día el control ya no es externo, sino interno al propio sujeto, con su beneplácito y complacencia. En el campo del envejecimiento activo esto se traduce en el consumo de cierto tipo de información a través de discursos médico-científicos, que tiene como efecto el control de las conductas y los deseos de los sujetos, siendo administrado y vigilado por ellos mismos.

REPENSAR EL ENVEJECIMIENTO Y LA VEJEZ: GERONTOLOGÍA CRÍTICA Y FEMINISTA

Paralelamente a los desarrollos en torno al envejecimiento ya descritos, en la década de los '80 comienzan a surgir nuevas voces que buscan recuperar la tradición de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y así sus ideas fundamentales, como la promoción de procesos emancipatorios y ser un medio para la transformación social (González Soriano, 2002), oponiéndose a la hegemonía del mercado e interesándose en la experiencia humana (Acrich, 2012). Recuperando estas bases fundamentales, se dio paso a la gerontología crítica.

Desde luego no podemos asumir que todas las corrientes de la gerontología crítica tienen los mismos postulados o son equivalentes entre sí, pero sí podemos suponer que abordan perspectivas y problemáticas que la gerontología tradicional, como enfoque principal, no hace. Por ejemplo, un asunto de la gerontología crítica sería la distribución de los recursos y la justicia social. Sin ir más lejos, en mi propia experiencia vital, cuando mi tía de crianza enfermó, mi padre solicitó al Consultorio de Atención Primaria y al Hospital Geriátrico de Santiago de Chile una plaza para poder ingresarla, ya que necesitaba cuidados y atención médica especializada. No recibió respuesta. Al tiempo falleció. Luego de tres meses de su muerte —como una broma macabra, pero con toda la realidad de la sanidad chilena— mi padre recibió una llamada del Hospital: era para informarle que había una cama disponible para ella. O por recordar el caso del matrimonio —descrito en el capítulo anterior— que pactó su suicidio producto de que los separarían y tendrían que deshacerse de todos sus bienes y recursos acumulados en 60 años de relación.

Entonces, mi tía no murió porque la vejez la hizo débil ni el matrimonio se suicidó por problemas psiquiátricos, sino que en ambos casos hubo un problema de negligencia del sistema y de inequidad social, pero claro, la imagen naturalizada de la vejez asociada a la enfermedad produce muchas veces que el foco de atención del problema se desvíe desde la desigualdad social institucionalizada hacia los factores médicos, biológicos y mentales de las personas, despolitizando un problema altamente político. Con esto no quiero decir que no existan enfermedades o que la gente no muera de ellas —esto sería realmente absurdo—, sino que restar importancia al papel de la desigualdad social empeora estas situaciones.

En estos casos se evidencia que para el Estado existen cuerpos con diferentes valores, con jerarquías de prestigio desiguales que se traducen, muchas veces, en apropiación externa, en explotación, en control y en objeto de desecho. La clasificación de los cuerpos, que tiene como cimiento fundamental la idea de raza, propia del sistema moderno colonial, propicia el modelo hegemónico de corporalidad, favoreciendo la aceptación social sobre unos cuerpos y el rechazo sobre otros, que quedan en la diferencia, en el resto. Los cuerpos viejos, dependientes y/o pobres quedan en este lugar, no solo en aspectos estéticos, sino también en términos de funcionalidad al capital. No debemos olvidar que el cuerpo es un territorio donde se significan y encarnan relaciones de poder.

Rita Segato (en IIGHI Audiovisual, 2017) lo explica en la racialización de

cuerpos blancos, pero que me parece que bien puede ser usado para los cuerpos viejos y pobres:



es lo mismo que sucede con relación a nosotros mismos, en nuestros espacios domésticos, en nuestros espacios nacionales, donde jugamos de europeos [...] lo hacemos nosotros con los indios, con los negros y con las clases populares, o sea, es un esquema, una jerarquía y un bloqueo que se reproduce, se reproduce desde los blancos hacia los no blancos, y desde los blancos hacia nosotros (s/p).

Existe una jerarquía que bloquea los cuerpos viejos, y si esos cuerpos viejos son pobres, esta es aún mayor. Cuerpos que importan y cuerpos que no importan, pero que, de igual forma, el Estado moderno —masculino, patriarcal, blanco, heterosexual y letrado—, constantemente colonizador, intenta apropiárselo y homogenizarlo. Para él la diferencia se torna un problema que se resuelve neutralizando e integrando las particularidades. Dicha integración anula las diferencias, lo que impide el reconocimiento, la generación de vínculos y la aceptación de la otredad.

Ahora bien, en esos cuerpos viejos también existen diferencias de género. No podemos pensar la vejez igual para mujeres que para hombres. No obstante, tampoco podemos pensar a las mujeres viejas pobres como un solo colectivo uniforme y universal, sobre la base de su opresión de género, edad y clase. Chandra Talpade (2008) nos advierte que la homogeneidad discursiva de la denominación mujeres como colectivo se confunde con la realidad material específica de los grupos de ellas, lo que tiene como consecuencia un esencialismo sociológico producido por ciertos discursos feministas, en que las mujeres —particularmente para la autora, las del Tercer Mundo— son construidas previamente a cualquier ejercicio analítico, como oprimidas, explotadas y carentes de poder.

Teniendo presente la advertencia de Chandra Talpade, y desde el modelo de la gerontología crítica, me acerqué a la gerontología feminista, la cual supone que la realidad es socialmente construida —criticando la supuesta neutralidad del conocimiento científico—, dándole importancia al lenguaje, por el que otorgamos significados particulares sobre el envejecimiento y la vejez femenina (Yuni y Urbano, 2008).

En esta línea, Anna Freixas (2008) plantea que la investigación feminista sobre el envejecimiento se basa en los mismos principios de la epistemología feminista y busca visibilizar la construcción social de los significados acerca de la vida de las mujeres mayores, analizar los factores que restringen sus posibilidades de vivir una vida libre y los efectos que la diferencia sexual tiene en sus vidas.

De esta forma la gerontología feminista ha colocado de manifiesto la visión androcéntrica del estudio del desarrollo humano, que lo plantea de forma lineal, en etapas cronológicamente sucesivas, marcadas por el trabajo remunerado. Para las mujeres el desarrollo no necesariamente

se nos plantea de esta forma. Muchas veces los estadios de la vida se nos superponen o intersectan, ya que estos se ven fuertemente influenciados por situaciones familiares y los cambios en los roles del trabajo doméstico (Yuni y Urbano, 2008). Si a esto agregamos que en el estudio del desarrollo se ha dado poca atención a las diferencias de género, se vuelve imperiosa la necesidad de estudiar diferenciadamente el desarrollo y el envejecimiento. Sin ir más lejos, en mi propia formación profesional los autores estudiados del ciclo vital, prácticamente todos eran hombres —salvos algunas excepciones—, pero lo más relevante es que nunca estudiamos teorías que consideraran la experiencia femenina, por lo que el desarrollo en estadios marcados por la edad cronológica era el único modelo que consideramos, además de asumir que los parámetros sociales eran los mismos para mujeres y hombres. Por ejemplo, un autor habitual en psicología evolutiva es Lawrence Kohlberg y su teoría del desarrollo moral; pero prácticamente nunca, al menos en los estudios de este curso en el grado de psicología, se estudia a Carol Gilligan (1985), discípula de Kohlberg, quien sostiene que el desarrollo moral es diferente para mujeres y para hombres. Para ella, las mujeres plantearíamos los problemas morales como responsabilidades y cuidados, considerando las particularidades del contexto y de las diversas situaciones; en tanto los hombres tendrían una mirada abstracta de los problemas, bajo principios universales

aplicables a todos(as) por igual.

Anna Freixas (1997) señala que mujeres y hombres tienen procesos de envejecimiento diferentes, lo que habitualmente no es considerado por los estudios gerontológicos, pero que cuando lo hacen, suele ser a partir, en el caso de las mujeres, de la menopausia, y en los hombres, de la jubilación. Las lógicas de base son los núcleos centrales del patriarcado: la división sexual del trabajo, la maternidad y la reproducción; vale decir, el objeto de estos estudios reproduce los roles tradicionales de género y legitiman lo que es adecuado y no estudiar en la disciplina gerontológica.

Para no reproducir lo anterior, un análisis crítico desde la gerontología feminista debiese pensar la vejez de mujeres y hombres de manera interseccional. No es lo mismo ser mujer en Sudamérica que en Europa, ser de clase alta o ser pobre, blanca o negra, etc. Por esto podemos suponer que la edad, lejos de ser un dato objetivo, es una categoría dispuesta jerárquicamente, que interactúa con otros factores de desigualdad, como la clase y el género. Una mirada crítica del envejecimiento y de la vejez no puede obviar este aspecto. La interseccionalidad es fundamental para la comprensión de las condiciones en las que se vive la vejez. Por esto deseo utilizar el concepto como paraguas a la problemática que estoy abordando, un complemento a la mirada desde la gerontología feminista que me posibilite analizar la vejez desde una óptica más compleja.

INTERSECCIONALIDAD: PUNTOS RELEVANTES PARA LA VEJEZ

Primeramente, me parece relevante explicitar que con independencia de la revisión del concepto de interseccionalidad, y siendo concordante con la visión de Chandra Talpade (2008), no es mi objetivo generar una categoría de análisis abstracto y generalista para un grupo universal de mujeres, sino más bien tomo el concepto de interseccionalidad como una herramienta que ayuda a pensar y comprender la realidad particular de las mujeres y los hombres con las/los que trabajé, sin perder de vista que dicho concepto nace en Estados Unidos, de la mano de la abogada afro-estadounidense Kimberlé Crenshaw en 1989, en el contexto legal de una demanda por discriminación contra la empresa General Motors, de una mujer negra a la que le habían negado un empleo. Es un concepto del norte, pero nacido desde el crisol de la diferencia.

En este caso, el juez que llevaba la causa la desestimó, ya que, según él, la compañía contrataba mujeres y personas afro-estadounidenses. Lo que la afectada reclamaba era que la discriminación se producía por ser mujer y negra, ya que las mujeres contratadas eran blancas y las personas afro-estadounidenses eran hombres. Kimberlé Crenshaw notó que no había un nombre para

este tipo de problema y que, por lo tanto, era complejo de visualizar. Por esto años más tarde utilizó la analogía de una intersección para explicar cómo las interrelaciones de poder son fuerzas múltiples que operan sobre la experiencia de las mujeres negras, pero también sobre otras personas socialmente marginadas (Crenshaw, 2016).

Pese a su importancia no existe consenso respecto a si la interseccionalidad es un concepto, una forma de estrategia de análisis feminista o una teoría (Yuval-Davis, 2012). Tampoco hay una forma única de comprenderla. Me parece interesante la aproximación que realiza Nira Yuval-Davis (2006), quien la entiende como ejes de diferencia. La autora sostiene que ser mujer no es una categoría esencialista. Ser mujer es diferente si eres de clase baja, media o alta, si eres blanca, de alguna etnia, si eres vieja o joven, etc. Y cualquier intento de esencializar estos ejes como formas particulares de opresión generarán discursos hegemónicos sobre la identidad y las experiencias. Asimismo, Kathy Davis (2008) la entiende como categorías de diferencia que se relacionan en las vidas de las personas, en las prácticas sociales y en las instituciones, dando resultados en términos de poder. La autora sostiene que la interseccionalidad aborda el reconocimiento de las diferencias entre las mujeres, evidenciando sus múltiples posicionamientos.

Considerar la interseccionalidad como diferencia nos posibilita pensarla más finamente, visibilizando situaciones que pueden no ser tan fácilmente visibles, sobre todo si cuando pensamos en categorías de desigualdad solemos pensar en categorías puras, lo que no nos da cuenta de las diferencias que se producen por las condiciones socio-estructurales, quedando en esencialismos que tampoco ayudan a problematizar y destacar las distintas posiciones que pueden constituirse a partir de la opresión y las desigualdades sociales.

Una de las categorías que no podemos analizar de forma pura es la clase, porque pese a ser una categoría con mucha importancia, —por ejemplo, en Chile

donde no es posible pensar problemáticas sociales sin considerarla— no se logra alcanzar su magnitud si no es bajo el análisis de su relación con el género, la etnia, la edad, entre otras, sobre todo recordando que las desigualdades se van acrecentando con el paso del tiempo. Es diferente cuando eres pobre, mujer y vieja en América Latina, en Chile, Guatemala, México o Colombia —solo por poner algunos ejemplos—, de una comunidad de bajos recursos económicos rural o en una capital exacerbadamente neoliberal; a si eres pobre, hombre y joven en el mismo contexto. En ambos casos, la pobreza es transversal y deja una huella difícil de borrar en las personas, pero sin duda la edad y el género marcará diferencialmente las experiencias vitales.

Cuando hablo de pobreza, no me refiero solo al estatus socioeconómico, sino a una perspectiva más compleja. En este sentido, adscribo a lo planteado por Amartya Sen (2000), respecto a que la pobreza es la carencia del ejercicio pleno de derechos. Conlleva la privación de las capacidades básicas, llevando consigo la negación de la libertad, pero no la libertad de mercado, sino la libertad de elección sobre las opciones que las personas tienen. Para el autor las capacidades serían todo lo que permitiría a una persona estar nutrida, escribir, leer, formar parte de la vida comunitaria, entre otras, por lo que su desarrollo se presentaría cuando las personas tienen más capacidad de hacer cosas y no cuando compran o acumulan más bienes, lo que sería fundamental para el bienestar humano (Centty, Cano, y Arrieta, 2006).

Ahora bien, el desarrollo no es neutro en términos de género, sus bajos niveles no llegan por igual a hombres y mujeres, tal como lo señalé anteriormente. En Chile, por ejemplo, las mujeres viejas tienen menos años de educación, una dependencia económica mayor y jubilan siete años más tarde de lo que correspondería —considerando que el 70,6% de las mujeres recibe una pensión menor a \$155.598 pesos chilenos³² — (Comunidad Mujer, 2016).

Relacionado con la pobreza y el género se

³² Equivalente a 202,60 euros. Equivalencia al día 26 de agosto del 2018.

encuentran los cuidados. Una organización social equitativa de los mismos³³, una concepción de responsabilidad social y pública de ellos favorecería una nueva distribución del trabajo, y promovería la reducción de la brecha económica y laboral entre mujeres y hombres. No obstante, el problema es más complejo, ya que los cuidados —al igual que la vejez— se comprenden en contextos socioculturales particulares, por lo que la interseccionalidad de género, edad y clase social nos da herramientas para identificar y entender las políticas de cuidados de maneras específicas.

DEL COLONIALISMO AL ESTADO MODERNO. NUEVAS RELACIONES DE COLONIALIDAD

*"Arauco tiene una pena
Más negra que su chamal
Ya no son los españoles
Los que les hacen llorar,
Hoy son los propios chilenos
Los que les quitan su pan"*

(Violeta Parra, Arauco tiene una pena, 1962)

No son lo mismo los cuidados en Europa que en Latinoamérica, que en África o Asia —existiendo diferencias dentro de las mismas regiones y países—. Tampoco lo es la implicación de los Estados mediante políticas y programas, la concepción de las/los ciudadanas(os) respecto a las responsabilidades de cuidado, etc., aunque algunas tendencias se repiten en diferentes lugares, como la mercantilización y su relación con la clase y el género. Un ejemplo de esto es el contraste existente en la organización social de los cuidados de países europeos —en los que pese a haber diferencias intrarregionales, existen Estados de bienestar asociados— con aquellos latinoamericanos —aunque, insisto, no es posible homogeneizar la región, debemos considerarla de forma plural—. Este contraste me parece relevante de explicitar e intentar, al menos en una aproximación,

explicar.

En Europa los países nórdicos consideran los cuidados como una responsabilidad social, donde el Estado es el principal financiador, proveedor y empleador de estos, teniendo como efecto su desfamiliarización. Sin embargo, no podemos pasar por alto que a pesar de su alta implicación, existe una creciente tendencia a la mercantilización de los cuidados, pero sin dejar de ser un asunto público, un problema de todos y todas (Stolt y Winblad, 2009). El extremo opuesto a la concepción de los cuidados como una responsabilidad pública, lo encontramos en los Estados liberales, que trabajan frecuentemente en base a subsidios, cuyo fundamento es un principio individualista en que las personas deben utilizar sus propios recursos para mejorar su situación, además de dar predominancia al mercado y a las familias en la provisión de los cuidados,

³³ Cuando hablo de la organización social de los cuidados me refiero a la forma en que cada sociedad responde a las necesidades específicas de cuidados de sus ciudadanos(as) (González Torralbo, 2018).

constituyéndose en un asunto privado (Shamir, 2013).

En la misma región europea, también es posible encontrar Estados cuya concepción de los cuidados, pese a considerarse un derecho universal, da un margen de elección a las(os) ciudadanas(os) respecto al tipo de prestación —de servicios o monetaria—, y al lugar —institucional o en el hogar— donde se llevarán a cabo (Bihan y Martin, 2012); al igual que existen Estados al sur de Europa donde los cuidados son entendidos, principalmente, como responsabilidad familiar, aunque eso no excluye que cuenten con políticas y leyes respecto al cuidado de dependientes (Lyon y Glucksmann, 2008).

La mayor o menor protección de los Estados de bienestar europeos contrasta con lo que ocurre en otros lugares del mundo, lugares que no casualmente cuentan con altos niveles de pobreza, exclusión y desigualdad, como es el caso de gran parte de los países de América Latina. Pero ¿qué ocurre con la presencia de los Estados en esta región? Mario Rufer plantea que en América Latina las naciones son siempre, de alguna forma, repúblicas incompletas, producto de que serían modernidades que llevarían una marca profunda, la marca de la colonia, un signo que se expresaría en exclusión, en racialización, en identidades de género,

en precariedad, y en identidades trucas (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2015).

Las relaciones coloniales fueron principalmente de dominación, legitimándose en la idea de raza, que fue el eje primordial del patrón de poder europeo y que se mantiene hasta el día de hoy, siendo el más estable y duradero (Quijano, 2000), junto con la división sexual. Un ejemplo de esto es el creciente racismo en Chile, a partir de la inmigración colombiana, dominicana y haitiana, en que el color de piel es la marca de la idea de raza, o también dicha idea se manifiesta en Chile en el apellido: no es lo mismo tenerlo mapuche, español o inglés, la discriminación que no pocas veces se presenta hacia el primero, hace que el eje fundamental de las relaciones coloniales se mantenga.

La jerarquización colonial que continúa y que se encuentra asociada al neoliberalismo, también ha colonizado la subjetividad. La imagen 11 da cuenta como mujeres indígenas venden sus tejidos a turistas que en su mayoría eran europeos(as) y estadounidenses, en una posición servicial y con la cruz cristiana detrás, como para no olvidarnos donde estábamos. Ellas sirven, los/las turistas consumen sus exóticos productos (Ver imagen 11)

Imagen 11: Indígenas vendiendo sus tejidos a turistas, en Cañón del Colca, Perú. 2008.



Fuente: Elaboración propia. Fotografía tomada por Constanza Gómez Rubio, 2008.

Josef Estermann (2014) explica que en América Latina “gran parte de las repúblicas del continente lograron la “independencia” formal de la Colonia gracias a una constitución racista por parte de una minoría criolla, reemplazando el colonialismo “clásico” por un colonialismo republicano interno” (p. 351). Como consecuencia, no es de extrañar que en muchos países no contemos con Estados que garanticen altos niveles de servicios a la ciudadanía, manifestándose en precariedad y dificultad de acceso a los recursos básicos.

Rita Segato (2015a), señala que la república moderna latinoamericana heredó la administración colonizadora que rompió el fuero comunitario, debilitó las autonomías, ofreciendo “con una mano la modernidad del discurso crítico igualitario, mientras con la otra ya introdujo los preceptos del individualismo y la modernidad instrumental de la razón liberal y capitalista” (p. 325). Para la autora un buen Estado —pese a su carácter colonial— debería restaurar el tejido comunitario, restituyendo la autonomía a las comunidades. De igual forma, tendría que devolver a los pueblos aquello expropiado en la colonia, su lugar en la historia³⁴, para trabajar en la sanación, en la creación de formas colectivas de relación, cuyas jerarquías sean menos rígidas y autoritarias que aquellas instauradas por la colonialidad.

Pese a que estos planteamientos consideran a América Latina como una gran región, no debemos olvidar su heterogeneidad, aunque sus raíces sean similares y parte de su sufrimiento y precariedad sea compartida, que hace que, finalmente, la realidad de América Latina sea radicalmente diferente a la de Europa. Porque más allá de las contingencias socioeconómicas, Europa sigue siendo un imperio, siguen siendo los conquistadores, los que dejaron la impronta, la marca y la pobreza, devastando las comunidades y produciendo nuevas formas de relaciones socioeconómicas y de género en gran parte de América. Por esto no es igual el sufrimiento europeo que el latinoamericano, porque el sufrimiento

de los conquistados nunca será el de los conquistadores.

Rita Segato (2015a), ha llamado a las relaciones sociales anteriores al período colonial, mundo-aldea, que fue aquel “mundo intervenido por la administración colonial primero ultramarina y después republicana, colocando el foco en la mutación de la concepción de la norma, y en especial de las normatividades de género y sexualidad” (Segato, 2015b, p. 154). Las relaciones de género del mundo-aldea fueron modificadas con la colonización y posterior creación de las repúblicas. En este existía un patriarcado de bajo nivel y la jerarquía de género respondía a una lógica dual, vale decir, eran relaciones de complementariedad y no de sustitución, dotados de politicidad, en que la diferencia no era un problema. Esto contrasta con la intrusión del género moderno, que conllevó la privatización del espacio doméstico, su subvaloración, su marginalización de la vida cotidiana comunitaria y su expropiación de capital político. La reciprocidad, apoyo mutuo, solidaridad y colectividad entre las mujeres para llevar a cabo trabajos productivos y reproductivos fueron suprimidos por el encapsulamiento de lo privado. Como resultado, los lazos comunitarios entre las mujeres se vieron profundamente dañados y todas las alianzas políticas que ellos favorecían (Segato, 2015a). No obstante, el aporte de la autora, debemos considerar que el mundo-aldea también era múltiple y que su alteración por la intervención europea no fue igual para todas las comunidades. Un ejemplo de ello es, como expuse en el capítulo I, la dirección propia que construyó Chile en su desarrollo hacia el capitalismo.

Comprender este cambio en las relaciones de género es fundamental para entender la organización de los cuidados y de la vida doméstica en el Chile actual. No es casual que la demanda de cuidados sea atendida fundamentalmente por las mujeres en las familias y el mercado, como tampoco lo es que en los países del sur de Europa —como España— también exista esta tendencia. Finalmente, llevamos la marca de la colonia

³⁴ *La conquista reubicó a los pueblos colonizados en una temporalidad pasada, cuyo fin era Europa. Dichos pueblos eran vistos como inferiores, y por tal, anteriores y primitivos a los europeos (Quijano, 2000).*

española. No es anecdótico, por lo tanto, que en algunos sectores populares aún se continúe hablando de España como “la Madre Patria”.

Esta forma de concebir los cuidados nos aliena como cuidadoras y despolitiza nuestro trabajo. Habitualmente implica el autosacrificio en favor de otros(as). Al respecto, Michel Foucault (1984/2000) sostiene que el cuidado de sí mismo ha sido construido como algo sospechoso, como un acto de egoísmo incompatible con el interés por los/las otros(as). Esta concepción del cuidado se encuentra estrechamente vinculada al cristianismo: “es ahí donde el cristianismo, al introducir la salvación como salvación más allá de la vida, va de alguna manera a desequilibrar o, en todo caso, a trastornar toda esta temática del cuidado de sí” (Foucault, 1984/2000, p.266). En este punto existiría una paradoja en el cuidado de sí mismo en el cristianismo, ya que es la misma salvación que implica la renuncia de sí la forma de cuidar de uno mismo, vale decir, para cuidar de sí es necesario renunciar a sí mismo (Foucault, 1984/2000).

El autosacrificio —generalmente femenino— por el cuidado y su desvalorización social, también son funcionales al capitalismo. El pensamiento económico, que dio un valor supremo al mercado laboral y al salario, fue decisivo en esto y, además, contribuyó a posicionar a las mujeres como las personas naturalmente idóneas para los cuidados:

“

el objetivo del trabajo desarrollado desde los hogares es cuidar la vida humana y desde ahí que se constituya en el nexo entre el ámbito doméstico y la producción de mercado. En consecuencia, es importante que este nexo permanezca en la sombra porque facilita el desplazamiento de costes desde la producción capitalista hacia la esfera doméstica. (Carrasco, Borderías, y Torns, 2011, p.51).

Por lo anterior, para pensar en los cuidados es necesario alejarnos del paradigma mercantil capitalista y centrarnos en aquello común —ya que, para el capitalismo, los cuidados son entendidos como propiedad privada—. Una alternativa a este modelo es lo comunitario, —pese a que el proyecto colonizador del Estado moderno no coincide con los modos de relación de los tejidos comunitarios ni con la protección que ellos otorgan— en que se cruza la colectivización, el apoyo mutuo, la autogestión y la interdependencia.

DE LA MERCANTILIZACIÓN A LA AYUDA MUTUA Y LA AUTOGESTIÓN

No es casual que en muchos lugares de América Latina, pese a la mercantilización de la vida cotidiana, los tejidos comunitarios tengan un rol relevante en la reproducción social, en los cuales las mujeres tienen un papel protagónico (Zibecchi, 2013). Lised García (2013) sostiene que las organizaciones comunitarias vecinales son las formas más concretas de organización social de los sectores populares, llevando a compartir sus características y condiciones específicas, facilitando los procesos de transformación social. Asimismo, la autogestión de este tipo de organizaciones se promueve con mayor intensidad en aquellas comunidades que sufren mayor exclusión y menor acceso a los recursos que debiesen corresponderles por derecho (León, 1999); todo lo cual se relaciona directamente con la ayuda mutua, ya que si en estas comunidades no se practicara este tipo de ayuda no podrían hacer frente a gran parte de las dificultades de sus condiciones de vida (Kropotkin, 1906).

La autogestión y la ayuda mutua fomentan la construcción de formas de relación alternativas al modelo capitalista, por lo que sus prácticas, en ningún caso, se agotan en una ayuda económica entre sus miembros, sino más bien, apuntan fundamentalmente a la colectivización de la vida y su interdependencia. Esto no quiere decir que no exista una responsabilidad individual en las comunidades, donde también existen desigualdades y diferencias, que deben ser permanentemente negociadas (León y Montenegro, 1999).

En esta línea, para el anarquista Piotr Kropotkin (1906), las bases del desarrollo y continuidad de las sociedades humanas se encontrarían en la solidaridad, la ayuda mutua y la dependencia recíproca. La práctica común de esta última genera sentimientos de equidad, implicando que las personas asuman sus derechos como iguales a los/las de otros(as). Para el autor existirían evidencias biológicas de la tendencia humana a la colaboración, las que habría conseguido en sus trabajos en Siberia donde observó que “tanto en las especies animales como en la humana es la cooperación, favorecida por el altruismo y la empatía, el principal factor de la evolución humana” (Ovejero, 2017, p. 79). Así, la solidaridad prevalece por sobre la competición (Ovejero, 2017), y el apoyo mutuo sería el instrumento principal por cual se generaría la evolución (Kropotkin, 1906).

Por su parte, Richard Sennett (2003) sostiene que es relevante la reciprocidad en el acto de dar —vale decir, dar y recibir—, pero que esto, no necesariamente, se traduce en un hecho positivo de cooperación, ya que hay diversos motivos que pueden estar en la base, como la manipulación o la necesidad de reafirmar algo personal. Años más tarde el autor explica que la cooperación —entendida como un intercambio en que los(as) participantes de este reciben beneficios por el encuentro—, puede generar resultados destructivos para otros(as). Un ejemplo de ello es la manera como en el capitalismo global las grandes elites económicas hacen uso de información privilegiada que comparten entre sí para beneficiarse económicamente, perjudicando al resto de la sociedad (Sennett, 2012).

Lo cierto es que los vínculos solidarios y de cooperación se erigen como un aspecto importante en la organización comunitaria y en los cuidados, pese a que en sociedades neoliberales se ha intentado erosionar la cooperación, principalmente a través de la desigualdad (Sennett, 2012). No obstante, no debemos perder de vista que la solidaridad asociada a los cuidados no siempre se construye desde las mismas posiciones y concepciones ideológicas. Tal como plantea Twigg (2004), no todos los discursos son igualmente posibles. Un ejemplo de esto, es la solidaridad descrita por Richard Sennett (2003):

“

La solidaridad con los pobres, cuando no se es pobre, corre el riesgo de convertirse en condescendencia o dar paso al interrogante, más básico aún, sobre si uno tiene un lugar legítimo entre los pobres o los desposeídos. Puesto que la desigualdad perturba la solidaridad, es fácil que la declaración <<quiero ayudar>> provoque una respuesta hostil (p.140-141)

Lo anterior es especialmente relevante en sociedades altamente desiguales como la chilena o la estadounidense —esta última es donde realizó su trabajo el autor— puesto que la solidaridad y la cooperación es, como ya he mencionado, muchas veces el recurso más sólido que tienen las personas en las comunidades. Ya lo planteaba Piotr Kropotkin (1906):

“

En los barrios ricos de las grandes ciudades, los hombres viven juntos sin saber siquiera quién es su vecino. Pero en las calles y callejones densamente poblados de esas mismas ciudades, todos se conocen bien y se encuentran en continuo contacto. [...] dentro de estas relaciones se practica la ayuda mutua en tales proporciones que las clases más ricas no tienen idea (s/p).

No obstante, plantea Sennett (2003), el Estado de Bienestar ha delegado sus funciones en la comunidad, y se ha valido de la figura de los/las voluntarios(as) para gestionar problemas sociales complejos y unir a personas desconocidas, idealizándolos(as) como amigos en procesos que lo que se requiere es la *generalización de la interdependencia*.

DESOLIDARIDAD Y COMPASIÓN. DE ABNEGACIÓN E INTERDEPENDENCIA

Aquello dado por los/las voluntarios(as), sin contraprestación y a base de la compasión, puede constituir un trasfondo de desprecio hacia aquellos(as) a los/las que se dirige, ya que lo entregado sin intercambio mutuo puede dejar “una carga pesada de gratitud en el receptor, quien puede no tener nada para devolver, salvo la sumisión” (Sennett, 2003, p. 155).

Ahora bien, lo anterior nos remite al cuestionamiento en torno a la ambigua relación entre la solidaridad y la compasión en los cuidados (Sennett, 2003). Natan Sznajder (1997), sostiene que la compasión implica el tránsito de un sentimiento a la actividad, ya que implicaría la tristeza por el sufrimiento de otros(as), que se transformaría en una demanda activa para abordarlo. Por lo tanto, lo que se encontraría en juego es la consideración activa por el bienestar de las otras personas que se expresa emocional y materialmente.

Pese a no estudiar las vicisitudes de la compasión, Hannah Arendt (1963/2006) la entendía como una pasión que era pervertida por la piedad y por tal, no podía considerarse un principio activo de la política. La solución a esto era la solidaridad, ya que en esta participa la razón, y pese a que puede ser favorecida por el sufrimiento, no es guiada por él, quedando circunscrita al ámbito de las ideas y no del amor. En palabras de Hannah Arendt (1963/2006):



sin la presencia de la desgracia, la piedad no existiría y, por tanto, tiene tanto interés en la existencia de desgraciados como la sed de poder lo tiene en la existencia de los débiles [...] En términos estrictos, la solidaridad es un principio que puede inspirar y guiar la acción, la compasión es una pasión, y la piedad es un sentimiento (p.118).

Esto, llevado al campo de los cuidados, lo hace aún más complejo. Mi supuesto —concordante con lo planteado por Richard Sennett (2003)—, es que el foco debemos colocarlo en la interdependencia, considerando que siempre, en algún grado, necesitamos y dependemos de otros(as) (Izquierdo, 2004). Esto no niega el hecho de que existan personas que se encuentren en una posición de vulnerabilidad y dependencia mayor. Más bien implica producir discursos que amplíen y complejicen la comprensión de los cuidados y la dependencia, favoreciendo la construcción de discursos y paradigmas alternativos al patriarcal y capitalista, que los entiende como unidireccionales y de carácter privado.

En este sentido, tal como esbocé en mi posicionamiento, la conciencia

de vulnerabilidad, de uno mismo(a) y de otros(as), es indispensable para los cuidados (Izquierdo, 2003). Habitualmente somos conscientes de nuestra fragilidad en momentos límites de la vida, que nos confrontan con ella. Asumimos que los cuidados se encuentran en esas situaciones, en momentos excepcionales, en aquello que les pasa a otros(as), como si no fueran parte de la constante existencia humana. Cuesta pensarnos como seres vulnerables y dependientes —en menor o mayor grado—, ya que nos recuerda nuestra propia finitud, pero además, porque socialmente la vulnerabilidad y la dependencia han sido consideradas como debilidades a ser superadas, no comprendiendo que todas las personas somos proveedoras y receptoras de cuidados, siendo la interdependencia el factor central de la sostenibilidad de la vida (Carrasco, 2014). Vistos así, los cuidados tendrían su centro en la reciprocidad, que no excluye la posibilidad de que en ciertos momentos de la vida se predominen los cuidados de tipo unidireccional que requieran el autosacrificio de quien cuida.

A MODO DE SÍNTESIS: VEJECES, COLONIALISMO Y CUIDADOS

*“Nadie en el resto del planeta toma en serio
a este inmenso pueblo lleno de tristeza
Se sonríen cuando ven que tiene veintitantas banderitas
cada cual más orgullosa de su soberanía
¡Que tontería!, dividir es debilitar”*

(Los Prisioneros, Latinoamérica es un pueblo al sur de Estados Unidos, 1984)

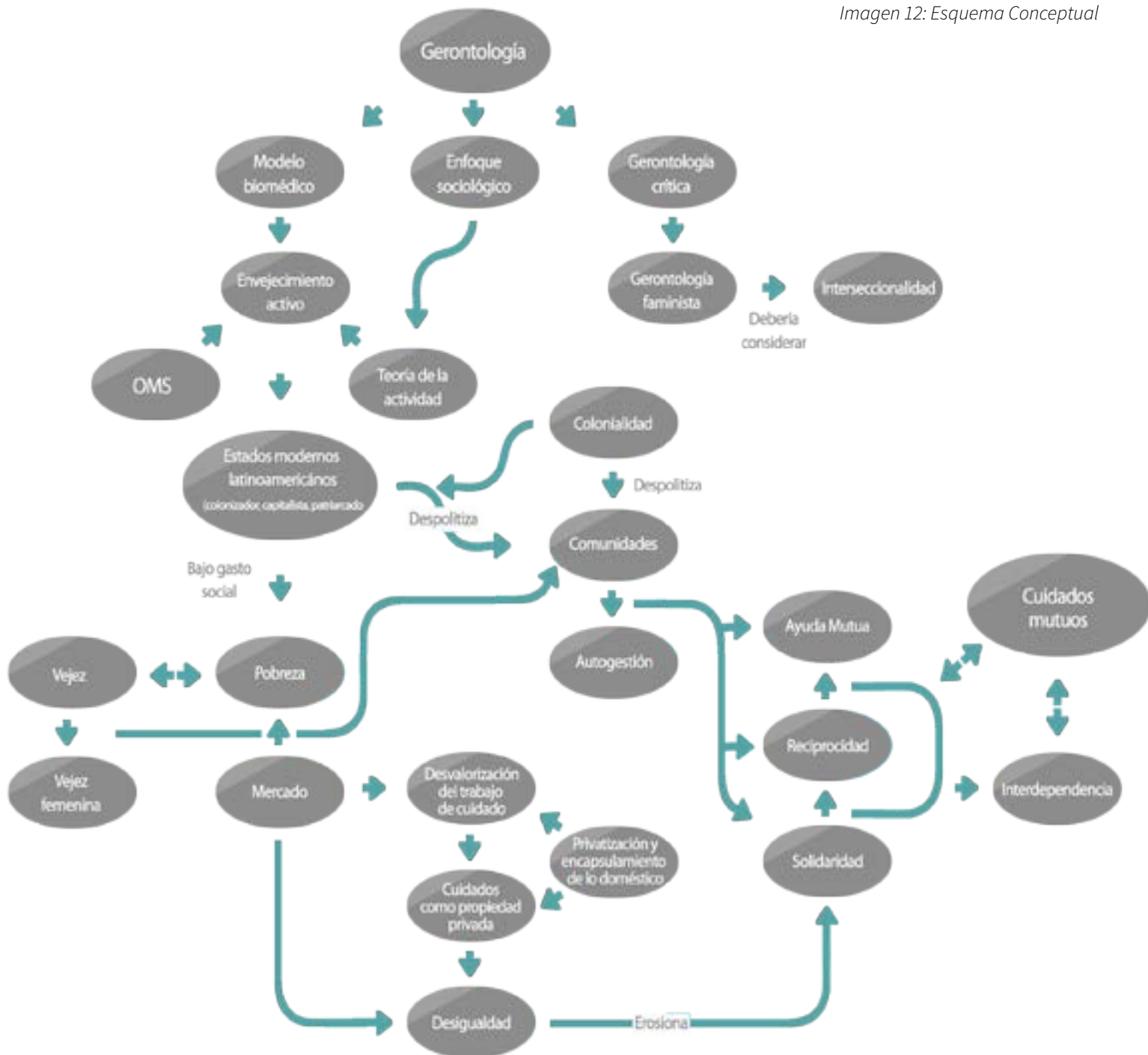
Con el fin de dar cierre al presente capítulo, deseo sintetizar los aspectos más relevantes de lo expuesto anteriormente (ver Imagen 12). Lo primero es recordar que la colonialidad es un patrón de poder que opera a nivel epistémico, dando legitimidad a ciertos conocimientos que corresponden a aquellos producidos en regiones dominantes del mundo. En este contexto se crea la gerontología, que se encuentra presente en diversas disciplinas y enfoques. Uno de ellos es el modelo biomédico, erigido como hegemónico en el estudio de la vejez, y que ha permeado muchos de los discursos en torno a ella.

A través de la Organización Mundial de la Salud el modelo biomédico ha operado sobre la población, controlando y administrando la vida. Un ejemplo de esto es el envejecimiento activo, en que el control se vuelve interno al propio sujeto, reproduciendo discursos que tienen como efecto el control de los cuerpos y los deseos de las personas, las que se

autovigilan en su cumplimiento.

Como respuesta a la gerontología tradicional, nace la gerontología crítica, que trata problemáticas que la gerontología tradicional deja de lado. Como parte de este pensamiento surge, posteriormente, la gerontología feminista, colocando en el tapete las diferencias de género y sus relaciones de poder en la vejez. Esta forma de estudiar la vejez nos posibilita estudiar aspectos como la interseccionalidad de la edad, la pobreza y el género.

Por otro lado, primero al alero de la colonia y posteriormente bajo la autoridad de las repúblicas independientes, en América Latina, y por tal en Chile, se despolitizaron los lazos comunitarios y con ello también todo el trabajo doméstico y de cuidado, encapsulándolo y privatizándolo. Los Estados modernos despolitizan las comunidades a la vez que las aplasta bajo la mano del mercado, dando predominancia a este y a la propiedad privada.



Fuente: Elaboración propia

Con la imposición del sistema político del colonialismo y consecuentemente la entrada del capitalismo, la privatización del espacio doméstico y su despolitización, se generó una desvalorización del trabajo de cuidados, llevándonos a concebirlos como propiedad privada —quedando fuera del ojo de la comunidad—, junto a los cuerpos, las subjetividades y las relaciones. Estos cambios se encarnaron en los cuerpos, a partir, primeramente, de la de raza que paralelamente fue captando y colonizando los cuerpos de las mujeres, significándolos principalmente como reproductores y cuidadores. Dicha colonización se valió

también de la religión para implantar ideas y transformar subjetividades, como, por ejemplo, la instauración de la idea de moralidad y culpa cristianas, lo que fomentó y naturalizó el rol de las mujeres en el espacio doméstico y en los cuidados.

En este contexto, las comunidades se erigen como alternativas en la provisión de cuidados, a partir de su autogestión en donde tienen la capacidad de decidir por y para sí mismas sobre su bienestar. Aquí entran en juego aquellas formas de vinculación que el capitalismo infravalora y que van en la línea de la interdependencia.

CAPÍTULO IV

¿CÓMO LO HACEMOS?

DISCURSO COMO HERRAMIENTA POLÍTICA



*"Que nuestros pies no interesan
tanto como nuestros pasos"*

(Facundo Cabral, Nuestros pasos, 1998)

Hemos visto como la colonialidad es un patrón de poder que opera dando legitimidad a aquellos conocimientos relacionados con los lugares dominantes del mundo, como Europa. Estos conocimientos, a través de sus respectivas disciplinas, penetran las lecturas y los análisis de los problemas locales de otras regiones, como América Latina. En esta lógica se inscribe el estudio tradicional del envejecimiento y la vejez. No obstante, existen otros marcos de referencia para comprenderlas, como la gerontología crítica y feminista, que son desde los cuales me sitúo políticamente, considerando mi posicionamiento personal —ver capítulo II— y el contexto particular chileno —ver

capítulo I—. Desde esta óptica también comprendo los cuidados. Para estos, considero fundamental la idea de interdependencia, ya que ésta se encuentra a la base de formas de relación humana más recíprocas y solidarias.

Para tratar estos temas, en este capítulo doy cuenta de las herramientas política-teórica-metodológicas de la investigación, y explico las condiciones de producción de conocimiento en que se llevó a cabo, justamente para rescatar los relatos y vivencias particulares, evitando, o al menos intentando evitar, la grilla universalista. Comienzo el presente apartado explicando el concepto de discurso, para luego profundizar en las bases del análisis crítico de él. Posteriormente, detallo el proceso por el cual llevé a cabo el trabajo de campo, y sus características, considerando los aspectos éticos y las especificidades de las organizaciones con las que trabajé.

DISCURSO Y LA VOZ CRÍTICA INVESTIGATIVA

*Allí amé a una mujer terrible
llorando por el humo siempre eterno
de aquella ciudad acorralada por símbolos de invierno*

(Silvio Rodríguez, Santiago de Chile, 1975)

Es relevante colocar sobre el debate la construcción de formas de relación diferentes a las socialmente normalizadas por el capitalismo y el patriarcado, toda vez que visibilizar otro tipo de discursos también proyecta nuevas posibilidades de realidad y de transformación social (Resende y Alexandre, 2010). Esto es especialmente crítico en contextos donde se suelen universalizar los saberes, donde los conocimientos de otros(as) quedan borrados. Un claro caso son todas las historias y relatos anulados por la matriz colonial, la que los suplantó por sus propios saberes, primero, por la cristiandad y luego por la filosofía e historia secular europea (Mignolo, 2009).

En este plano no es extraño escuchar sobre el llamado discurso colonial, que de forma bastante general podemos entenderlo como toda aquella producción discursiva asociada y producida en contextos coloniales, y por tal en relaciones conflictivas de dominación, poder y resistencia (Mignolo, 1993). Ahora bien, no es de mi interés ahondar mayormente en la problemática del discurso colonial, pero lo menciono porque sí me interesa cómo a partir de

ciertas producciones discursivas sobre la construcción de la vejez pobre y femenina, podemos encontrar lógicas coloniales. Cómo se construye a este/esta otro(a) que implica una diferencia para la grilla universalista y su relación con dichas lógicas coloniales.

Una primera cuestión que vislumbramos al momento de estudiar el envejecimiento, la vejez y sus cuidados, son la diversidad de discursos e ideologías operantes en estos, usualmente no explicitados y naturalizados (Iacub, 2013). Pero ¿qué es un discurso? Michel Foucault (1969/2002) entendía los discursos como prácticas sociales que cuentan con contextos de producción o formaciones discursivas. En otras palabras:

“

un conjunto de relaciones que articulan un discurso, cuya propiedad definitoria es la de actuar como regulaciones del orden del discurso mediante la organización de estrategias, facultando para la puesta en circulación de determinados enunciados en detrimento de otros, para definir o caracterizar un determinado objeto, etc. (Iñiguez-Rueda, 2003, p.76).

Para comprender como trabajo aquí el concepto, es relevante antes aclarar que entiendo el lenguaje no como un mero vehículo del pensamiento, sino como un instrumento social que co-construye la realidad en un momento sociohistórico particular. Desde este lugar, estoy cercana a la postura que comprende el discurso como:



un conjunto de prácticas lingüísticas que mantienen y promueven ciertas relaciones sociales. El análisis consiste en estudiar cómo estas prácticas actúan en el presente manteniendo y promoviendo estas relaciones: es sacar a la luz el poder del lenguaje como una práctica constituyente y regulativa (Iñiguez-Rueda y Antaki, 1994, p. 63).

Así, el discurso puede ser investigado como práctica social, siendo un modo de acción mediante el cual podemos actuar en el mundo. En tanto tal, se sitúa socio-históricamente, componiendo y construyendo el significado de lo social, en una relación dialéctica entre discurso y estructura, lo que lleva a promover la creación de sistemas de creencias y conocimientos (Fairclough, 2008). En este punto me gustaría aclarar que la estructura social se compone de materialidad, existiendo una distinción entre los discursos y las cuestiones materiales, ya que como señala David Gómez Arredondo (2015), es importante mantener la distinción para que las fronteras entre estas dimensiones no se desdibujen, a pesar de encontrarse estrechamente relacionadas.

Volviendo a la definición de discurso, si estos pueden mantener y promover ciertos tipos de relaciones, cabe interrogarnos por los efectos sociales de aquellos discursos hegemónicos y universalistas, que como plantea Walter Mignolo (2009), cuestionan la humanidad de aquellos(as) que no pertenecen al locus enunciativo de quienes producen la clasificación y jerarquización de cuerpos. Este tipo de interrogantes son fundamentales para trabajar con una postura abiertamente política y crítica de las relaciones de poder e ideologías basadas

en el género, la edad y la clase social, que muchas veces son colonialistas, capitalistas y patriarcales —en ocasiones de maneras refinadas y sutiles, en otras más explícitas y burdas— que aparecen como algo cotidianamente aceptado, consensuado y naturalizado.

La interdependencia entre los compromisos políticos y los intereses investigativos viene dada por la voz crítica de visibilizar las interrelaciones de las cosas (Wodak, 2003), y un primer paso hacia esto es comprender que las relaciones y construcciones de conocimientos se encuentran en constantes negociaciones y luchas discursivas, cuyo análisis “requiere de una gama de propuestas metodológicas que dé cuenta de las prácticas discursivas de una variedad de visiones y actores, es decir, del “pluriverso de saberes”” (Heiss, 2018, p. 101). De esta forma, es un acto político alejarme del marco hegemónico, como marco exclusivo de referencia para leer las experiencias y visiones del mundo, dando lugar a aquellos y aquellas que quedan como el resto del Uno —como expliqué en el capítulo anterior—.

La dimensión discursiva es fundamental para el colonialismo en la construcción del/la otro(a) y en la relación de dominación que se funda sobre este/esta (Heiss, 2018), por lo que su estudio y análisis resulta muy apropiado en la producción de conocimiento sobre las pluricategoriales realidades latinoamericanas. No obstante, en la región han predominado las investigaciones centradas en la semántica de los textos, prestando menos atención a los discursos como prácticas sociales (Stecher, 2010), por lo que, para responder a mi postura ético-política y a los intereses investigativos, trabajé con Análisis Crítico del Discurso — ACD— que, en términos generales, estudia el lenguaje como práctica social, ocupándose de las relaciones de poder en su uso (Fairclough, 2008; Wodak & Meyer, 2009).

ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO. UNA ELECCIÓN TEÓRICA-POLÍTICA

En los discursos pueden analizarse las estrategias por las cuales se produce y reproduce el poder en las relaciones sociales (Van Dijk, 1993, 2009) —por ejemplo, restando agencia a los/las actores sociales en el discurso biomédico, asociando la vejez a la enfermedad y al deterioro; o al asociar a las mujeres como responsables naturales del cuidado en el discurso heteropatriarcal (Ver imagen 13)— entrando en los proceso de producción, distribución y consumo de estos —entendiendo que la producción y el consumo de discursos involucra la creación e interpretación de textos, basados en la internalización de las estructuras y convenciones sociales, y que la distribución se relaciona con el alcance que tienen en una sociedad—, en el contexto particular donde son generados (Fairclough, 1992).

Imagen 13: Discurso cuidado materno

el Periódico EDICIÓN CATALUNYA EDICIÓN GLOBAL

SOCIEDAD CASTELLEROS CIENCIA MEDIO AMBIENTE TIEMPO SANIDAD SUCESOS OBSERVATORIO SOCIAL PRIMERA PLANA PERSONAS

Carlos González: "El niño que se queda con la madre es más feliz"

El pediatra y escritor, referente de la crianza con apego, alerta de que cada vez los padres pasan menos tiempo con sus hijos

IMMA FERNÁNDEZ / BARCELONA
Domingo, 02/04/2017 | Actualizado el 04/04/2017 a las 18:34 CEST

El pediatra y escritor Carlos González.

El pediatra y escritor Carlos González se ha convertido con libros como 'Béñame mucho, Cómo criar a tus hijos con amor' y 'Creciendo juntos' en un referente para los padres que deciden prescindir del parvulario y ocuparse personalmente de la educación de sus hijos hasta los tres años, una tendencia en alza en España.

¿Cuáles son sus principales argumentos contra la escuela infantil? Los niños pequeños necesitan estar con sus padres, bueno, con su madre. Normalmente hasta los 3 años no son capaces de comprender dónde está mamá, cuándo volverá y quién le cuidará mientras tanto, y por tanto lloran y lo pasan mal en ausencia de su madre.

¿Qué beneficios tiene para el pequeño quedarse en casa? El niño que se queda con su madre es más feliz. No es la casa, es la madre; el niño prefiere estar con su madre en la calle que en casa solo o con un desconocido. Todos los niños establecen un primer vínculo de apego con una persona, casi siempre la madre, y durante los primeros tres años o así lo pasan mal si se separan, aun brevemente, de esa persona.

Fuente: El Periódico edición Catalunya (2017)

Así, el ACD se centra en las relaciones que se producen entre discursos y estructuras sociales, y cómo estas constituyen y son constituidas por relaciones de poder —volveré sobre este concepto más adelante—, entendiéndolo desde un primer acercamiento en términos de asimetría entre los/las enunciadores(as) respecto al control en la producción, distribución y consumo de textos. Por lo tanto, si la interpretación de las prácticas discursivas nos lleva al estudio de la producción y reproducción del poder, también debería ofrecernos la oportunidad de construir y visibilizar las transformaciones sociales.

Desde la perspectiva de Norman Fairclough (2008), el ACD consideraría tres dimensiones: la primera sería la textual, que refiere al material con que se trabaja y el análisis lingüístico. En este nivel debemos considerar las significaciones explícitas e implícitas del mundo, poniendo especial atención a estas últimas, ya que son las que permiten el acceso a un análisis ideológico de los discursos (Fairclough, 1995, 2008; Stecher, 2010),

Un ejemplo de este primer nivel es cómo se construye discursivamente la pobreza asociada a la insalubridad, a partir de estrategias de referenciación polarizantes y diferenciadoras —como nosotros(as) los/las limpios(as) y de clase media / ellos(as) sucios(as) y pobres—. Otro caso es como el que se muestra a continuación:

[Ejemplo]

El nombre que tenemos ahora se lo puse yo. La presidenta le quería poner El oro y la plata, y yo le dije que no tenía nada que ver con nosotros eso, porque nosotros todos éramos pobres, todos éramos sencillos (13:1, Directiva, organización Guardianes del cielo).

A nivel textual, podemos ver como la enunciante realiza una autoconstrucción explícita de su grupo como personas pobres —en términos económicos—, lo que es asociado a la sencillez —en términos morales—, que implícitamente se torna un valor positivo que entra en disputa con la aspiración de construcción de la organización y de las/los participantes de ella como personas con mayores recursos económicos, bajo el nombre El oro y la plata,

que haría referencia a dos metales altamente valorados económica e históricamente, cuyo significado social se relaciona con el poder y la riqueza.

La construcción de sí mismas y su significado se encuentran estrechamente ligados a las prácticas discursivas, que constituyen la segunda dimensión, cuyo análisis se centra en el suceso discursivo al interior de las relaciones de dominación y poder, ya que estas median entre el texto y la práctica sociocultural (Fairclough, 1995). Norman Fairclough (2008), utiliza el concepto de hegemonía de Gramsci para explicar cómo mediante la difusión y extensión de un discurso —que conlleva normas, valores, y formas de concebir el mundo—, se establece un significado parcial sobre puntos críticos. En este sentido, las personas “toman conciencia de sí y de sus tareas en el contexto de una determinada concepción del mundo, y toda posibilidad de transformar la sociedad pasa necesariamente por la modificación de esta concepción del mundo” (Giacaglia, 2002, p. 153-154), por lo tanto, un discurso hegemónico sería aquel dominante sobre otros, conllevando una visión de mundo que se entiende como verdadera y legítima, y por tal pueden convertirse en parte del sentido común que mantiene las relaciones de dominación (Fairclough, 2003), por ejemplo, mediante el consenso de prácticas y discursos colonialistas y racistas, por parte de chilenos y chilenas hacia inmigrantes haitianos, peruanos o colombianos, dando cuenta de cómo los discursos hegemónicos no solo se (re)producen desde arriba, sino también en la vida cotidiana. Ahora bien, a los discursos hegemónicos se les pueden resistir los discursos alternativos, que pueden ser locales y ser producidos como contrarespuesta a los primeros.

Cuando me refiero a (re)producir, lo hago entendiendo que todo texto es una reproducción repetitiva y una producción creativa, existiendo una permanente tensión entre fuerzas. Así, la llamada fuerza centrípeta está dada por el orden del discurso a la hora de reproducir un texto, a la vez que la fuerza centrífuga proviene de las situaciones específicas de la producción de él, por lo que puede ser creativa, novedosa y problemática; fuerzas que se traducen en

tensiones socioculturales plasmadas en textos, constituyéndose como formas de lucha social (Fairclough, 1995).

Un aspecto importante de esta segunda dimensión es el orden del discurso, el conjunto organizado de prácticas discursivas vinculadas a un dominio, a sus relaciones y a sus límites, pudiendo relacionarse y competir entre sí, implicando: a) el orden social desde la perspectiva discursiva; b) un posicionamiento histórico en la reproducción y transformación selectiva y c) la manifestación de la práctica sociocultural en un evento discursivo (Fairclough, 1995). La manera en que los discursos se articulan y sus potenciales efectos sociales nos dan cuenta de la interdiscursividad, un discurso puede llegar a ser hegemónico y legitimado, y a la vez, puede ser resistido (Fairclough, 2008, 2012).

Si volvemos a nuestra cita de ejemplo, podemos apreciar que a partir de la disputa por el nombre de la organización se articulan principalmente dos discursos: el clasista que aspira a una clase socioeconómica más alta, y que es propuesto por una posición de autoridad al interior de la organización —la presidenta—, constituyéndose como hegemónico desde el lugar de enunciación; y otro que se le resiste, que busca reposicionar la clase social más baja, desde la caracterización de ella —como sencilla— hasta el nombre que actualmente tienen. En la base de estos discursos se encuentran ideologías operando, que se asocian a formas medianamente estables de actividad social y que son la tercera y última dimensión del ACD, a saber, las prácticas sociales.

En el análisis de las prácticas sociales aparecen cuestiones relacionadas con el poder, el que ya describí de manera preliminar como la asimetría en el acceso a la producción, distribución y consumo de discursos. No obstante, en este punto me centraré en la teoría del poder de Michel Foucault para profundizar en el concepto, y para partir me parece relevante diferenciar entre relaciones de poder y estados de dominación, ya que ambos conceptos los utilizo en esta investigación. Las primeras son amplias y movibles, y se encuentran en todas las relaciones humanas; en tanto los

segundos son relaciones fijas y bloqueadas, que impiden cualquier reversibilidad de movimiento y libertad de resistencia (Foucault, 1984/2000).

Para el autor el poder no es un objeto que se posea y que se haga uso de él, como se concibe de forma más tradicional. Entenderlo así implica asumirlo desde estructuras binarias: la posesión de poder versus la falta de este, lo que se hace especialmente sensible cuando tratamos problemáticas de género, ya que socialmente se representa a las mujeres como un grupo carente de poder, por lo que la solución simplemente sería la inversión de roles, lo que no modificaría la lógica de fondo (Talpade, 2008):

“

Si la lucha por una sociedad justa se considera en términos de un movimiento de las mujeres como grupo que va de la carencia a la posesión de poder [...] entonces la nueva sociedad sería idéntica a la organización existente de relaciones de poder, y se constituiría como una simple inversión de lo que ya existe (Talpade, 2008, p. 153).

Esta concepción clásica del poder contrasta con aquella que lo comprende como relaciones que buscan dirigir la conducta del/la otro(a), operando en diferentes niveles y formas (Castro-Gómez, 2007; Foucault, 1984/2000). Son relaciones móviles y susceptibles de modificarse, por lo que solo pueden darse entre sujetos libres (Foucault, 1984/2000). La libertad que se juega en estas relaciones se asocia con la posibilidad de resistirnos a ellas: “en las relaciones de poder, hay forzosamente posibilidad de resistencia, porque si no hubiese posibilidad de resistencia —de resistencia violenta, de fuga, de engaño, de estrategias que inviertan la situación—, no habría del todo relaciones de poder” (Foucault, 1984/2000, p. 270).

Si consideramos, por un lado, que las relaciones de poder circulan y mutan, y por otro, que las luchas políticas se plasman en discursos y que estos se relacionan de diferentes maneras, podríamos suponer que

el objetivo no es eliminar las relaciones de poder ni los discursos hegemónicos, sino luchar por la hegemonía de aquellos que políticamente contribuyen a la construcción de nuevas formas de relación y de realidad social.

Ahora bien, fundamental para la reproducción del poder son las ideologías, que podemos entenderlas como una visión de mundo que mediante formas simbólicas y en circunstancias sociohistóricas específicas, se relacionan con la (re) producción del poder (Thompson, 2002). Las ideologías residen en los textos, aunque no se desprenden de estos directamente, sino que se relacionan con los significados —como lo mencioné en la primera dimensión— y estos surgen mediante la interpretación. Por ello es relevante analizar cómo las ideologías trascienden los tipos de discursos particulares y cómo los discursos contribuyen a la producción y reproducción de relaciones y sujetos (Fairclough, 1995). En este sentido, las ideologías operan no solo creando conocimientos, sino también nuevos sujetos (Foucault, 1980/1996, p.14).

¿Cómo se pueden relacionar los significados implícitos, los discursos y las ideologías en un texto? En la cita que he utilizado de ejemplo, hemos visto como la disputa por el nombre genera significados implícitos en torno a la clase socioeconómica,

conllevando un discurso hegemónico, producido desde un lugar enunciativo de poder, de clasismo aspirativo a una clase más alta, y otro alternativo y de resistencia que reivindica la clase social de origen. A partir de los significados que dan cuenta de los discursos que se encuentran en la base del texto, es que podemos inferir que la ideología hegemónica operante, pero no libre de resistencias, es la capitalista. El nombre El oro y la plata es significado como riqueza, pero una riqueza material que no es apropiada por parte de algunas participantes de la organización —como es el caso de la enunciante entrevistada—, sino les es ajena a su realidad material y a como ellas se autoconstruyen ideológicamente, como personas sencillas, justamente sin ostentaciones de oro ni plata.

La complejidad de los significados implícitos, del orden del discurso y de las ideologías —entre otras— es mayor a la que ejemplifiqué con la cita en este apartado, cuestión que hice solo con un fin ilustrador. El ACD lo trabajo en los siguientes capítulos, a partir del material producido en las entrevistas realizadas, lo que complementé con observaciones y registro de la información durante mi trabajo en terreno, con el objetivo de considerar la dimensión material cotidiana de la (re)producción de discursos y sus efectos.

HERRAMIENTAS METODOLÓGICAS PARA LA COMPRENSIÓN DE LA VEJEZ

*Por eso, muchacho,
no partas ahora soñando el regreso,
que el amor es simple
y a las cosas simples las devora el tiempo.*

(Mercedes Sosa, Canción de las pequeñas cosas, 1981)

Por las características de los objetivos de investigación, es necesaria la utilización de una metodología que apunte a una comprensión de los procesos sociales, que implica una crítica a lo instituido (Ortí, 1992) y que también permita remitirse a una “tradicón reflexiva”, en la que se favorezcan valores y acciones que privilegien actitudes analíticas (Tarrés, 2004). De esta forma, los fundamentos teóricos de la metodología cualitativa la vuelven la mejor alternativa para el conocimiento, análisis y comprensión de los significados y prácticas psicosociales en el campo de la vejez y los cuidados.

Las metodologías cualitativas incluyen diversas tradiciones y enfoques, pero pese a esta diversidad, puede ser entendida como una actividad situada que localiza al/la investigador(a) en el mundo, implicando un conjunto de prácticas materiales y de interpretación que visibilizan y transforman el mundo (Denzin y Lincoln, 2005). Por lo tanto, en la investigación cualitativa se pone en juego el conocimiento analógico, de construcción y negociación de sentido en el campo de la intersubjetividad situada histórica y socialmente (Alonso, 1998). De esta forma no se busca la universalidad de los resultados, pero sí la comprensión de la subjetividad y experiencias de otros(as), estudiando con mayor profundidad las significaciones propias de las relaciones sociales (Tarrés, 2004).

Lo cualitativo se presenta con la capacidad de adecuarse a la problemática de estudio, haciendo de la investigación un proceso flexible. También, permite que la investigadora se involucre de manera personal en la producción de datos, debiendo reflexionar constantemente en el proceso investigativo (Tarrés, 2004). Desde estos fundamentos trabajé con dos organizaciones de personas mayores de la comuna de Peñalolén, en Santiago de Chile. Lo hice en dos períodos diferentes, que fueron coincidentes con el trabajo en cada organización, a las que por motivos éticos cambié sus nombres originales por otros que mantuvieran la lógica de su significado:

- 1° Período/Organización Manantial de vida: realizado desde diciembre del 2015 a marzo del 2016, con una última visita el día 25 de enero del 2017.
- 2° Período/Organización Guardianes del cielo: realizado desde octubre del 2016 a enero del 2017.

Para crearle una idea al/la lector(a) acerca del contexto donde se desarrolló el trabajo de campo, lo primero es mencionar que la comuna de Peñalolén pertenece administrativamente a la Provincia de Santiago en la Región Metropolitana de Chile. Se ubica, geográficamente, en los pies de la precordillera de Los Andes (Ver imagen 14).



Fuente: Elaboración propia

Se caracteriza por contar con una alta segregación social en relación a los distintos espacios de la comuna, debido principalmente a los flujos migratorios de nivel socioeconómico acomodado que ha reconfigurado la composición social de la población, fomentando una fragmentación estructural y social de la comuna, entre los sectores antiguos —generalmente más pobres— y los nuevos —representados por las nuevas construcciones inmobiliarias y condominios privados— (Krellenberg, Höfer, & Welz, 2011).

Un dato que no es menor cuando describimos socialmente la comuna es que para el año 2011, un 51,8% de su Peñalolén no había finalizado la escolaridad obligatoria y un 14,6% de la población vivía en condiciones de pobreza no indigente³⁵, en tanto un 1,4% lo hacía en pobreza indigente (Ilustre Municipalidad de Peñalolén, 2013).

La elección de la comuna —que cuenta formalmente con 191 organizaciones comunitarias de adulto mayor— y del sector en el que trabajé, respondió a tres motivos:

1. En el año 2015 fue lanzado en Peñalolén el programa Chile Cuida, dirigido a personas en situación de dependencia, perteneciente a la Fundación de las Familias de la Presidencia de la República. Dado que la comuna contaba con experiencia en el trabajo comunitario era un lugar propicio

para lanzar el programa. De este modo, los cuidados se colocaban en el tapete del debate y el Estado, mediante la fundación mencionada, actuaba en tres ejes: formación y empleo a cuidadoras, a personas que se encontraran sin trabajo remunerado y a aquellas que desearan incrementar sus ingresos; cuidados domiciliarios para las personas mayores; y, actividades de autoayuda para cuidadoras (Gobierno de Chile, 2015; Ilustre Municipalidad de Peñalolén, 2015).

2. El sector, que por cuestiones de anonimato no identificaré por nombre ni ubicación dentro la comuna, cuenta con una historia de aproximadamente medio siglo. Concentra la mayor población de personas mayores del municipio, que fueron quienes construyeron el barrio y sus propias viviendas, por lo que gran parte de esas personas son quienes participan en las organizaciones. Esto hace que a nivel comunitario se juegue el aspecto territorial de manera muy fuerte, considerando, además, que son adultos(as) mayores que cuidan de otros(as) adultos(as) mayores.

3. Tanto la comuna como el sector posibilitan la variabilidad en las posiciones de sujeto, ya que una organización tenía al momento de trabajar con ella menos de un año, en tanto la otra más de 35 años, por lo que su historia y cultura organizacional eran diferentes —una más fuerte que otra—, aunque ambas autogestionadas.

ESTRATEGIA DE PRODUCCIÓN DE DATOS

De manera general y en ambas organizaciones, decidí trabajar con entrevistas individuales abiertas semidirectivas para la producción de datos, entendiendo estas como un proceso de co-construcción discursiva, de complejas características comunicativas, que muchas veces no son producidas en una conversación común (Briggs, 1986). El carácter semidirectivo estuvo dado por el uso de una pauta de temáticas relevantes a abordar en

cada entrevista (Ver tabla 1) —pero no de preguntas directrices— (Valles, 1999), con el fin de orientar el relato de manera lógica sin perder la espontaneidad del mismo (Ortí, 1992).

Quiero explicitar que no estoy entendiendo la entrevista cualitativa como una relación asimétrica entre entrevistador(a) y entrevistado(a) en un escenario artificial, sino como una forma de interacción que puede generar vínculos estrechos, tendientes

³⁵ La pobreza en Chile se define a partir del acceso que tienen las personas para adquirir una canasta básica de alimentos. Con ese valor se definen la línea de indigencia (\$36.049) -aproximadamente 46 euros- y la línea de pobreza (\$72.098) -alrededor de 92 euros- (Ilustre Municipalidad de Peñalolén, 2013, p. 104).

a la reciprocidad entre los participantes de ella, considerando que yo, como entrevistadora, estoy situada histórica y contextualmente, llevando conmigo deseos, motivos y emociones (Fontana y Frey, 2015). Así, asumo una perspectiva feminista para comprender la entrevista como una buena herramienta para el acercamiento de las experiencias y el mundo de la vida femenina, “el sexo del entrevistador y el sexo del entrevistado marcan una diferencia, dado que la entrevista se lleva a cabo dentro de los límites culturales de un sistema social patriarcal que separa las identidades masculinas de las femeninas” (Fontana y Frey, 2015, p.167). No obstante, tampoco deseo caer en una ingenuidad epistémica, por tal tomo las palabras de Steinar Kvale (1996), quien advierte sobre las relaciones de poder que se ejercen en las entrevistas, en que la reciprocidad y horizontalidad pueden convertirse en disfraces de las relaciones asimétricas en que el/la investigador(a) es quien gana material e información, sin retribución hacia las personas entrevistadas.

Esta consideración sobre las relaciones en las entrevistas la tuve especialmente presente a la hora de producir la información, lo que se tradujo en:

1. Mantener el contacto con las organizaciones antes, durante y después de la realización de las entrevistas, con el objetivo de construir un vínculo más allá del contexto de investigación. Cabe destacar que, en el primer período de trabajo de campo la organización Manantial de vida nos solicitó una demanda explícita de colaboración para mejorar ciertos aspectos problemáticos que ellos/ellas detectaban.

2. La realización de devoluciones acordes a cada organización sobre el material producido y las reflexiones en torno al mismo. Este punto fue conflictivo en la segunda organización —Guardianes del cielo—, ya que, mientras en la primera —Manantial de vida— hubo una demanda explícita de devolución, en la segunda no quisieron ningún tipo de devolución o comentario relacionado con ella.

Seleccioné a las dos organizaciones con las que trabajé, principalmente por el interés en indagar la vejez y sus cuidados como alternativa de participación política y de ejercicio de la ciudadanía, al colocar de relieve los cuidados mutuos y la interdependencia.

Tabla 1: Dimensiones de pauta temática de entrevistas

Ámbitos	Temáticas base	Aspectos abordados
Construcción de la vejez y sus cuidados.	<ul style="list-style-type: none"> Vivencia de la vejez. Significado de la vejez. Redes de apoyo formales e informales. Historia de cuidado familiar. Prácticas de cuidado. 	<ul style="list-style-type: none"> Discursos hegemónicos y alternativos sobre vejez. Particularidades de la vejez femenina. Concepción de los cuidados. Naturalización de los roles de género.
Relaciones y apoyo mutuo.	<ul style="list-style-type: none"> Relaciones con y entre participantes. Vivencia de cuidados mutuos. 	<ul style="list-style-type: none"> Importancia de la interdependencia. Operatividad del apoyo mutuo en un contexto de pobreza.
Organización comunitaria.	<ul style="list-style-type: none"> Historia de la organización. Redes con otras instituciones. Proyecciones de la organización. Significado de la organización. Impacto de la organización en la vida cotidiana. 	<ul style="list-style-type: none"> Construcción de la organización. Centralidad de la organización comunitaria en los cuidados. Redes de cuidado comunitario.
Territorio y comunidad.	<ul style="list-style-type: none"> Relación con familia y comunidad. Percepción del cuidado comunitario. Relación con la comunidad y el barrio. 	<ul style="list-style-type: none"> Centralidad de la vecindad y su relación con el apoyo mutuo. Concepción del ámbito comunitario como proveedor de cuidados.
Autogestión organizacional.	<ul style="list-style-type: none"> Llegada a la organización. Formas de autogestión y financiamiento. Organización del trabajo. Actividades cotidianas. 	<ul style="list-style-type: none"> Límites de la organización y su relación con la autogestión. Sostenibilidad y mantención de la organización en el tiempo. Relación con el Estado.

Fuente: Elaboración propia

Las/los informantes fueron elegidas/os por sus posibilidades de ofrecer información profunda y detallada sobre la organización, la comunidad y sus opiniones sobre la vejez. Utilicé una muestra por conveniencia, seriada y progresiva, ya que trabajamos, en un comienzo, con aquellos(as) participantes que tenían mayor facilidad de acceso. Posteriormente, empleamos una muestra seriada en que la participación de las personas entrevistadas se realizó basándonos en la información producida por quienes ya había seleccionado anteriormente. En conjunto trabajé de forma progresiva, ya que la muestra la ajusté en la medida que avanzaba el estudio, así las nuevas entrevistas ayudaron a focalizar el muestreo (Martín-Crespo y Salamanca, 2007).

Debemos recordar que las muestras cualitativas se llevan a cabo a través de los discursos o relatos de sujetos que ocupan posiciones diferenciales en las estructuras sociales. De esta forma, “la representatividad de estas muestras no radica en la cantidad de las mismas, sino en las posibles configuraciones subjetivas (valores-creencias-motivaciones) de los sujetos con respecto a un objeto o fenómeno determinado” (Serbia, 2007, p.133). Por consiguiente, buscamos la representación con relación a la posición social desde la que hablan las/los participantes de la investigación.

Complementariamente a las entrevistas, realicé un diario de campo que contenía notas respecto a observaciones relevantes durante las visitas, pero sobre todo, de reuniones, eventos y conversaciones informales que se encontraban fuera del contexto de entrevista, ya que como plantea Andrea Fontana y James Frey (2015), cualquier persona conocida por el/la investigador(a) puede ser una potencial fuente de información. No obstante, estas observaciones no buscan tener la profundidad que tendría en una etnografía, sino un complemento a la producción discursiva, como contexto para la comprensión de la interacción entre todas(os) las/los que forman parte de la investigación (Ver imagen 15).

Como sostiene Michael Angrosino (2015), la observación es una técnica que se utiliza incluso en estudios que utilizan la entrevista como herramienta principal, “los científicos sociales son observadores tanto de las actividades humanas como de los entornos físicos en las que tienen lugar esas actividades” (Angrosino, 2015, p.204).



Fuente: Elaboración propia. Fotografía tomada de...

Imagen 15: El arte de observar



ada por Constanza Gómez Rubio, Pirinópolis, Brasil 2010

CONSIDERACIONES ÉTICAS

Las consideraciones de carácter más político de las entrevistas, también se relacionan con los aspectos éticos que rigen la investigación. Para regular dichos aspectos, adherí al código de buenas prácticas de la Universidad Autónoma de Barcelona³⁶. Asimismo, consideré tres aspectos fundamentales a la hora de producir los datos y de su publicación: la confidencialidad, la transparencia en los resultados y la claridad de los objetivos. En lo referido al primer aspecto, utilicé consentimiento informado (Ver anexo 1) para delimitar y clarificar las cuestiones más relevantes de la investigación, entre ellas los objetivos, el compromiso de anonimato y el resguardo de la identidad de las/los participantes y de sus organizaciones —cuyos nombres fueron modificados—. Este fue firmado tanto por la entrevistadora como por la persona entrevistada.

La transparencia en los resultados consiste en la triangulación de información para la validación de los datos y para hacer transparente el proceso investigativo a las/los participantes. Finalmente, la claridad en los objetivos refiere a que estos se dan a conocer y se explican a las/los participantes antes de comenzar la producción de entrevistas, en el consentimiento informado —como ya lo expliqué—, para principalmente, evitar la manipulación de estos con fines ajenos a la investigación.

TRABAJO DE CAMPO: PRIMER PERÍODO

Con los criterios éticos presentes, comencé el trabajo con la organización Manantial de vida. La conocía de antes del estudio, ya que tenía un contacto en ésta —familiar de un participante—. El trabajo implicó el apoyo de una egresada y un egresado de la carrera de psicología de la Universidad de Chile, y las entrevistas las realizamos entre diciembre de 2015 y marzo de 2016, las que transcribimos en los meses de febrero y marzo del 2016, siguiendo adaptación del sistema de Gail Jefferson descrita por Javier Bassi (2015) (Ver tabla 2).

³⁶ Para mayor información visitar <https://www.uab.cat/doc/codigo-buenas-practicas-es>

Tabla 2: Códigos de transcripción

Código	Significado	Código	Significado
=	No hay tiempo entre los dichos de los/las hablantes o de un/una mismo(a) hablante.	-	Corte repentino de una palabra, por voluntad del hablante.
(número)	Tiempo que dura una pausa, en cantidad de segundos.	:) extracto :)	Habla entre risas.
<u>subrayado</u>	Énfasis en una palabra o sílaba.	:(extracto :(Habla con tristeza.
:::	Alargamiento del sonido.	((palabra))	Información no verbal.
↑extracto↑	Habla más aguda en el extracto.	(x)	Balbuceo, duda, tartamudeo o habla incipiente.
↓extracto↓	Habla más grave en el extracto.	<i>cursivas</i>	Palabras o expresiones extranjeras o de la jerga local.
MAYÚSCULA	Volumen elevado de voz, gritos.	,	Para el reemplazo de letras o números “perdidos” en la enunciación.
°extracto°	Murmullos o volumen menos elevado de lo habitual.	“extracto”	Para el uso no literal de ciertas palabras y citas en lo enunciado.
<extracto>	Habla más acelerada o rápida de lo habitual.	...	Ideas o palabras sin terminar, sin alargamientos de sonidos.
>extracto<	Habla más pausada o lenta de lo habitual.		

Fuente: Elaboración a partir de Javier Bassi (2015)

Nuestra informante inicial nos colocó en contacto con el ideólogo y religioso de la organización, quien fue el primer entrevistado. Éste nos dio a conocer que buscaban generar una mayor participación y horizontalidad entre las/los participantes, además nos informó sobre las ocupaciones fundamentales para el funcionamiento de la organización: la coordinación de voluntarios y actividades diarias, que la realizaba una mujer; el transportista que trasladaba a los participantes de sus casas a la organización y a la inversa; y la cuidadora —llamada así por el informante— quien estaba más tiempo relacionándose presencialmente con los participantes.

Entrevistamos a once miembros de la organización, en catorce sesiones de entrevistas —se realizaron tres entrevistas en dos tiempos—, con una duración de entre 60 y 75 minutos cada una. Las personas entrevistadas fueron ocho mujeres y tres hombres, entre 55 y 80 años, quienes representaban cuatro posiciones diferentes al interior de la organización: religioso, voluntarios(as), participantes, y familiares de participantes.

Como se aprecia en la tabla 3 (Ver tabla 3), el rango de edad varía en relación con la ocupación de la/el entrevistada(o); así las/los voluntarias(os) se ubican en un rango de diferencia de 15 años, que, si bien es un periodo amplio, todas(os) comparten la experiencia de ser pensionadas(os) y parte de la comunidad. En el caso específico de las mujeres también aparece una significativa cantidad de voluntarias viudas, lo que a nuestro juicio y como estas mismas nos comentaron fuera de las entrevistas, significaba una mayor disponibilidad y apropiación de su tiempo, el que podían dedicar a actividades de su interés.

Por otra parte, las/los participantes mantienen una diferencia de 4 años, compartiendo la pertenencia a la comunidad y experiencias generacionales similares, sin olvidar, las diferencias de género y de trayectorias vitales que caracterizan la vejez propia de cada una/uno.

Tabla 3: Caracterización de los/las entrevistados(as) organización Manantial de vida

Número entrevista ³⁷	Posición discursiva	Ocupación en la organización	Sexo	Edad
1	Religioso	Ideólogo	Hombre	80
2	Voluntario	Transportista. Bodeguero	Hombre	65
3	Voluntaria	Cuidadora	Mujer	74
4	Participante	Participante	Mujer	76
5	Participante	Participante	Mujer	75
6	Voluntaria	Coordinadora	Mujer	75
7	Participante	Participante	Hombre	79
8	Voluntaria	Cocinera	Mujer	61
9	Familiar	Parte de la comunidad	Mujer	78
10	Voluntaria	Cocinera	Mujer	60
11	Familiar	Parte de la comunidad	Mujer	55

Fuente: Elaboración propia

Por otro lado, a las/los participantes se les atribuye, por parte de las/los voluntarias(os), una condición de abandono y falta de redes de apoyo familiares, condición que es central en la vivencia de la vejez en las/los participantes, no por la existencia o inexistencia de éstas, sino porque es un tema presente en los discursos y en sus prácticas cotidianas. De esta manera, tempranamente notamos una tensión entre los discursos de abandono que habitan en la organización, con lo observado en las entrevistas a familiares quienes no perciben tal abandono, por lo que no podemos afirmar que existe o no existe el mismo, pero si podemos dar cuenta de la importancia de esta temática tiene en la experiencia de la vejez de las personas con las que trabajamos.

Asimismo, apreciamos una mayor participación de mujeres, tanto en participantes como de voluntarias. No obstante, los hombres, aunque menor en número, tenían roles de mayor jerarquía y control en la organización. Por ejemplo, la posición masculina se ocupaba de las tareas de provisión, mientras la femenina del cuidado. Esto genera el cuestionamiento respecto a si en la organización se reproducen lógicas jerárquicas basadas en el género, pese a la búsqueda de horizontalidad. En este sentido, existía una tensión entre la reproducción de lógicas culturales y la producción propia de modelos alternativos de convivencia.

Al realizar la entrevista con la coordinadora, ésta nos refirió a dos mujeres cocineras importantes en la cotidianeidad de la organización, quienes cuando no estaban cocinando, estaban con las/los participantes, y quienes también eran voluntarias; y dos familiares mujeres, a las que la coordinadora identificaba como las personas con mayor disponibilidad de tiempo para darnos una entrevista. Por su parte, la cuidadora nos presentó a dos mujeres y un hombre participantes con quienes estuvimos y pudimos acordar tres entrevistas, basándonos en el interés de ellas/el por conversar con nosotros y de la capacidad para poder sostener la entrevista por alrededor de una hora.

³⁷ Según el orden en que fueron entrevistadas(os) las/los participantes de la investigación.

Por lo anterior, y en base a las posiciones discursivas de sujeto, la pauta temática de la organización Manantial de vida fue la que se expone en la tabla 4 (Ver tabla 4). De estas entrevistas surgió información relevante sobre la organización, como, por ejemplo, que nació a fines de junio del 2015, y su propósito es la promoción de la participación de las personas mayores de la comunidad, a partir de actividades de cuidado realizadas por ellas mismas.

Funcionaba los días laborales de 9.00 de la mañana a las 17.00 horas de la tarde, y contaba con traslado desde el hogar al centro y del centro al hogar para quienes participan. Por su horario, el proyecto contemplaba tres comidas diarias, a la vez que se realizaban diversos talleres y actividades, de los cuales bastantes eran en equipo. No obstante, dada la infraestructura y los recursos con que contaban solo podían participar personas mayores que no requirieran cuidados médicos especiales, por lo que en general, las/los participantes compartían los mismos grados de autonomía.

Tabla 4: Guion de entrevistas organización Manantial de vida

Ideólogo	Voluntarias(os)	Participantes	Familiares
Historia de la organización	Organización del trabajo.	Llegada a la organización.	Historia de cuidados familiar.
Forma de autogestión y financiamiento	Actividades cotidianas.	Significado de la organización.	Percepciones de la organización.
Concepción de cuidado	Concepción de cuidado.	Actividades cotidianas.	Relación con la organización.
Vivencia de cuidados mutuos	Relación con y entre participantes.	Concepción de cuidado y cuidados mutuos.	Percepción del cuidado comunitario.
Relación con familias y comunidad.	Relación con las familias y la comunidad.	Vivencia de la vejez.	Impacto de la organización en la vida diaria.
Redes con otras instituciones.	Redes con otras instituciones.	Significado de la vejez.	
Proyecciones de la organización.			

Fuente: Elaboración propia

Este primer período de trabajo de campo sirvió para guiar el segundo, considerando las semejanzas de los contextos estudiados y características de las/los participantes.

TRABAJO DE CAMPO: SEGUNDO PERÍODO

En octubre del 2016 comencé el trabajo con la segunda organización: Guardianes del cielo. Para esto, desde marzo de dicho año comencé el contacto con una participante —la informante clave— de ella, con quien tuve dos acercamientos por Skype: el primero, el día 10 de marzo del 2016 y el segundo, el 28 de mayo del mismo año. En esas dos oportunidades, me adentraba en detalles de la organización y de su historia.

Esta nació hace aproximadamente 35 años, bajo el alero de una capilla, que a su vez pertenece a la parroquia del sector, aunque en sus comienzos no surgió como una organización de personas mayores, sino como una organización de apoyo a la iglesia, cuyo fin era el cuidado de enfermos(as). Posteriormente, se focalizó en ser autogestionada con personas mayores.

En el año 2009 ocurrió un punto de inflexión en el devenir de la organización. Ese año asumió un nuevo párroco en la iglesia, lo que llevó a una serie de cambios, entre ellos una reforma estructural del espacio físico, que tuvo como consecuencia que la organización quedara sin sede física donde operar. En palabras de la informante clave:

Después cambió el cura y no se preocupó de tener al grupo presente y no nos ayudó con la sede (Informante clave, organización Guardianes del cielo, 10/03/2016).

Nos dejó de lado, nos dio una patada en el traste. El padre nos dejó de lado, nos dijeron que nos teníamos que ir (Informante clave, organización Guardianes del cielo, 28/05/2016).

Por este motivo las mujeres de la organización realizaron las gestiones con el alcalde de la época, quien les ofreció un lugar perteneciente a la Municipalidad para que colocaran la sede:

Hicimos una sede muy bonita, como una casa, pero de una habitación, con cocina y baño, porque el sacerdote nos dejó botadas y no nos ayudó, así que tuvimos que hacerlo todo nosotras (Informante clave, organización Guardianes del cielo, 28/05/2016).

Un tercer acercamiento se produjo en Chile y fue con el fin de acordar una primera visita a la organización: el 10 de noviembre del 2016 la informante clave y una persona de la directiva me presentaron en la reunión semanal. Comencé explicando qué estaba haciendo, del anonimato, cómo eran las entrevistas, de los puntos a abordar, y de qué haría con la información producida. Surgieron varias preguntas y se generó una discusión en torno a la experiencia de cuidado, ya que muchas de las participantes comentaban que todas tenían las mismas experiencias, dando cuenta de la naturalización de estas. Luego de la reunión, algunas aceptaron participar y otras se quedaron en silencio.

A diferencia de Manantial de vida, la organización Guardianes del cielo no tenía una sola figura de líder, la toma de decisiones era más compartida entre las/los participantes, aunque guiada por la directiva. Eran personas más agenciadas de su espacio

y sus acciones, que no solían infantilizarse entre sí. Contaba con 42 personas, de las cuales seis no eran activas, vale decir, que no asistían a las juntas habituales. De las 36 activas, habitualmente participaban entre 20 y 25 a las reuniones semanales, y sus edades fluctuaban entre los 56 y los 95 años. Se reunían una vez a la semana, desde las 15.00 hasta las 19.00, aunque la hora de salida era variable según la diversión del momento.

La amplitud del rango de edad responde a los requisitos que les exigen las instituciones estatales para inscribirse y tener existencia formal. Según estos, puede ser partícipe de la organización cualquier persona mayor de 60 años, ya que esta sería la edad desde la cual se entraría en la vejez (Organización Mundial de la Salud, 2002). Pese a este criterio, hay una participante con menos edad, la que es invitada, ya que por el motivo esgrimido no puede tener registro formal en la organización.

Existe una directiva que debe renovarse cada 4 años; no obstante, las altas responsabilidades que ésta asume y el analfabetismo que existe en la organización hace que no se haya podido renovar, siguiendo la misma directiva de períodos anteriores. Esta cumple un rol fundamental en una de las actividades que realiza: los viajes que ganan mediante fondos estatales concursables. No obstante, su cotidianeidad implicaba también otras actividades, como compartir, bailar, organizar comidas, visitar enfermos, etc.

Finalmente, realicé 11 entrevistas entre noviembre del 2016 y enero del 2017, las que transcribimos entre los meses de febrero y abril del 2017, siguiendo la adaptación del sistema de Gail Jefferson descrita por Javier Bassi (2015) (Ver tabla 2). La duración de las entrevistas fluctuó entre los 60 y 120 minutos. Las personas entrevistadas fueron nueve mujeres y dos hombres, y representaban dos posiciones discursivas: directiva y participantes (Ver tabla 5).

Tabla 5: Caracterización de los/las entrevistados(as) organización Guardianes del cielo

Número entrevista ³⁸	Posición discursiva	Ocupación en la organización	Sexo	Edad
12	Participante	Participante	Mujer	78
13	Directiva	Tesorerera	Mujer	66
14	Directiva	Subdirectora	Mujer	73
15	Directiva	Presidenta	Mujer	69
16	Participante	Participante	Mujer	75
17	Participante	Participante	Mujer	65
18	Participante	Participante	Mujer	56
19	Participante	Participante	Mujer	74
20	Participante	Participante	Mujer	72
21	Participante	Participante	Hombre	80
22	Participante	Participante	Hombre	79

Fuente: Elaboración propia

En base a las posiciones discursivas de sujeto, la pauta temática de la organización fue la siguiente (Ver tabla 6):

Tabla 6: Pauta de entrevistas organización Guardianes del cielo

Directiva	Participantes
Historia de la organización.	Vivencia de la vejez.
Forma de autogestión y financiamiento.	Significado de la vejez.
Significado de la organización.	Llegada a la organización.
Redes con otras instituciones.	Significado de la organización
Concepción de cuidado y cuidados mutuos.	Concepción de cuidado y cuidados mutuos.
Relación con la comunidad y el barrio.	Redes con otras instituciones.
	Relación con la comunidad y el barrio.

Fuente: Elaboración propia

PROCEDIMIENTO ANALÍTICO

Más allá de la variabilidad discursiva al interior de cada organización, existe una variabilidad entre organizaciones que puede apreciarse tanto en el análisis de discurso como en las observaciones realizadas. Respecto al primero, debemos considerar que tal como sostiene Teun Van Dijk (2003), el ACD puede trabajar cientos de estrategias y estructuras discursivas, pudiendo durar mucho tiempo. Por esto, realizar un análisis de discurso completo de textos es algo que, en sentido práctico, no puede realizarse. Dado este motivo, los ACD que realicé están en función de los objetivos de investigación, del compromiso ético-político y de mi posicionamiento como investigadora y mujer. Esto se tradujo en la búsqueda de, por una parte, los significados explícitos e implícitos derivados del texto; y por otra, la relación entre los diferentes discursos presentes en el texto, desprendiendo de ellos relaciones de poder y sus consecuentes ideologías.

Trabajé las entrevistas en dos momentos distintos. En el primero —realizado

³⁸ Según el orden en que fueron entrevistadas(os) las/los participantes de la investigación.

entre abril y octubre del 2016— analicé el material producido en el primer periodo del trabajo de campo. Con el análisis avanzado pude ajustar el segundo período del trabajo en terreno y guiar su análisis —llevado a cabo de abril a diciembre del 2018—. En este segundo momento analicé las entrevistas realizadas en la organización Guardianes del cielo, incorporé las notas de campo e hice la integración y contraste entre ambas organizaciones.

En ambos momentos, antes de comenzar el análisis, interrogué al texto con preguntas que guiaron la lectura del material: 1. ¿Cuál es la relación entre las diferentes posiciones discursivas sobre el envejecimiento, la pobreza y el cuidado? 2. ¿Cómo se construyen las formas de politicidad en la vejez a partir de los cuidados mutuos y la autogestión comunitaria? y 3. ¿Qué formas de relaciones de poder e ideologías apoyan y sostienen las prácticas discursivas que se estudian?

Una vez establecidas estas preguntas, procedí a realizar el análisis. Trabajé las entrevistas como un corpus textual unificado, vale decir, como un solo texto que contenía todas las entrevistas, ya que me interesaban los lugares sociales enunciativos, mas no la particularidad de las/los entrevistadas(os). Para analizar de manera interpretativa el corpus textual, leí el texto dos veces sucesivas. Durante la primera lectura realicé anotaciones generales respecto a aquello que me parecía relevante del texto con relación a las preguntas que guiaron el análisis, y durante la segunda codifiqué algunos contenidos explícitos del mismo, desarrollando una síntesis de la posición de cada participante. Esto permitió una nueva lectura del texto y proporcionó una visión general más completa.

Posteriormente, utilizando lo ya producido, realicé un relato argumentativo, que implicó una nueva lectura del texto, a la vez que permitió una visión global del nivel textual del ACD. Con esto creé subcategorías provisionales, que en la organización Manantial de vida fueron cuatro: construcción de la vejez, construcción de los cuidados, liderazgo y estructura organizacional, problemas de la autogestión; y en la organización Guardianes de cielo fueron cinco: construcción de la vejez en la organización; significado de la organización; cuidados mutuos en la organización; autogestión; comunidad y barrio. En ambos casos, las subcategorías sirvieron para organizar la información y reforzar la importancia de ciertos temas.

A partir de las subcategorías seleccioné de Manantial de vida 89 citas, y en Guardianes del cielo 80 citas —169 citas totales—, que fueron analizadas colocando énfasis en los siguientes aspectos discursivos: uso semántico y pragmático del lenguaje; recursos retóricos

utilizados (metáforas, metonimias y analogías); interacción con la audiencia; estrategias de construcción de los/las sujetos; interdiscursividad, intertextualidad, posición social en el discurso e implicaciones sociales e ideológicas. Finalmente, con el fin de organizar el material creé una tabla de análisis que contenía cada cita con los aspectos a analizar para llenarlas según fuera el caso (Ver tabla 7).

Posteriormente redacté e integré las interpretaciones de ambas organizaciones, generando 14 categorías provisionales que se fusionaron según las temáticas en tres dimensiones argumentativas, a saber: Construcciones discursivas sobre la vejez: “Son los más indefensos, con los niños también”; Cuidados: Del sacrificio y el colonialismo a la ayuda mutua; La autogestión en las organizaciones comunitarias y la relación con las redes de cuidado en la vejez: “...ellos iban a manejar nuestra plata, entonces nosotros dijimos que no”. Cabe destacar que de la totalidad de citas trabajadas extraje las más representativas, de acuerdo con la riqueza discursiva otorgada para los objetivos de la investigación.

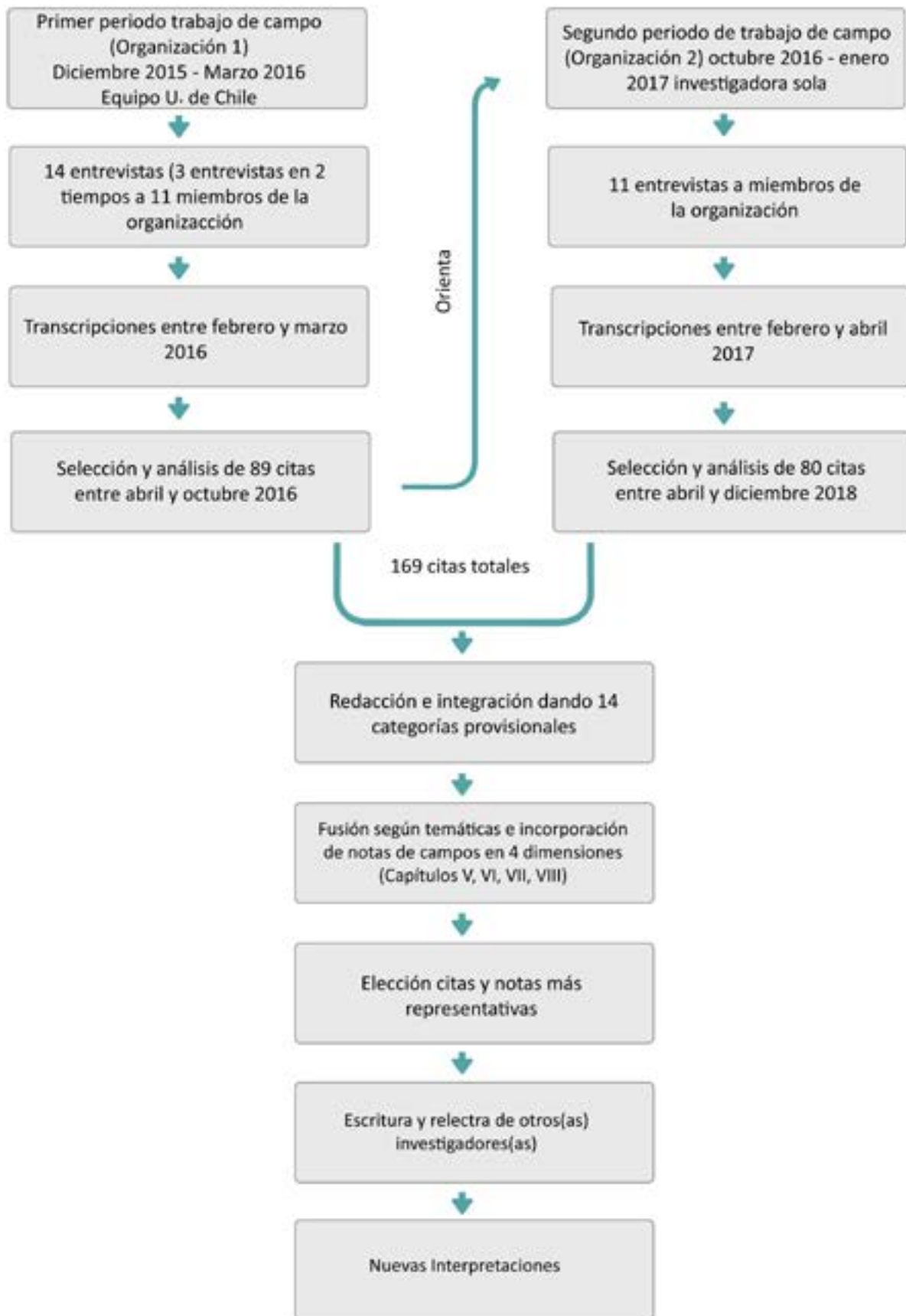
Tabla 7: Ejemplo de tabla de análisis

Aspectos discursivos	Citas	Interpretación
Significados explícitos		
Significados implícitos		
Recursos retóricos		
Interacción con la audiencia		
Construcción de sujetos		
Interdiscursividad		
Intertextualidad		
Posición discursiva		
Efectos sociales e ideológicos		

Fuente: Elaboración propia

Finalmente, el análisis escrito fue leído por otros(as) investigadores(as), lo que llevó nuevamente a una relectura del cuerpo textual para incluir nuevas interpretaciones.

A modo de clarificación del proceso de trabajo de campo y análisis presento la imagen 16:



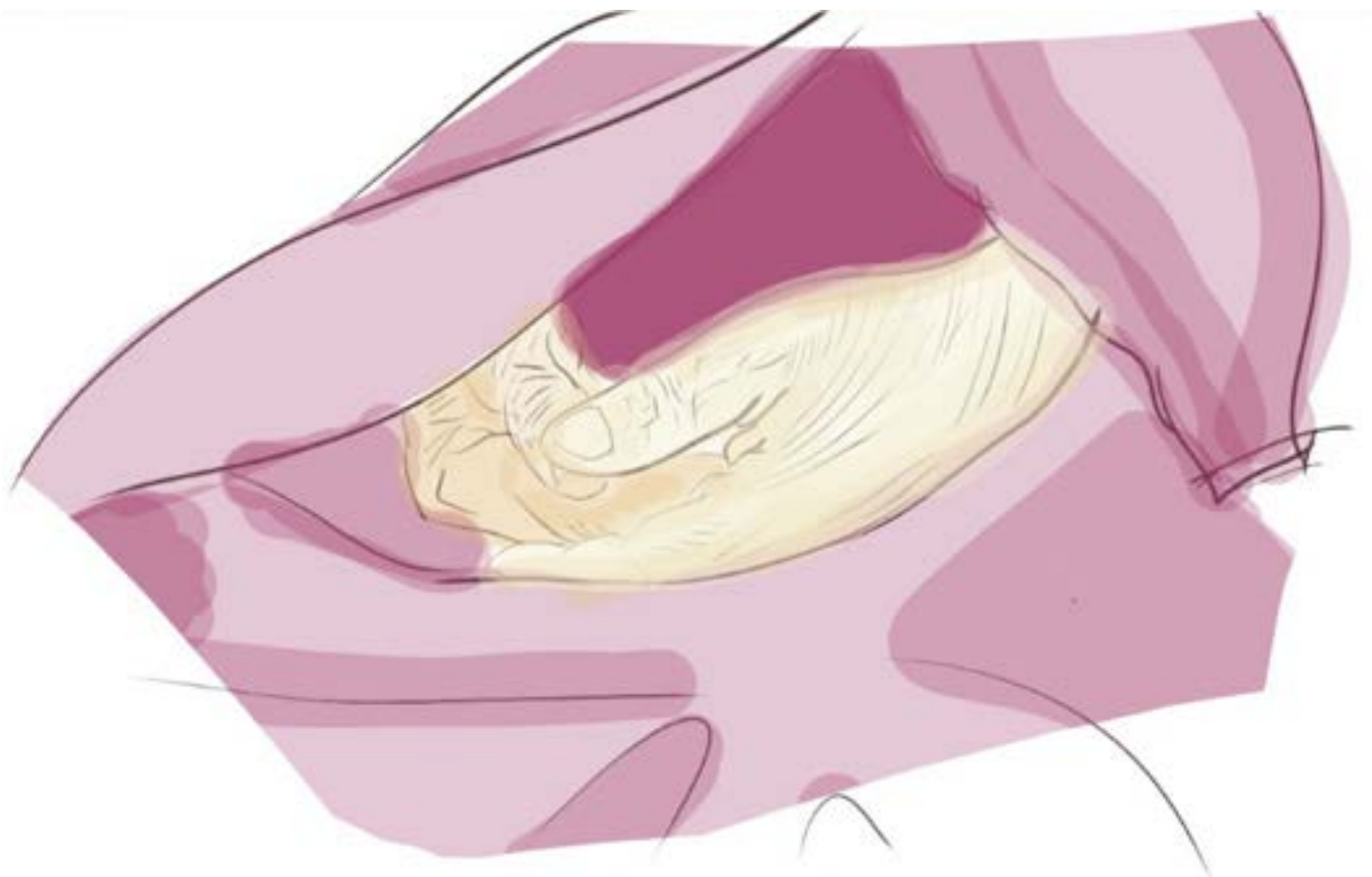
Fuente: Elaboración propia

CAPÍTULO V

CONSTRUCCIONES DISCURSIVAS

SOBRE LA VEJEZ:

“SON LOS MÁS INDEFENSOS, CON LOS NIÑOS
TAMBIÉN”



*Cada uno aferrado a sus dioses
Producto de toda una historia
Los modelan y los destruyen
Y según eso, ordenan sus vidas
En la frente les ponen monedas
En sus largas manos les cuelgan candados
Letreros y rejas.*

(Eduardo Gatti, Los momentos, 1970)

En el capítulo anterior sentamos las bases teórico-método-políticas de la investigación: explicamos que trabajamos con Análisis crítico del discurso —ACD— y cómo lo hicimos, así como también describimos las organizaciones y la forma en que fuimos entrevistando a las/los informantes y produciendo el material de análisis.

En el presente capítulo expondremos el ACD que llevamos a cabo a partir de la producción de información expuesta en el capítulo IV, con el fin de responder al primer objetivo específico:

Relacionar los discursos y las observaciones en torno a la vejez desde las distintas posiciones sociales, en organizaciones de personas mayores autogestionadas.

Buscamos dar cuenta de cómo se construye la vejez desde las diferentes posiciones, y con el fin de ordenar el material hemos realizado una tabla comparativa respecto a lo obtenido en las distintas organizaciones (Ver tabla 8). En ella se pueden apreciar las denominaciones de las personas mayores, sus efectos sociales, la autoconstrucción de la vejez femenina y sus diferencias con la construcción de la masculina. Asimismo, lo que para cada organización es relevante para definir cuándo una persona entra en la vejez.

Tabla 8: Comparativa en la construcción de la vejez

	Manantial de Vida	Guardianes del cielo
	Manantial de vida	Guardianes del cielo
Denominación de las personas mayores	Abuelos, abuelas, abuelitos. Excepción de la denominación "viejos" a modo reivindicativo.	Reconocimiento del rol familiar de "abuelas", pero la denominación entre ellas es por el nombre propio.
Efecto social de las denominaciones a las personas mayores	Pasividad, heteronormatividad, reducción de agencia de las personas mayores. En su excepcionalidad resalta la construcción social de la vejez y su importancia intergeneracional.	Autoconstrucción de la vejez femenina desde la actividad y la agencia. Reivindicación de la vejez femenina.
Diferencias de género en las denominaciones	Homogeneidad con lo masculino.	Construcción de la vejez masculina a partir de la denominación "abuelos", que tendría una significación peyorativa de inutilidad, carente de actividad y proclive a las quejas por enfermedades, a diferencia de la vejez femenina cuya construcción sería opuesta a la masculina.
Denominación de la organización	Como jardín infantil (guardería infantil), pero de "abuelos".	Club de adulto mayor.
Interacción a partir de la concepción de vejez	Interacción directiva y de control de voluntarias(os) a participantes.	Interacción tendiente a la horizontalidad entre directiva y participantes.
Factores de entrada en la vejez	Edad cronológica como mandante en la vejez.	Edad cronológica y reconocimiento subjetivo de la vejez.
Cuerpos en la vejez	Cuerpo femenino de dominio público y masculino.	Relevancia del cuerpo en el reconocimiento subjetivo de la vejez femenina.

Fuente: Elaboración propia

Comenzamos el capítulo dando cuenta de la infantilización como estrategia discursiva utilizando citas de las entrevistas, lo que complementamos con dos notas de campo de la organización Manantial de vida acerca de la directividad en la interacción comunicativa. Luego, analizamos la referenciación que suele realizarse a las personas mayores, particularmente como “abuelitos(as)” y cómo a partir de este término se desprenden perspectivas de género. Posteriormente, exponemos cómo operan las relaciones de poder en torno a la edad, al género y a la clase, para finalmente acabar con una síntesis del capítulo.

Es importante mencionar a quien lee, que las citas poseen códigos de transcripción presentados en el apartado metodológico (Ver tabla 2). Asimismo, quiero recordar que utilizo la denominación vieja(s) y viejo(s) de manera reivindicativa ante su devaluación en el uso social. Para mantener el anonimato y la confidencialidad los nombres de las personas entrevistadas y de las organizaciones fueron cambiados, intentando mantener el sentido de sus designaciones originales.

La forma de identificación por cita es la siguiente: número de entrevistado: número de cita, lugar en la organización, organización, fecha. Por ejemplo: 5:24, Participante, Organización Manantial de vida, 12/12/2016.

DE ABUELITAS A MUJERES Y DE ABUELITOS A... ABUELITOS: TENSIONES DISCURSIVAS EN TORNO A LA VEJEZ.

*Yo puedo ser tu gran aliada
la que aconseja y la que apaña
Yo puedo ser cualquiera de todas
depende de cómo tú me apodas*

(Ana Tijoux, Antipatriarca, 2014)

INFANTILIZACIÓN: UNA ESTRATEGIA DISCURSIVA DE CONTROL EN LA VEJEZ

La infantilización es una estrategia discursiva comúnmente utilizada en las/los informantes de la organización Manantial de vida, particularmente en la interacción de las/los voluntarias(os) con las/los participantes. Esta se presenta fundamentalmente en los modos de referenciación —como se ve en la siguiente cita— y en los patrones de habla.

1

1: me gustan los abuelitos, °porque yo encuentro que son los más indefensos, con los
2: niños también° (...) esto es como un ↑jardín de abuelos↑, un jardín infantil, :)pero
3: de abuelitos:) (10:2, Voluntaria, Organización Manantial de vida, 18/03/2016)

En primer lugar, la enunciante inicia el relato por medio de la designación de los/las participantes como “abuelitos”, construyendo a las personas como sujetos indefensos a los/las que habría que ayudar (línea 1), desprendiéndose el interdiscurso cristiano de la piedad —que se encontraría dentro del contexto de la propia organización— que, además, implica que el otro se construye en una posición de inferioridad. De la misma manera, en el relato este grupo es asimilado con lo que viviría otro grupo social inferior: los niños.

Otro atributo de los “abuelitos” es la pasividad, que se refuerza con la utilización del morfema *itos*, para generar una emotividad ligada a la ternura y a lo pequeño. De igual modo opera la ideología heteronormativa al presuponer la heterosexualidad de las/los participantes, a partir de una supuesta descendencia (hijos(as)), que a la vez también tendrían su propia descendencia, produciendo así el rol social de abuelos.

Cabe destacar que la cultura organizacional es particularmente cristiana y católica, generando una normatividad del modo en que deben relacionarse los sujetos al interior de la organización, siendo el contexto bastante mandante para comprender si en la enunciación de “abuelitos” los sujetos están siendo disminuidos o no. En la analogía entre la organización y un jardín infantil³⁹ (línea 2) o en la semejanza entre las/los adultas(os) mayores con niños(as) (líneas 1 y 2), se observan estrategias que reducen la agencia de las/los sujetos.

Por su parte, a nivel pragmático, cabe destacar el modo en que se construye el enunciado, con volumen de voz moderado o disminuido, generando una tonalidad comunicativa de acogida o más maternal. Y así, el “jardín de abuelos” es enfatizado tanto a nivel de una subida en el tono de voz, como remarcando, enfatizando e instalando como central dicha analogía entre la labor del centro con la labor de una guardería infantil.

³⁹ *Guardería infantil*

Esto se vincula con las observaciones registradas durante el trabajo de campo:

2

04: al estar comiendo en la mesa larga junto a los/las participantes de la organización,
05: me llamó la atención que frente a mí, una de las voluntarias (cocinera) alza su voz
06: y recrimina a uno de los participantes que estaba cerca mío por no haberse comido
07: todo el plato de comida: “USTED NO PUEDE ANDAR DEJANDO COMIDA,
08: tiene que comerse todo, ¿no ve que es por su salud?”. Inmediatamente miré al
09: hombre al que iba dirigido el reproche, y lo vi cabizbajo, en una actitud que
10: interpreté sumisa, sin responder nada. Al mismo tiempo que esto ocurría, el
11: compañero de al lado estaba comiendo lo que el otro participante había dejado,
12: siendo también recriminado: “y usted no se puede comer la comida del caballero
13: porque está todo con porciones, le hace mal comer de más”. Esta segunda persona
14: dejó tranquilo el plato y tampoco dijo nada, así como tampoco ningún participante
15: se sobresaltó por la situación ni dijo nada (Notas de campo, Organización Manantial de vida, 25/01/2017).

En el registro anterior se visibiliza una concordancia entre lo observado y lo analizado en términos discursivos. La disposición del espacio y de los cuerpos que allí se ubicaban reflejan las relaciones jerárquicas existentes en la organización, siendo frecuentes las actitudes corporales de sumisión, los silencios, los nulos actos de respuesta de parte de los/las participantes ante los reproches (líneas 09, 10, 14 y 15), así como la autoridad de las voluntarias, que les otorga la validación para increpar por ciertas actitudes a los/las participantes, infantilizándolos(as) al alero del discurso de lo saludable, amparado en lo nutricional, respecto a qué cantidad debe comer cada uno/una (líneas 07, 08, 12, 13 y 14). Desde la autoridad existe una colonización de los cuerpos viejos y pobres, manifestada en una imposición externa, pero que se encuentra interiorizada por los/las propios(as) participantes.

Igualmente, la interacción se realizó bajo un lenguaje directivo y dominante (líneas 7 y 12), que como consecuencia puede llevar a mayores niveles de dependencia en los/las participantes y a una asimetría mayor, contrario a lo que se pretendía al comienzo del proyecto. La directividad en el habla puede relacionarse con la posición de autoridad que le da el voluntariado. No obstante, dicha posición se compone, además, de interseccionalidades, que si bien las voluntarias son también personas mayores, su edad no es tan avanzada como la de algunas(os) participantes y aunque son parte de la misma comunidad, no se hacen parte de las condiciones materiales y afectivas que ellas/ellos atribuyen a las/los participantes.

Pragmáticamente, lo enunciado se refuerza a partir del énfasis o alzas en el volumen de voz en las líneas 07, 08, 12 y 13, los que fueron registrados por el impacto

que causó en nosotras(os) como investigadoras(es) —ya que estábamos con el equipo de la Universidad de Chile— y como personas que estábamos en esa misma mesa. En otras palabras, por la interpelación indirecta que realizaron las voluntarias hacia nosotros a partir del reproche efectuado a dos participantes. Es así como esto puede ser analizado de dos maneras complementarias: por una parte, que nuestra misma presencia podría exacerbar este tipo de interacción comunicativa, y por otra, que esta sería la forma de relacionarse cotidiana en la organización, lo que encuentra evidencia en que ninguna otra persona realizó gesto alguno de asombro o curiosidad frente a lo acontecido.

3

16: En la sala en que estaban los participantes, le dijimos a la voluntaria: “queremos
17: hablar con ellos y que nos conozcan”, entonces ella grita “ATENCIÓN, ESTOS
18: JÓVENES ESTÁN ESTUDIANDO NUESTRO CENTRO Y LES QUIEREN
19: PREGUNTAR ALGO”. Algunos participantes se movieron de sus asientos,
20: parecían somnolientos, y otros nos saludaron. Les preguntamos “:¿cómo
21: están?:)”, algunos respondieron ““bie:::n°”, entonces la voluntaria interrumpió
22: “↑¿Cuéntenles lo que hicimos en la mañana!↑”. Un par de participantes dicen que
23: tuvieron gimnasia y por eso están con sueño ahora. La voluntaria vuelve a decir “Y
24: también reza:::mos, y tomaron desayuno” (Nota de campo, organización Manantial de vida, 6/01/2016).

La interacción entre voluntarias(os) y participantes en la organización Manantial de vida, en sus diferentes espacios, era de carácter directivo y de control mediante comunicación verbal y no verbal, tal como permanecer presente en cada instancia donde nosotras, como investigadoras, estuviésemos interactuando con las/los participantes, como también, cuando ellas/ellos le arrebatan el turno de palabra a estos/estas para contestar una pregunta que estaba dirigida a estos/estas últimos(as) (línea 23 y 24), tomando la voz por las/los participantes, lo que trajo como consecuencia el silencio posterior de las/los mismas(os).

Al momento de comunicarnos con la voluntaria le señalamos la intención de

“hablar con los participantes” (líneas 16 y 17), una solicitud bastante amplia y flexible, la cual es traducida por ella y verbalizada desde lo concreto: “les quieren preguntar algo” (líneas 18 y 19), generándose una directriz y también un límite, pues generar preguntas se entiende como un ejercicio acotado y preciso, no equiparable a una conversación espontánea con las/los participantes. También se omite nuestra intención de que ellos/ellas “nos conozcan” (línea 17), la cual posee un trasfondo mucho más relacional y profundo.

A esto se suma que la voluntaria tiene el dominio de la situación comunicativa, al permitírse nos hacer solamente una pregunta a las/los participantes: “¿cómo están?”

(líneas 20 y 21), y luego es ella quien continúa realizando una interpelación que obliga a generar una respuesta intencionada desde el comienzo por parte de las/los participantes. El control no solamente está dado porque la voluntaria quita la voz a estas/estos, y también a nosotras como investigadoras, sino que, además, se sostiene en lo material, al permanecer durante toda la interacción relatada en la misma sala donde se

encontraba el grupo de participantes.

Estas prácticas comunicativas y discursivas analizadas en las citas 2 y 3 tienen como efecto generar relaciones de sumisión con participantes pasivos(as), sin capacidad de decisión sobre sus cuerpos, sobre qué quieren decir (líneas 22, 23 y 24), qué tienen permitido o prohibido comer (líneas 07, 08, 12 y 13), entre otros.

MÁS ALLÁ DE LAS ABUELITAS: LAS VIEJAS Y SUS NOMBRES

No obstante, en la misma organización estudiada existe una reflexión sobre la vejez, más allá de las interacciones directivas y el infantilismo, que tiene relación con una construcción de carácter intergeneracional, que remite a aquello que han construido las generaciones más antiguas, de lo que las más jóvenes pueden nutrirse y guiar sus vidas en la sociedad. Esto se refuerza y da seguridad al mensaje con el aumento en la rapidez del habla en la línea 25 y 26 de la cita 4.

4

25: porque no se::: puede no mirar a los viejos y hacerlos a un camino, <porque el

26: camino lo hicieron los viejos y eso hay que tenerlo claro> (8:21, Voluntaria, organización Manantial de vida, 16/01/2016).

Se designa a las/los participantes de “viejos”, quitando el infantilismo y el lugar de inferioridad puesto de manera transversal en los discursos sobre la vejez, destacando la ausencia de diminutivos en la referenciación a las/los participantes. Comúnmente esta denominación no suele utilizarse, pues “viejo” es una palabra que se asocia en el lenguaje cotidiano a la cosificación de las personas, en tanto alude a una condición de deterioro y desgaste, considerándose inapropiada y muchas veces peyorativa. De este modo, en las prácticas cotidianas, se sustituye por “abuelos” y “abuelitos”, que tal como se ha señalado, asume tal condición de parentesco, por lo que no representa a todas

las personas de dicha población. Asimismo, no cuestiona la construcción social de fondo en relación con la vejez, por lo que reproducen aquello que desean transformar.

Para expresar la idea de construcción social en el paso de la vida se utiliza la analogía del “camino”, que opera reforzando el argumento de que a los/las viejos(as) no puede apartarseles del mundo social, porque la sociedad en que actualmente vivimos fue creada por ellos/ellas, lo que desprende la idea de proceso histórico en el que todos(as) participamos: los/las viejos(as) construyeron lo que los/las más jóvenes viven, y los/las más jóvenes construyen lo que las próximas generaciones vivirán.

Por lo tanto, la vejez se construye como un asunto de la sociedad que involucraría a las generaciones más jóvenes, pero no dentro del discurso biomédico a modo de prevención de enfermedades, sino en la comprensión de que existe una interdependencia entre las diferentes generaciones, en que las unas no podrían existir sin las otras. Se visibiliza un discurso de interdependencia humana, que, sin ser hegemónico, cobra fuerza argumental al dar relevancia y centralidad social a las/los viejas(os), lo que ideológicamente se aleja de los discursos hegemónicos de la vejez como actividad y productividad, dando paso a una mirada algo más feminista a partir de la interdependencia. No es la ideología hegemónica, pero sí se erige como una respuesta discursiva que difiere tanto de la mirada del declive como de la de la productividad.

Esta forma ideológica de concebir la vejez va en la línea de las construcciones discursivas de la segunda organización, Guardianes del cielo, pues aunque no refieren a la intergeneracionalidad, sí abarcan una comprensión de la vejez diferente al discurso hegemónico, como se aprecia en el relato de una de las participantes, quien es la más joven del grupo. Ella se refiere a los modos de referenciación a las personas mayores, como se aprecia a continuación:

5

27: uno sabe que es la abuelita, pero no sé... como que la palabra:::, como que la
28: avejenta más a la persona, como que la tira >°más pa' abajo°< (...) como que creen
29: que son inú:::tile:::s, entonces no, a mí me gusta por el nombre. <Aquí todas nosotras
30: nos decimos por el nombre> (...) pero no::: abuelita, no, no, no <↑por lo menos a
31: mí no me gusta↑>” (18:18, Participante, organización Guardianes del cielo, 17/11/2017)

En el extracto, la participante realiza el ejercicio de posicionamiento reflexivo en el en torno a la referenciación como “abuelita”, señalando que si bien ella se reconoce dentro de dicho rol, lo problemático tendría que ver con la connotación social asociada al término, donde se aprecia una aproximación dubitativa por parte de la enunciante, visible en el uso de la frase “pero no sé” (línea 27), dando cuenta, también, de una incomodidad en la forma de referenciación, lo cual es reforzado con el alargamiento en la última sílaba de “palabra” (línea 27). En este sentido, apreciamos un ejercicio de práctica discursiva por parte de la enunciante al analizar

no solo el significado del concepto “abuelita”, sino también utilizando el contexto para darle interpretación a su uso.

De este modo, la enunciante explica dicha incomodidad por medio de diferentes acepciones sociales atribuidas al uso de “abuelita”, desglosadas en “avejentar”, “tirar pa’ abajo”, “ser inútil” (líneas 28 y 29). Así, respecto a la relación entre “abuelita” y que “avejenta más a la persona”, se puede interpretar con que una “abuelita” sería una persona mayor que ya se encuentra avejentada, en cuyo caso, referenciarla de ese modo intensificaría dicha condición que posee una connotación negativa. En tal sentido, avejentado implicaría un descuido, un sufrimiento, diferente al uso del concepto como envejecido, muchas veces utilizado como muestras de un proceso positivo o que otorga estatus.

A la acepción anterior se adiciona el chilenismo “tira más pa’ abajo” (línea 28), que refiere al ejercicio en que una persona desalienta a otra, en este caso, al decirle a alguien “abuelita” implicaría desalentarla en términos anímicos y de valor de la persona aludida. El uso del “más” nuevamente visibiliza la concepción de una persona que ya se encontraría “abajo”, disminuyendo más al ser referenciada como “abuelita”.

En segundo lugar aparece la acepción respecto a la inutilidad, por medio de la frase “como que creen que son inútiles” (línea 28 y 29), en que a diferencia de las dos acepciones previas —las cuales al adicionar la palabra “más”, daban a entender que estas

personas ya se encontraban en el estado que ella comenta—, la construcción de la frase alude a que las personas no pertenecerían previamente a dicha categoría, generándose una diferenciación en la posición de “ellos/nosotros”, en que “ellos” creerían que las “abuelitas” serían personas inútiles, designación con un componente ligado a la productividad capitalista, el cual es reforzado con el alargamiento de las sílabas de la palabra (línea 29). Por su parte, la enunciante se excluye de esa posición al no estar de acuerdo con dicha interpretación, es decir, no atribuye dicha característica al grupo aludido.

En tercer lugar, encontramos el posicionamiento declarativo de la enunciante en el extracto analizado, el cual se aprecia con la frase “entonces no” (línea 29), donde destaca sus principios frente a la referenciación otorgada a las otras participantes de la organización, la que se realizaría a partir de los nombres propios de cada una (línea 29 y 30), que permite suponer que es una práctica extendida entre todas las participantes. Luego del posicionamiento declarativo, la enunciante pasa a la negación y rechazo absoluto del término “abuelita” para referenciarse con sus compañeras, por medio de la reiteración “no, no, no” (línea 30), señalando su desagrado en el uso dentro de la organización. Finalmente, matiza dicho descontento volviendo a su propia impresión y gusto, lo cual tiene por efecto suavizar el posicionamiento declarativo antes elaborado.

CONSTRUCCIÓN DE LA VEJEZ MASCULINA DESDE LA MIRADA FEMENINA

No obstante, el rechazo a la denominación de “abuelitas” se identifica para referenciar a las mujeres, ya que en el grupo de hombres mayores las características serían diferentes:

32: ((edad en que los hombres se sienten viejos)) Yo creo como ↑los 60 po↑, porque ya

33: no se sienten... alegres, no se sienten una persona que todavía puede estar activa,

34: ↑nada po↑, los hombres se sienten así como que ↑ya llegada esa edad↑, ya se sienten

35: ↓abuelitos, vie:::jos, achaco:::sos↓ (18:29, Participante, organización Guardianes del cielo, 17/11/2016)

Se desprende de forma explícita que la actividad podría proporcionar alegría (línea 33), cuestión que no ocurriría en la vejez masculina según la enunciante, ya que a los hombres afectaría un declive que se produciría alrededor de los 60 años, lo que es reafirmado por un cambio en el tono de voz, siendo este más agudo para referirse a la edad (línea 32). No obstante, la afirmación es matizada por la frase “yo creo”, que coloca en la enunciante la responsabilidad de lo explicitado en la afirmación. Explícitamente, esa edad en los hombres significaría la entrada a la vejez asociada al declive y al deterioro.

El deterioro estaría presente por medio de caracterizaciones como “achacosos”, “viejos” y “abuelitos” (línea 35), que como vimos en la cita 5, tienen una connotación negativa y no se corresponderían con la vejez femenina. En términos pragmáticos, el alargamiento de las palabras “viejos” y “achacosos” (línea 35) tiene un efecto de pasividad en el habla. Esto puede estar ligado a la supuesta inactividad que se les supone. La alegría se presenta como un componente relevante en la vejez que los hombres perderían, llevando a quedarse sin nada, reflejado en “nada po” (línea 34), pero que se pronuncia con una tonalidad más aguda, reafirmando la pérdida que ocurriría en la vejez masculina. De esta manera, se construye a los hombres mayores como sujetos inactivos, en contraste con las mujeres — ver cita 5—. Ellos sí caerían en la categoría de “abuelitos” y se constituirían como viejos, con una perspectiva peyorativa del término, asociándoseles más enfermedades a partir de ser “achacosos”.

Por lo anterior, la posición discursiva femenina de la enunciante se diferencia explícitamente de la posición masculina, resaltado los aspectos negativos de esta última.

Por otro lado, podemos apreciar que se entrelazan dos discursos: el de la actividad y el de los organismos formales que definen la vejez. El primero se traduce en la valoración positiva que la actividad tiene para la enunciante, asociándola con la alegría y con todo aquello contrario a lo “viejo y achacosos”, vale decir, mantenerse vital y sano, tal como lo propone el discurso del envejecimiento activo. Relacionado con este discurso se encuentra el de la edad, ya que la enunciante coloca una edad arbitraria para explicar el origen cronológico del declive en los hombres. Esta edad calza con aquella definida por organismos como la Organización Mundial de la Salud —OMS—, cuyos discursos son consumidos por la población, muchas veces mediante el envejecimiento activo.

A través de las citas 5 y 6 puede apreciarse como la vejez no es homogénea en términos de género. La construcción desde las mujeres mayores da cuenta de que la homogeneización de este período de la vida es una falacia, opacando las características y el actuar de las mujeres viejas en sus entornos. La ideología patriarcal nos lleva, una vez más, a invisibilizar los aportes de las mujeres y a asumir lo masculino como aquello universal. Lo relevante no es si las mujeres viejas son o no más activas que los hombres viejos, sino cómo ellas se autoconstruyen produciendo discursos alternativos al de la vejez hegemónica y del patriarcado.

Y BUENO... ¿CUÁNDO SOMOS VIEJOS(AS)?

La arbitrariedad de la edad cronológica para definir la vejez es un aspecto muy marcado en los discursos, tal como encontramos en la cita 7 de la organización Manantial de vida, en que la ancianidad se coloca alrededor de los 80 años:

7

36: Yo diría que es anciano la persona de más de:: 80 años porque ya sus capacidades
37: mentales ya no está funcionando bien. Pero aquí tenemos de 70 con demencia senil
38: ya (3) pero claro, el otro es por ejemplo nosotros le hicimos un:: test psicológico
39: (3), °en octubre lo hicimos° y de los 12 que hicimos, tenemos dos personas que leen
40: y entienden y todo, el resto:::.... (6:23, Voluntaria, Organización Manantial de vida,
28/01/2016)

Para la enunciante, la vejez avanzada o condición de ancianidad, se significa explícitamente en términos de deterioro cognitivo, por medio de la frase “sus capacidades mentales ya no están funcionando bien” (líneas 36 y 37). Al igual que en la cita 6, hay un corte arbitrario en la edad en la que se produce la vejez y el deterioro, aunque la voluntaria reconoce que hay personas con menos edad que sufren de enfermedades como la demencia senil (líneas 36 y 37).

La voluntaria se posiciona en un lugar de superioridad frente a las/los participantes, la cual se asocia con la funcionalidad y autonomía cognitiva que ella tendría y que los/las otros(as) no, y que justifica, por ejemplo, en la aplicación de test psicológicos —sin ser psicóloga o tener conocimientos afines—, que darían la legitimidad argumental de lo planteado, para proseguir con la descripción de que solo dos personas entienden lo que leen (línea 39), mientras que los demás dan a comprender a la audiencia que no, a partir de “el resto:::” con el alargamiento de la palabra y sin terminar la idea (línea 40).

Se desprende del relato la presencia del

discurso biomédico que construye la vejez en términos de edad y funcionamiento, que a su vez se legitima por medio de la psicometría, establecida como herramienta de autoridad para argumentar y justificar el discurso sobre el deterioro mental de las/los participantes, realizando una diferenciación entre ellos/nosotros(as): ellos, los “abuelos” que tienen deficiencias y dependencias físicas y mentales, y nosotros(as), que somos autónomos(as). Dada la deficiencia, son las/los otras(os) quienes deben tomar las decisiones por ellas/ellos, cosificándolas(os) y reproduciendo las desigualdades sociales basadas en la edad y en el género.

De esta manera, la normatividad gerontológica biomédica supone la existencia de un recorrido que se traduciría en el declive y final de la vida y, por ende, en el deterioro de la existencia. Esta producción de la vejez dificulta las posibilidades de transformación y acción de las personas en este periodo vital.

Ahora bien, la vejez puede ser significada más allá de la edad, no solo en términos materiales —como aquellos reflejados en el espejo—, sino también subjetivos,

41: <Nunca me había sentido vieja, que estaba vieja, ¡no! Jamás>, era bien activa,
 42: ¡harta fuerza!, porque eso es lo que tenía que hacer toda mi vida, fuerza. Y me::: (5)
 43: ese día me miré al espejo (4) y me vi que estaba vieja (7) :(y me sentí vieja:(5) A
 44: base de que, ver que (3) <mi marido se iba con una mujer joven> (19:4, Participante,
 organización Guardianes del cielo, 15/11/2016)

La vejez nuevamente se plantea como opuesta a la actividad (línea 41), quien no se siente vieja es activa, a lo que la enunciante añade la fuerza, que ha sido un componente a lo largo de su vida (línea 42). Para la participante, la vejez se le presenta por medio de un episodio personal, su ruptura matrimonial, en que el marido se va con una mujer más joven, lo que interpela a la enunciante ante su propia existencia, como un espejo. Literalmente lo explica a partir de la visión de su cuerpo viejo, lo que en su totalidad se deriva en su sentimiento de vejez (línea 43).

Se aprecia la construcción de la vejez en oposición a la juventud, en un binarismo de la vida humana, en que la vejez se encontraría en una posición inferior a la juventud. El relato se torna reflexivo, lo que se aprecia en las reiteradas pausas que van de los 3 a los 7 segundos (líneas 42, 43 y 44), junto al alargamiento de “me”, seguido de una pausa, para luego comentar su mirada en el espejo (líneas 42 y 43). La mirada es de ella hacia sí misma, pero que pasa, indirectamente, por la mirada masculina de quien había sido su esposo y que se fue con una mujer más joven. La participante responsabiliza esta situación a la diferencia de edad entre ella y la otra mujer, quedando el conflicto en una competencia del ámbito femenino por la edad. Por lo tanto, la enunciante se construye desde un lugar inferior producto de sentirse y visualizarse vieja, que no viene dada por la edad per se (línea 41) sino por la situación vivida con su marido y con la mujer más joven, a la que ella ubica en un lugar superior.

Se encuentra el discurso del edadismo, que supone un valor supremo a la juventud, sobre todo en las mujeres, en que la demanda por mantenerse jóvenes opera a modo de bombardeo constante, y en el cual envejecer para una mujer significaría la pérdida de su feminidad y de su valor como tal. La ideología patriarcal opera sobre los cuerpos de las mujeres viejas, desvalorizándolos, tanto a sus propios ojos como a los ajenos, que, en este caso, serían los ojos masculinos de quien fuera su marido por 40 años. Además, se normaliza la decisión de un hombre mayor de irse con una mujer más joven, lo que sería muestra de su virilidad y masculinidad tradicionales.

Por otro lado, la construcción de la vejez desde las personas mayores también puede adquirir elementos de la perspectiva del declive, sin

necesidad de que haya un evento desencadenante, como ocurría en la cita 8. Este es el caso de la autorrepresentación discapacitante que se realiza a modo de excusa por errores o acciones no deseadas por la persona mayor,

9

45: te iba a contar algo de ella pero no sé, se me fue la onda. ¡Pasa! Es que la edad...

46: 80 años digo yo (21:30, Participante, organización Guardianes del cielo, 16/12/2016)

Explícitamente, el enunciante asocia el olvido en la continuidad del relato a su edad, la que da a conocer con el fin de hacer verídico y plausible la narración (línea 46). Adicionalmente, explica con exclamación que aquello “pasa” (línea 45), dando a entender que no es algo esporádico, sino algo que suele suceder por la edad. Con relación a esto, no podemos pasar por alto que yo, como entrevistadora, era más joven que el participante, por lo que este me interpelaba habitualmente formando un contexto de confianza, que, en esta cita particular, la utiliza para explicar su olvido, por ejemplo, a través de la exclamación “¡pasa!” (línea 45) que sirve de justificación a la entrevistadora más joven respecto a los olvidos que ocurren en la vejez.

Por otro lado, el participante utiliza el modismo chileno “se me fue la onda” (línea 45) para explicar que perdió la coherencia del relato que venía construyendo. Es una metáfora sobre perder la atención de lo que se piensa u olvidar aquello que se estaba diciendo, perdiendo la ilación de lo relatado.

El enunciante se construye en esta cita como un hombre mayor que percibe sus 80 años como una edad altamente avanzada. Esto se puede apreciar en la idea sin terminar por los puntos suspensivos (línea 46), pero que finalmente acaba con la declaración de su edad y la frase “digo yo”, con lo que reafirma que para él 80 años es una edad avanzada, que a su vez sirve de justificación para autodiscapitarse por ella (líneas 45 y 46), existiendo de base un significado sobre la vejez que naturalizaría los olvidos y las acciones erráticas. Nuevamente es una representación de ella a partir del deterioro.

Se aprecia que en la base del relato se encuentra la edad cronológica como la que vertebra el actuar del participante, evidenciándose el discurso biomédico, que produce las pautas normativas sobre lo esperable y no esperable de lo que corresponde a la edad cronológica, estableciéndose como normalizadora de conductas, instaura parámetros sobre aquello que las personas mayores pueden o no hacer, pero también hasta dónde pueden llegar sus

capacidades, teniendo como efecto una posible autorrepresentación discapacitante de ellas.

No obstante, no podemos decir que solo existe este tipo de discurso en la vejez, ya que se producen otros alternativos que adquieren fuerza, provenientes, principalmente, de mujeres. Con esto no quiero decir que en las mujeres mayores no se reproduzcan discursos discapacitantes, sino que no sólo se quedan en estos, pudiendo erigirse alternativas,

10

47: ↑Ah no... :)no, no, no, no↑:) no voy a asistir porque todavía me siento, en

48: condiciones <de hacer muchas cosas> (...) en vez de ir yo como abuela a estar

49: sentada ↑puedo servir para ayudar↑, pero ¿sabí lo que no me gusta?, ↓estar todo un

50: día encerrá' en una parte así↓... no me siento capaz de hacer eso porque::: me siento

51: todavía como ↑libre↑ (9:6, Familiar, organización Manantial de vida, 31/01/2016)

Nuevamente la referenciación de “abuela” es contraria a la actividad. Quien es “abuela” es alguien que no es activa, explicitándose dicha asociación por medio del ejemplo de ser “abuela para estar sentada” (líneas 48 y 49). Otro aspecto que se suma es el encierro v/s la libertad. Este contraste se produce en el contexto de los motivos que tiene la familiar para no ser participante de la organización Manantial de vida. La vejez de la enunciante se significa como activa, con capacidad de ayudar a otros(as) y libre, lo que para ella sería incompatible con la organización anteriormente mencionada. Esto es acompañado por las formas pragmáticas y fonéticas de habla. Así, la cita comienza con un tono de voz más agudo, entre risas y colocando mayor énfasis, para reafirmar con seis “no” que ella no asistiría como participante (línea 47). Posteriormente, acelera el habla para explicar que es capaz de hacer muchas cosas, y luego vuelve a agudizar el tono de voz para decir que podría servir para ayudar (líneas 48 y 49). No obstante, cuando explicita aquellas cosas que no le gustan y que son finalmente por las que no participaría en la organización Manantial de vida, las dice con un tono de voz más grave, en contraste con la palabra

“libre” a la que vuelve al tono agudo. Así, implícitamente, la enunciante realiza una diferenciación entre “yo y ellos”, en que ellos/ellas serían aquellos(as) que participarían en la organización y que contarían con las características que ella rechaza.

La enunciante me hace parte de la explicación como entrevistadora a partir de la pregunta “¿sabí lo que no me gusta?” (línea 49), de la que no espera respuesta, pero que sirve como una estrategia de continuación argumental al rechazo radical que le provoca la idea de ser participante en la organización señalada. Utiliza una forma de habla coloquial, como se puede apreciar en la palabra “encerrá” y en “sabí”, en que en la primera se omite la última sílaba de la palabra, muy propio de la pragmática del lenguaje en Chile, al igual que la segunda palabra, que se suele terminar con “í” cuando corresponde a la segunda persona singular del presente de indicativo de cualquier verbo, cuando se trata de una conversación coloquial y de confianza entre dos personas.

Es una cita declarativa, que a diferencia de la cita 9, se focaliza en la autonomía de la entrevistada, aunque puede apreciarse una cosificación de su actividad en la frase

“puedo servir para ayudar” (línea 49), aludiendo implícitamente a un discurso funcional y productivo, más que a la ayuda misma que podría brindar. Por otra parte, la libertad se jugaría en el uso de los espacios, por lo que mientras haya más uso del espacio común, habrá más libertad; es decir, la libertad no está siendo planteada en términos de consumo, sino de autonomía y uso de los bienes comunes, acciones incompatibles con “estar encerrada”, produciendo un discurso alternativo al capitalista (líneas 50 y 51).

El discurso hegemónico es el de la actividad, opuesto al discurso de la vejez como declive, como hemos visto en citas anteriores. Podríamos suponer que el discurso del envejecimiento activo ha sido consumido mayormente por mujeres, que conjugado con aspectos como el uso de los espacios comunes y comunitarios, como se verá en el capítulo VII, dan como resultado no solo la actividad como discurso oficialista, sino también con sus particularidades y matices, formas políticas de quehacer microsocial.

Apreciamos como las mujeres mayores se vuelven más autónomas y capaces de decidir sobre sus propios deseos y bienestar, pese al discurso homogeneizador de la vejez y de la ideología patriarcal que las oculta y desvalora en tanto mujeres, pobres y viejas. En este sentido, el ejercicio del poder se encuentra vinculado a la intersección de las relaciones de clase, género y edad, intensificando la desigualdad de uno u otro factor.

DOMINACIÓN Y EJERCICIO DEL PODER EN LA VEJEZ: POBREZA Y EL CUERPO FEMENINO

En la organización Manantial de vida la dominación corporal se traduce en un ejercicio cotidiano del poder. Desde la posición voluntaria opera una colonialidad sobre los cuerpos de las mujeres viejas y pobres, cuyo foco principal es la dominación corporal y subjetiva, de manera involuntaria y enajenante. El control no se expresa igual, según sea mujer u hombre la persona voluntaria. En el traspaso de los límites corporales en nombre del amor y del cariño, se reproduce la ideología religiosa, llevado a cabo principalmente por mujeres, en contraste con la ideología patriarcal que está en la base del dominio corporal sexual, como muestran las líneas 54 y 55, en la cual se silencia y humilla a las mujeres en el período de vejez

11

52: Don Paulo ((ríe)) le echa tallas a la señora más de edad que está aquí, (x)cuanto se

53: llama (2), la abuelita... le dice que yo soy pololo de e::lla, y la saco a pasea::r, lo'

54: hace reír todo el camino. :) “¿Te compraste calzones bueno’?” le dice! :) . ↑No↑, si

55: es bueno pa’ la talla él. <Él le agarra las piernas y me echa la culpa a mí po’, :)y

56: yo no no no:)> ((ríe)). Si ella sabe que es él po’, “:)le dije al Manuel que tení’ los

57: calzones rotos:)" ((ríe)), y empiezan las tallas (7:24, Participante, organización Manantial de vida, 30/01/2016).

Existe una relación de poder y autoridad del voluntario hacia el participante, que se juega en la negación reiterada “no, no, no” (línea 56) que realiza este último al ser interpelado como responsable del tocamiento corporal a otra mujer participante, infiriéndose que el abuso de poder y la falta de respeto que implica el traspaso corporal hacia la participante no es compartida por el enunciante, e incurre en la necesidad de negar su responsabilidad. Ella es el objeto de la burla, literalmente, siendo un objeto pasivo de la relación de poder que establece el voluntario, presentada de forma cercana a través del humor y del hablar entre risas que maneja en el diálogo. Se le da voz en primera persona al voluntario en el momento que se interpela al participante, esta vez como objeto pasivo, pero con potencial de actuar frente al contenido del mensaje. El participante se refiere a la mujer sobre la que habla como “la abuelita” (línea 53), lo que puede entenderse dentro de la organización Manantial de vida, en que las/los voluntarios(as) suelen referenciar de esa forma a las/los participantes, por lo que entre estas/estos se reproduce la forma de trato en las relaciones entre pares.

El sujeto activo de las bromas es el participante hombre, restándole a la mujer todo tipo de actuar sobre su cuerpo y dejándola sin voz en el discurso. Al mismo tiempo, podemos observar una tensión discursiva en la posición del participante hombre, al ubicarse superiormente con relación a la posición femenina, y donde, a través del lenguaje bromista, interpretamos una complicidad entre las posiciones masculinas del participante y del voluntario, lo que se ve reflejado en las risas del participante al relatar lo sucedido. El sentido bromista comienza con el modismo chileno de “Le echa tallas” (línea 52) que es utilizado para dar a entender que el voluntario bromea con las/los participantes, específicamente le hace bromas a una mujer en relación a la sexualidad. La broma se expresa violentamente a través de la insinuación sexual significada de “calzones rotos” (línea 57) —en Chile se denomina calzón a las bragas, propias de la ropa interior femenina—, con la finalidad de facilitar el acto sexual. En el relato el participante comenta que el voluntario lo coloca en la posición de “pololo” de la mujer en cuestión, modismo que designa una relación amorosa previa al noviazgo, y como tal pololo, él la sacaría a pasear, colocando a la mujer nuevamente como un objeto carente de voluntad, que hace lo que el hombre dictamina.

De este modo, se desprende la articulación de los discursos del patriarcado y de la colonialidad. Ambos se potencian para expropiar y enajenar el cuerpo de la mujer, ya que la relación masculina de poder se encarna corporalmente. En tal sentido, el cuerpo de las mujeres es de dominio público, pero por sobre todo de dominio masculino. La mujer es construida como objeto receptor de los

deseos y el dominio y como conquista de lo masculino, reproduciéndose la ideología patriarcal y los patrones de la colonialidad que conllevan la opresión de las mujeres en una posición social de inferioridad.

Por otro lado, además de los discursos patriarcales y colonialistas de la organización Manantial de vida, también se produce otro que refuerza y complementa a los dos primeros y que refiere al clasismo emitido desde una superioridad de clase:

12

58: dábamos 35 almuerzos (x) y entrábamos a unas casas... donde había <debajo del
59: comedor perras paridas> (2) °gatas paridas° (3) casas que jamás un aseo, °los
60: ratones se paseaban°, ((golpea la mesa)) <pa' mi FUE FUERTE nunca había vis-
61: > oh::: de verdad no::: °basta con esto° ((golpea la mesa)). Porque, °mentalmente
62: no puede ser esa vida para morir so:::lo° (3). Eso, los perros una hediondez, la
63: placenta bota'. Dejaba su ↑comida ahí y los gatos llegaban↑ no::: (...) comían los
64: gatos, en vez de comer él, ↓lo daba a los animales↓ (4). Pobreza total (5). °Me
65: costó°, meses, hasta que me adapté. Empecé a sentir esos olores de esas casas,
66: °que jamás han hecho un aseo° (2: 27, Voluntario, organización Manantial de vida,
12/01/2016).

La posición del enunciante construye la pobreza vieja de forma enjuiciante, ubicándose fuera y por encima de esta, normando el comportamiento de los actores sociales, lo aceptable y esperable de ellos. Así, se vale de recursos discursivos como la variación en el volumen de voz en las líneas 60, 63 y 64, las pausas extendidas en la 64, los golpes en la mesa en las 60 y 61, los énfasis en ciertas palabras, especialmente en la mención de animales y las ejemplificaciones que exacerbaban e intensifican el relato, para expresar una emocionalidad de impacto por la inmundicia en la pobreza que se quiere transmitir a la audiencia.

Resalta la tensión entre los murmullos y silencios, con las subidas del volumen de voz, rapidez en el habla y los golpes. Los primeros, dan indicios sobre aquello que avergüenza socialmente verbalizar de la pobreza, reforzando su posición lejana y

superior. En este sentido, el discurso se ve controlado socialmente por aquello que es permitido decir y aquello que es fruto de vergüenza y prohibición.

Surge en el discurso la antítesis entre la vida y la muerte del adulto mayor pobre (línea 62), dando a entender que en esta posición no existe un sentido de la vida más allá de la muerte, y por consecuencia, se dificulta la posibilidad de agencialidad de dicha posición. Vinculado a esto, se aprecia que existe un reproche desde la posición que brinda hacia la posición que recibe, respecto a lo que hace esta última con el alimento que le otorgan caritativamente, tal como muestran las líneas 63 y 64, donde la vejez pobre no ve escapatoria más que recibir y aceptar incuestionablemente lo que le dan, construyéndose la pobreza en base a la caridad y el control de quienes la realizan.

El ejercicio del poder producido en la posición de las/os voluntarias(os) también se intersecta con el género, que se traduce principalmente en la devaluación de las tareas de cuidado y de quien las realiza —como se verá en el próximo capítulo—, en que la ideología patriarcal y de la colonialidad opera no sólo en los roles establecidos como mujer-cuidadora, hombre-proveedor, sino también en la valoración del trabajo de cuidado, devaluado junto a quien cuida y quienes son cuidadas(os).

SÍNTESIS: DE VEJECES Y SU INTERSECCIÓN CON LAS OPRESIONES DE CLASE Y SEXO.

*La vi meter el hombro
sin bajar la cabeza
y colocar sudores
con hombres y con fechas.
La vi quemar el agua
la vi mojar el fuego
la vi crecer las manos
velando nuestros sueños*

(Mercedes Sosa, Cuanto trabajo, 1975)

En el presente capítulo, di respuesta al primer objetivo específico de este estudio, a saber: “Relacionar los discursos y las observaciones en torno a la vejez desde las distintas posiciones sociales, en organizaciones de personas mayores autogestionadas”.

En primera instancia, se apreció el uso de la estrategia de la infantilización al momento de referenciar a las/los participantes, reforzada por interdiscursos como el de la piedad cristiana, implicando la construcción del/de la otro(a) desde la inferioridad y pasividad. Cabe señalar que la referenciación común fue la de “abuelitos”, lo que, sumado a lo anterior, visibiliza la ideología heteronormativa. En particular, estas prácticas discursivas reflejaron las relaciones jerárquicas existentes en la organización Manantial de vida, especialmente en la interacción desde la posición de voluntarias(os) con las/los participantes.

Además, se advierte la presencia del discurso biomédico, que construye la vejez en términos de edad y funcionalidad, en que nuevamente la posición de voluntarias(os) se ubica desde

la superioridad frente a las/los participantes, la cual estaría dada por su autonomía tanto cognitiva como físico-motora. Es así como la normatividad gerontológica biomédica supone la existencia de un recorrido que se traduciría en el declive y final de la vida y, por ende, en el deterioro de la existencia. De igual modo, esta producción de la vejez dificulta las posibilidades de transformación y acción de las personas en este periodo vital.

En la misma organización se visualiza un discurso alternativo de interdependencia humana, que, sin ser hegemónico, cobra fuerza argumental al dar relevancia y centralidad social a los/las viejas(os), en tanto lo que han construido las generaciones más antiguas, sería algo de lo que las más jóvenes pueden nutrirse y aprender.

Por su parte, y en línea con lo anterior, en la organización Guardianes del cielo, apreciamos construcciones discursivas que comprenden la vejez de un modo diferente al discurso hegemónico. En primer lugar, se visualiza la incomodidad y rechazo al uso de la referenciación “abuelita” desde la

posición de mujer participante, tanto para designarse a sí misma como para nombrar a sus compañeras. Ahora bien, cabe destacar que fue un rechazo explícito al referenciar a las mujeres de la organización, no ocurriendo lo mismo con sus compañeros varones. En este sentido, la posición discursiva femenina se diferenció manifiestamente de la posición masculina, resaltando los aspectos negativos de esta última, quienes sí fueron referenciados como “abuelitos”, constituyéndose peyorativamente al asociarles características como la inactividad y la enfermedad, en contraste con las mujeres.

Lo anterior dio cuenta que la vejez no es homogénea en términos de género. La construcción desde las mujeres mayores pone de manifiesto que la homogeneización de este período de la vida es una falacia, opacando las características y el actuar de las mujeres viejas en sus entornos.

Igualmente, la construcción de la vejez desde las propias personas mayores puede ser significada más allá de la edad, no solo en términos materiales, sino también subjetivos, remitiendo a una sensación o sentimiento de vejez, la cual se plantea en oposición a la juventud. De este modo, se observa el discurso del edadismo, que supone un valor supremo a la juventud, sobre todo en las mujeres, en que envejecer significaría la pérdida de su feminidad y su valor.

Desde las personas mayores también existen construcciones discursivas de la vejez que retoman elementos del discurso biomédico del declive, como es el caso de la autorrepresentación discapacitante, en que, basados en la edad cronológica, se instauran parámetros sobre lo que las personas mayores pueden o no hacer, así como hasta dónde deben llegar sus capacidades. Así, se construyen argumentos de excusa ante errores o acciones no deseadas por la persona mayor, en función de lo que es esperable o no de ella.

Por su parte, las construcciones discursivas alternativas se aprecian principalmente desde las posiciones femeninas. De manera constante, se advierte el discurso hegemónico de la actividad —opuesto al

discurso de la vejez como declive—, por lo que podemos suponer que el discurso del envejecimiento activo ha sido consumido mayormente por mujeres. Así, valoramos cómo las mujeres mayores se vuelven más autónomas y capaces de decidir sobre sus propios deseos y bienestar, pese al discurso homogeneizador de la vejez y de la ideología patriarcal que las oculta y desvalora.

En estos términos, debemos detenernos en analizar lo apreciado en la organización Manantial de vida. Como ha sido mencionado, se observó un ejercicio de dominación y poder cotidiano entre la posición de voluntaria(o) y las/los participantes de esta organización. Desde los/las voluntarios(as), opera una colonialidad sobre los cuerpos de las mujeres viejas y pobres, cuyo foco principal fue su dominación tanto corporal como subjetiva, de forma involuntaria y enajenante.

Se desprende la articulación de los discursos del patriarcado y de la colonialidad, donde ambos se potencian para expropiar y enajenar el cuerpo de la mujer, el que no solo es de dominio público, sino, principalmente, de dominio masculino: la mujer es construida como objeto receptor de los deseos y como conquista de lo masculino, reforzándose su opresión en una posición social de inferioridad.

Por otro lado, además de los discursos patriarcales y colonialistas de la organización Manantial de vida, también se produce otro que refuerza y complementa a los dos primeros y que refiere al clasismo, sobre todo desde la posición de voluntario hombre.

CAPÍTULO VI

CUIDADOS:

DEL SACRIFICIO Y EL COLONIALISMO A LA AYUDA MUTUA

En el capítulo V analizamos la construcción de la vejez desde las diferentes posiciones discursivas, haciendo hincapié en el género y la pobreza y cómo estas tiñen los discursos y prácticas que se producen en las organizaciones. Estas construcciones son la base para la comprensión de los cuidados producidos desde las diferentes vejez, que es justamente lo que tratamos en el presente capítulo y que responden al objetivo específico 2:

Identificar las construcciones en torno a los cuidados que realizan mujeres y hombres en sus experiencias comunitarias en la vejez.

Como respuesta a este objetivo, identificamos 4 tipos de cuidados, que se esquematizan en la tabla 9: sacrificial-caritativo, sacrificial-maternal, individualista colonizador y basados en la ayuda mutua.



*Sepan ustedes no queremos caridad
No tenemos sus casas, tenemos la vecindad
No tenemos sus guardias, tenemos comunidad
Necesitan nuestra música para ver la realidad
Pero jamás conocerás la solidaridad*

(Ana Tijoux, Mi verdad, 2014b)

Tipo	Cuidados	Características	Sustento ideológico	Discursos predominantes
Hegemónicos	Cuidado sacrificial-caritativo	a. Emerge de lo religioso b. Preponderancia de satisfacción c. Compasión y piedad d. Unidireccional	Espiritual	Religioso y heteropatriarcal
	Cuidado sacrificial-maternal	a. Emerge de lo familiar b. Preponderancia de malestar c. Obligación d. Unidireccional	Innato a la posición femenina	Heteropatriarcal, liberal y religioso
	Cuidado individualista colonizador	a. Emerge del dominio b. Preponderancia de la fuerza y la violencia c. Superioridad d. Unidireccional	Violencia	Colonialidad, heteropatriarcal, liberal
Alternativos	Cuidados mutuos	a. Emerge de la comunidad b. Preponderancia de la ayuda mutua y de relaciones vecinales c. Agencia d. Reciprocidad	Construcción sociohistórica	Feminista y de ayuda mutua

Fuente: Elaboración propia

El análisis se estructura primeramente en la construcción del barrio, de las casas y de las relaciones de ayuda mutua que se formaron en la pobreza extrema en las que llegaron al terreno donde conformaron su vecindad. Posteriormente, continuamos con el cuidado sacrificial-caritativo, luego el sacrificial-maternal y el individualista colonizador. Estos tres se erigen como hegemónicos en los relatos, mientras que los cuidados mutuos son los alternativos y locales de las organizaciones. Finalmente ofrecemos una síntesis de lo analizado.

Reiteramos al/la lector(a) que las normas de transcripción se encuentran en el apartado metodológico (Ver tabla 2).

DE LOS CUIDADOS HEGEMÓNICOS A LAS CONSTRUCCIONES ALTERNATIVAS DE CUIDADOS MUTUOS

*En este sitio lejano
la gente es pobre, la gente da la mano
no hay orgullos de raza,
no hay colonias ni tradición*

(Los Prisioneros, Independencia cultural, 1986)

LA PRIMERA PIEDRA INICIAL: LA AYUDA MUTUA BARRIAL

Debemos recordar que las personas que participan en las diferentes organizaciones son parte de la comunidad y del barrio desde sus inicios, que como lo expliqué en el capítulo IV, se remonta a más de medio siglo. Por lo tanto, cuando hablamos de cuidados, ayuda mutua y colectivización comunitaria, debemos remontarnos a dichos orígenes,

13

67: todos, todos aportamos y todos. Yo me acuerdo que en esos años todos se ayudaban,
68: me acuerdo que todos se ayudaban unos a los otros, ayudar a levantar los palos para
69: hacer su casa, o lo que fuera, eh:::, empezamos así, o sea, aquí somos, fuimos todos
70: amigos (2) todos eh, llegamos (3) juntos todos (...) todos llegamos ahí mismo, con
71: lo puesto no más (12:17, Participante, organización Guardianes del cielo, 09/11/2016).

En la creación del barrio y de la comunidad la ayuda mutua fue fundamental. La enunciante coloca especial énfasis en el aporte de todos en la creación de esta (línea 67). La ayuda se significa a modo de mutualidad, en tanto no eran unos pocos los que ayudaban, sino que la ayuda era colectiva, en un espacio y tiempo de carencia absoluta expresado en las líneas 70 y 71.

Por otro lado, hace referencia a la amistad, primero colocándolo en el presente “aquí somos”, para luego continuar con “fuimos todos amigos” (líneas 69 y 70). En este punto cabe señalar que muchas de las personas que iniciaron el barrio y la comunidad han fallecido, siendo relativamente pocas quienes quedan desde ese origen.

Para dar cuenta de la precariedad material con la que comenzaron, la informante refiere a “los palos” para levantar las casas (línea 68), pero esta forma retórica no es metafórica, sino literal, ya que los palos servían para sostener los cartones con los que comenzaron a hacer las casas, que incluso, la misma entrevistada no identifica

del todo como casas lo que se construían, ya que pese al énfasis que le coloca a la palabra (línea 69), luego dice “o lo que fuera”, dando a entender que las construcciones podían no alcanzar esa condición.

Implícitamente, la interdependencia se presenta como fundamental para la subsistencia en la pobreza, pues sin ella no hubiera sido posible la construcción del barrio y la conformación de la comunidad. Se constituyó como un valor fundamental en la comunidad que se mantiene hasta el día de hoy, tal como se verá más adelante y en el capítulo VII. Los vecinos se autorrepresentan como iguales en términos de clase: “llegamos todos juntos” (línea 70), de clase baja, la cual es relatada no desde la vergüenza sino como parte de la trayectoria biográfica personal y comunitaria que vale la pena contar. De este modo, encontramos el discurso de la interdependencia, la ayuda mutua, la autogestión, que en el relato se posicionan como hegemónicos dada la relevancia material en que se tradujeron, desprendiéndose valores como

la reciprocidad, la colectividad y la horizontalidad, todos opuestos a los que llegaron con capitalistas y colonialistas, y que son, obviamente, valores anteriores a la invasión europea y, por lo tanto, inferiores para los invasores.

14

72: Estábamos comiendo con la familia de mi compañero, estaban sus tías, su abuelo y
73: su abuela. Yo pregunté sobre la historia de la casa y de cómo la habían construido.
74: La abuela comenzó diciendo “fuimos construyendo con lo que se podía, con lo que
75: había. Las casas que hay acá fueron construidas con la ayuda de los propios vecinos.
76: Prosiguió el abuelo, “encontrábamos maderas, palos botados en la calle y eso servía
77: pa´ armar”. Interrumpió una de las tías y entre risas comentó “se acuerdan que la
78: casa estaba al medio y al lado estaba el pozo séptico que habían hecho entre los
79: vecinos”. Volvió a hablar la abuela para decir “sí po, si el alcantarillado y la
80: pavimentación llegaron después, porque todo esto era barro. Pa´ mantener el calor
81: en la casa colocamos plumavit entre las tablas de la pared y lo sellábamos con cajas
82: de cartón que apretábamos con tachuelas”. Mi compañero añadió “al principio el
83: suelo era de tierra, ya en democracia pusimos suelo de madera. Era mucha pobreza,
84: pero no era una pobreza sucia, porque ser pobre es una cosa y ser sucio es otra.
85: Nosotros éramos pobres, pero manteníamos lo más limpio posible. También me
86: acuerdo cuando mi bisabuela me mandaba a dejarle comida a un vecino que vivía
87: como a cinco casas y que tenía discapacidad, compartíamos lo que teníamos, nos
88: ayudábamos entre los vecinos, compartíamos lo poco que teníamos entre todos
(Notas de campo, organización Guardianes del cielo, 11/12/2016).

En esta nota de campo, que comienza con mi pregunta por la historia de la casa en una conversación informal, deriva en dos grandes asuntos: la pobreza y la ayuda mutua entre vecinos. En este marco, el barrio se establece como un contexto fundamental para las relaciones de ayuda mutua, colaboración, colectividad y autogestión. Ahora bien, el discurso de la pobreza que se construye se aleja del apreciado en la cita 12 del capítulo V, en que es construida en base a la suciedad, a la inmundicia y a la vergüenza. En cambio,

en la nota 14, la pobreza se reivindica como una conciencia de clase para la subsistencia y la base de la ayuda mutua y la interdependencia humana, alejándose del discurso hegemónico y clasista de esa pobreza, estableciendo el límite entre la suciedad y ella (líneas 84 y 85)

Un aspecto importante de la observación es que el relato lo realizan entre todos(as), aportando con los recuerdos que cada uno(a) tenía según la época vital que le tocó vivir. Así, la abuela y el abuelo explican que

construían con lo que encontraban en la calle, que no necesariamente compraban los materiales —de suponer por la carencia de recursos económicos—, mientras que, para mi compañero, el más joven de la mesa, el punto de inflexión en su recuerdo es la entrada en la democracia, como un antes y un después de la pobreza extrema: antes el suelo era de tierra, después de madera (línea 83). La mención de la democracia, como el término de la dictadura, dota al discurso de una politicidad más explícita, pero también como un hito relevante en la biografía de nuestra generación que vivió la dictadura y la transición a la democracia en la niñez.

Finalmente, y aparejado con la ayuda mutua se encuentran los cuidados mutuos reflejados en las líneas 86, 87 y 88. Podría leerse en estas líneas un interdiscurso religioso relacionado con la pobreza, en una intertextualidad bíblica, como “El que da al pobre no tendrá pobreza; más el que aparta sus ojos tendrá muchas maldiciones” (Proverbios 28:27) o como lo que era la pobreza para el chileno Alberto Hurtado³⁹ “La miseria no es problema político. Es un problema de fraternidad. La malicia ha sido hacerla problema político: en ese plan no tiene más solución que la fuerza”. En esta intertextualidad se aprecia la despolitización

de la pobreza, quedando en el ámbito de la caridad, por lo que el pobre que da a otro pobre no tendrá pobreza —como lo plantea el proverbio anteriormente indicado—, sino será un buen(a) cristiano(a). No obstante, esta despolitización responde justamente a un tipo de política, es decir la política de la despolitización. Por otro lado, podríamos interpretar una colonización a nivel subjetivo respecto a la clase, donde el discurso cristiano —sin el cual, como ya he comentado, no hubiera sido posible la colonización de América, ya que los conquistadores no sólo tenían las armas, sino también el control discursivo— se impone en las formas de vida y concepciones propias de la pobreza. Ahora bien, también es posible interpretar este acto como un asunto de clase, donde la solidaridad del pobre con el pobre es la solidaridad de clase, donde los cuidados mutuos entran en juego —aunque no me parece que ambas perspectivas pudieran ser excluyentes en el contexto estudiado—.

Parte de la ayuda y los cuidados mutuos pasan también por la inducción a las claves contextuales del barrio, ya que, pese a que la mayoría vive ahí desde sus orígenes, también están quienes han llegado con el paso del tiempo, como es el caso de la enunciante del siguiente extracto,

15

89: yo le pregunté a la señora Teresa, “↓señora Teresa usted sabe por qué tiraban tantos

90: fuegos anoche? ↓” decía yo así, “°Anita°” dijo “°así ellos anuncian cuando llega la

91: droga°” (4) “ah::: no tenía idea”, “sí pues, si así anuncian” <Y ahora ya me

92: acostumbré> (...) ahora uno ya sabe no má’, ya no se asusta. (18:25, Voluntaria, organización Guardianes del cielo, 17/11/2016).

³⁹ Alberto Hurtado Cruchaga (1901-1952) es uno de los sacerdotes jesuitas más reconocidos de la Iglesia Católica en Chile, cuya causa se dirigió a las personas más pobres del país, fundando el “Hogar de Cristo” para acoger a quienes estuvieran en condición de indigencia, y que perdura hasta la actualidad. Su frase más reconocida es “Dar hasta que duela”. Nació en una familia aristocrática de origen vasco, que se empobreció debido a la muerte del padre, debiendo vivir en casas de familiares durante su infancia e ingresando al Colegio San Ignacio -la segunda escuela privada más antigua de Chile- por medio de becas. Estudió Derecho en la Pontificia Universidad Católica de Chile y en el año 1936 regresó al país desde Europa con un grado de Doctor en Psicología y Pedagogía, lo que le permitió realizar clases de “religión” en el Colegio San Ignacio. A esto se sumaba su trabajo como sacerdote. Fue canonizado como santo de la Iglesia Católica el año 2005.

La participante relata una conversación que tuvo con una vecina y participante de la organización a las pocas semanas de su llegada al barrio. La enunciante se encuentra, primeramente, desconcertada por los sonidos que ella atribuye a fuegos artificiales, pero que luego la vecina que llevaba viviendo más años en el lugar le aclara que tienen otro significado, cual es el que le dan los narcotraficantes. La explicación que le da la vecina —Teresa— no es una mera descripción de la situación, sino que se acompaña de una baja en el volumen de voz (línea 90 y 91), dando a entender lo ilícito en lo relatado, pero también el miedo de manejar un código del que hay que cuidarse. Lo que luego reafirma, colocando énfasis en el “sí pues”.

Podemos deducir que la experiencia para la enunciante era atemorizante (línea 92), lo que se reduce con lo dicho por la vecina. Esto nos remonta al tema de la vulnerabilidad —tratado en los capítulos II y III—, no sólo en términos físicos, sino también psicológicos y sociales, como se aprecia en esta cita. La comprensión del nuevo contexto social donde vive proporciona una adaptación y un conocimiento para saber cómo llevarlo al ya estar acostumbrada (líneas 91 y 92).

La enunciante le da voz a la vecina en su relato, transmitiendo el mensaje en forma y fondo y la coloca como aquella que la ayuda a comprender dónde vive y la cuida de las situaciones que pueden hacerla vulnerable, aunque no sea en palabras, pero sí en la forma, ya que no sólo le dice lo que ocurre,

sino también que es un tema delicado del que hay que cuidarse, a partir de, por ejemplo, hablarlo con voz baja.

Delo pragmático se desprende la importancia de la ayuda y los cuidados mutuos en la subsistencia en la pobreza, donde lejos de los recursos materiales el cuidado está en la inducción a un contexto que podría llegar a ser peligroso. Asimismo, existe una diferenciación entre Teresa, Anita y “ellos”, quienes serían los que cargan la droga. Ellas se distancian de esta posición, aunque sean parte del mismo barrio. Corresponde al entorno de donde viven y manejan los códigos de subsistencia de este, mas no pertenecen al grupo de “ellos”.

En la nota 14 y la cita 15 se evidencia como los discursos alternativos y locales producidos entran en tensión con los discursos hegemónicos y globales, como el de la pobreza en la cita 12 del capítulo anterior. Los discursos alternativos, como el de la pobreza y la ayuda mutua, se fortalecen entre sí siendo discordantes con aquellos reproducidos desde perspectivas de superioridad de clase e ideologías de carácter más individualista. Cabe destacar la relación del rechazo de la pobreza vieja, de su estereotipación con el colonialismo que dejó una impronta en la jerarquización de cuerpos y una marca profundamente clasista, que se reproduce cotidianamente, sin necesidad de que exista un colonizador externo realizándolo: más bien, sería una colonización interna.

POBREZA, RELIGIÓN Y CUIDADOS: CUIDADOS SACRIFICIALES CARITATIVOS

La construcción de la pobreza en el barrio y la comunidad es una constante disputa discursiva, ya que, a diferencia de las dos citas anteriores, la siguiente se alinea con la número 12, analizada anteriormente:

93: La gente de población, (x) no escucha, yo trabajé muchos años por ellos (...) Yo vi

94: tanta cosa en la población, que yo a los niños les lavaba los pies yo, pa' llevarlos al

95: médico :(pa' no pasar vergüenza :(. °La cara° cochina, me llegaban a pasar, los

96: bichos, las pulgas, y yo me cambiaba ropa, llegaba a la casa a bañarme, limpiarme

(4:13, Participante, organización Manantial de vida, 29/01/2016).

Desde el rol de participante mujer en la organización se construye el grupo social de pertenencia como “la población”, concepto que refiere a un barrio pobre configurado como un territorio, caracterizado por la cercanía y las condiciones de exclusión social de quienes lo habitan. Su uso se remonta a los problemas de vivienda y hacinamiento que se generaron con la migración del campo hacia las ciudades, lo que llevó a grupos sin casa a autoorganizarse y obtener terrenos baldíos, privados o fiscales, ya sea a través de entregas por parte del Estado o por tomas ilegales, en los cuales iniciaron la construcción de “mejoras” que en un primer momento fueron construcciones mínimas y elementales levantadas para la protección de las inclemencias del tiempo. Los campamentos o tomas fueron llamados poblaciones callampas nombre y calificativo con que, desde la elite, se denigraba a estas comunidades, que desde la pobreza reclamaban una vivienda digna y que, con el esfuerzo propio iniciaron su autoconstrucción. De esta forma la palabra “población” comenzó a tener un sentido de clase, que sería un sitio de pobreza, marcado por el narcotráfico, la delincuencia y la vulnerabilidad.

La enunciante realiza una construcción de la pobreza endogrupalmente, vale decir, ella es parte de dicha población, pero realiza diferenciaciones en su interior basadas en el ellos/nosotros. Se reproduce

nuevamente el discurso hegemónico de la pobreza, que la construye infravalorada, vinculada a la ignorancia y a la suciedad, mediante estrategias discursivas asociadas a valoraciones negativas, las que, pese a no utilizar adjetivos calificativos directos, otorga dichos atributos de manera indirecta, especialmente por medio del uso del pronombre ‘yo’ que tiene como efecto diferenciar a la enunciante del resto del grupo al que describe (línea 94). Estos últimos son ubicados en una posición inferior, sucios(as) y dependientes, teniendo por efecto reforzar la superioridad de la enunciante desde lógicas moralistas e higienistas (líneas 94, 95 y 96). De modo que advertimos cómo las categorías de interpretación de la realidad de las clases dominantes se reproducen en la clase dominada, colonizando internamente las unas a las otras, generando las relaciones de poder y las desigualdades macrosociales a un nivel microsociales y cotidiano.

Asimismo, en el relato se visibiliza la asociación entre pobreza y vergüenza (línea 95), mediante la atribución de las representaciones mencionadas anteriormente. En este sentido, la vergüenza se conforma como parte constitutiva de la construcción de la pobreza hegemónica, en que la enunciante recurre a dicha emoción para diferentes objetivos: en primera instancia, la interpretamos como un recurso para posicionarse diferencialmente de la clase social de pertenencia, como se señaló

previamente. Además, se puede interpretar como un juicio valórico en torno a las representaciones de la pobreza hegemónica, que las devalúa y convierte en objeto de vergüenza, reproduciendo la mirada clasista que exalta valores sociales de consumo y acumulación de bienes, valorizando la estética aprobada por las clases sociales medias altas que dan las pautas de comportamiento socialmente aceptadas y deseables. Vinculado a lo anterior, también se puede interpretar la vergüenza con relación a los otros no pobres —en el relato, la figura del médico—, donde frente a su mirada quedarían expuestas y en evidencia las representaciones negativas de la pobreza.

En este caso, los cuidados se realizarían como una forma de limpiar la pobreza, pero en estos se puede apreciar un interdiscurso religioso en la línea 94, en el que ella señala que lavaba los pies de los niños, evocando una de las escenas clásicas del discurso religioso: cuando Cristo lava los pies de sus 12 discípulos antes de la Última Cena. Por lo tanto, el cuidado se torna caritativo, en forma de humildad.

La cita 16 nos lleva a identificar un tipo de cuidado al que llamaré cuidado sacrificial caritativo, que se constituye a partir de la compasión y la piedad. Este tipo de cuidado se presenta en todas las posiciones discursivas, pero con mayor fuerza en la de voluntarias(os) en la organización Manantial de vida. Se resaltan características como el ser servicial y la vocación. El sacrificio es transversal en mujeres y hombres, sin embargo, los relatos dan cuenta de que la combinación sacrificio-mujer es la más conveniente cuando se trata de cuidado, al construir esta posición patriarcalmente con capacidades naturales de compasión, empatía y preocupación por las necesidades de otros/as.

17

97: el cuidado es la entrega de todo po'. El cuidado, <es la preocupación que hay por el
98: adulto mayor>. Ese es el cuidado. Porque abarca todo, abarca de que ellos tengan
99: momentos de esparcimiento, momentos de, de hacer cosas que a lo mejor antes no
100: hacían (10:4, Voluntaria, organización Manantial de vida, 18/03/2017).

Así, se construye discursivamente una noción del cuidado atravesada por componentes del discurso religioso, como las ideas de sacrificio y entrega absoluta, lo que además es enfatizado (línea 97). Se da voz intertextual e implícitamente, a distintas figuras del

catolicismo, por citar alguna, por ejemplo, la célebre frase del Padre Alberto Hurtado: “dar hasta que duela”, es decir, se encarna la idea de brindar y otorgar absolutamente todo por el otro (“el prójimo”), sin importar dolor o necesidades propias. Desde este lugar se

aprecian dos posiciones discursivas claras: quien brinda el cuidado, la posición aventajada, activa y quien recibe el cuidado, en este caso la posición inferior, pasiva, es decir, las/los participantes.

Es un cuidado sin límites temporales ni espaciales, abarca la totalidad de la existencia humana (líneas 97 y 98), porque a través de esa entrega se lograría el cuidado de sí misma(o), como se ve en la siguiente cita:

18

101: También me siento cuidada, porque yo estoy dando (10:5, Voluntaria, organización Manantial de vida, 18/03/2017).

El cuidado sentido pasa por el dar, pero que como la enunciante explicó en la cita 17, es darlo todo. En la medida que se da todo el cuidado retorna a sí misma(o). Esto presentaría una paradoja, ya que a partir de darlo todo y despojarse a sí mismo de todo, se lograría el autocuidado.

Se presentaría un interdiscurso religioso cristiano, en tanto el autosacrificio para el cuidado de sí implicaría para este discurso la salvación, que es una forma de cuidar el alma y por ende, de sí mismo, como queda dicho anteriormente con la cita del Libro de los Proverbios (Varios, 1960).

FAMILIARIZACIÓN DE LOS CUIDADOS: EL CUIDADO SACRIFICIAL MATERNAL

En la línea del *cuidado sacrificial caritativo* identifiqué el *cuidado sacrificial maternal*, que si bien no son exactamente lo mismo, ambos se fundan en el autosacrificio por el/la otro(a). Este tipo de cuidado se construye desde la posición enunciativa materna, principalmente por mujeres familiares

19

102: ((sobre el marido)) tengo que acordarle de sus:: pastillas, ponérselas en su... en

103: esta cuestión de los remedios, porque a él se le olvida. Entonces siempre depende

104: de mí, y cualquier cosa- porque ahora me dice “yo me voy acostar”, >él me avisa<,

105: como si yo fuera su mamá (12:40, Participante, organización Guardianes del cielo, 09/11/2016).

Discursivamente se construye al hombre, marido de la enunciante, como un sujeto dependiente, sin agencia, medicalizado y patologizado, incluso enfatizando las palabras vinculadas a ello (líneas 102 y 103). Se intensifica el discurso de dependencia unidireccional, comparando el cuidado desempeñado con el que realizan las madres (línea 105), enfatizando cuando el marido le informa de las acciones que va a realizar (línea 104). La posición maternal se ha construido social y tradicionalmente a partir del discurso patriarcal, que tomarían a las mujeres como objetos y receptáculos para la vida de un tercero, todo lo cual implicaría responder a las necesidades del/a otro(a) —aunque aquello signifique un desplazamiento de la satisfacción de las propias—, ser fuente de contención física y emocional, dar sin esperar ningún tipo de retribución —lo contrario de una relación recíproca—, encontrarse

siempre disponible, entre otras. La posición materna es naturalizada para las mujeres bajo categorías esencialistas que se traducen en el entendimiento del cuidado como una habilidad femenina innata y producto de la naturaleza.

La posición maternal conlleva la construcción del hombre en un lugar infantil y pasivo. Este infantilismo es reforzado en los discursos a partir de la designación de “abuelo” o “abuelito”, a la que se le atribuye el cumplimiento de un rol social familiar, —tal como analizamos en el capítulo anterior—, lo que trae como efecto la reproducción discursiva de la heteronormatividad como única forma de vivir la vejez. Cabe destacar que se habla de “abuelos” excluyendo lingüísticamente la posición femenina, por lo tanto, invisibilizando a las mujeres en el discurso

20

106: Mira, si la persona que yo tengo en mi casa depende de mí, <yo me hago
107: responsable>. Yo no lo voy a entregar al Estado ni a ningún lado, eso tenlo por
108: seguro, hasta cuando uno tenga las fuerzas de hacerlo, mientras que uno no se
109: enferme (...) Yo al abuelo no lo dejaría nunca, cueste lo que me cueste porque::: -
110: él dispondrá de su vida o dispongo yo de mi vida, o Dios (12:41, Participante, organización Guardianes del cielo, 09/11/2016).

Existe una explícita familiarización del cuidado, como responsabilidad moral, que puede notarse en la frase “yo no lo voy a entregar al Estado ni a ningún lado” (línea 107), pudiendo interpretarse que, aunque estuvieran las condiciones para esto, el deber moral de cuidar a una persona recae en la familia.

Se individualiza el cuidado en tanto familia con un aceleramiento en el habla cuando

la enunciante se declara responsable del cuidado (líneas 106 y 107). El límite de este se encuentra en la propia salud, lo que luego se cuestiona con la frase “cueste lo que cueste” y el autosacrificio reflejado en la disposición de dar la vida por el cuidado del otro, o de que Dios disponga de la suya (línea 110).

El uso de la frase “cueste lo que cueste”, a modo de reiteración imperativa, implica la imposibilidad de dejar de llevar a cabo lo

que se propone hacer, sin importar el costo, en este caso, el cuidado. En otras palabras, el cuidado estaría por sobre todas las cosas sin importar el costo que ello implique, ya que finalmente es la responsabilidad moral de la familia asumirlo. Por lo tanto, se construye a una cuidadora autosacrificada, aunque con matices discursivos religiosos (línea 110). Además, ella, pese a ser una persona mayor no se asume como abuela, sino como cuidadora de un abuelo (línea 109), que como analizamos en el capítulo anterior, sería una persona inactiva y enferma.

Por lo anterior, el discurso que prima es el heteropatriarcal, que atribuye el cuidado de las/los “abuelos” a la institución de la familia. En ese sentido, se les construye discursivamente como dependientes unidireccionalmente, y de responsabilidad moralmente familiar. Esto se potencia con

el discurso religioso que llena de sentido la responsabilidad del cuidado, emergiendo el principio de no abandonar al más necesitado, pero también el nulo cuestionamiento sobre las condiciones de cuidado, apelando discursivamente a la resignación por medio del propio abandono por parte de las cuidadoras y a que el cuidado puede ser proporcionado por otras instancias, siendo esto valorado negativamente, como un abandono (línea 109), lo que tiene como efecto la naturalización de las mujeres en el cuidado y la baja responsabilidad del Estado en cuestiones que deberían ser parte de su ámbito de actuar, como parte de la protección a los/las ciudadanos(as).

Este tipo de cuidado sacrificial maternal tiene que ver con posiciones sociales y no con el sexo de quien los brinda, pudiendo ser hombres quienes los ejerzan,

21

111: teníamos 5 ((hijo)) cuando ella se va, >en el fondo ella se fue po<, <se fue a
112: trabajar>, y quedo yo con los 5, la mayor tenía en aquella época 14 años, y de °ahí
113: hacia abajo°, ya po, °iba a la casa, se iba pa' la otra comuna°, así años, y por ahí
114: llega una sexta hija (...) la tuvo y a los 45 días me dice “me voy a trabajar”, °puta
115: yo dije y por qué po°, si la cabrita 45 días, y se fue(...) Yo estaba ahí po, en el día,
116: en la noche no, pero justo cuando yo iba a trabajar ellos estaban durmiendo y
117: llegaba a las 8 de la mañana, 8 y media de la mañana:::, así po, fue pasando,
118: pasaron los años... Y PARA QUE DESPUÉS EN CUALQUIER INSTANTE
119: VIENE Y ME DICE “me voy” (3), chuta dije yo “y ¿por qué te vai?”, “porque
120: estoy cansada” (4), en el fondo el cansado era yo po, porque yo estuve con los hijos
(21:9, Participante, organización Guardianes del cielo, 16/12/2016)

El enunciante relata cómo se hizo cargo del cuidado de sus seis hijos(as), porque la madre de ellos/ellas trabajaba, intencionando el relato como una situación negativa, no por el cuidado en sí, sino porque la mujer no estuvo presente, vale decir, no cumplió con

el rol que social y familiarmente se esperara de ella, quedando, de forma obligada, el cuidado en manos del hombre. Enfatiza que tenían 5 hijos, con el fin de mostrar que eran muchos a cargo, cuando ella comenzó a trabajar. El hecho de que la mujer trabajara

fuera de casa, el enunciante lo significa como un abandono (línea 111), en el que además coloca énfasis “ella se va” y dice de forma más enlentecida “en el fondo ella se fue po”, reafirmando la percepción de abandono de parte de la mujer hacia su familia. Cabe destacar el uso del “po” como una muletilla utilizada en Chile para acabar las afirmaciones, negaciones o palabras, operando para intensificar lo enunciado.

Luego, después de años, tienen una sexta hija, la cual es evocada en el relato para reforzar el abandono y la idea de mala madre, enfatizando que partió a trabajar a los 45 días de haberla parido, pero que él estuvo ahí (línea 115), dando cuenta de los sacrificios en tiempo para compatibilizar el trabajo con los cuidados (líneas 116 y 117). El punto crítico en el relato se refleja en el alza del volumen de voz cuando explica que la mujer concretiza su separación (líneas 118 y 119), pese a que el enunciante relata lo ocurrido como abandono desde un comienzo. El discurso muestra una fisura, ya que hace la diferenciación entre el “abandono” por trabajar y la separación de pareja. Asimismo, no da opción a que la mujer pueda estar cansada, ya que fue él quien se atribuye la crianza de los hijos. Con este relato se intenta persuadir a la audiencia en la valoración negativa de la mujer por el abandono que el enunciante significa en su experiencia.

Por lo anterior, se identifica el discurso heteropatriarcal, primeramente, en lo que se esperaría de la división sexual del trabajo (mujer cuidadora de sus hijos y padre proveedor), y secundariamente, como consecuencia de lo primero, la culpabilidad de la mujer por ser una mala madre al partir a trabajar y luego al separarse del marido. El enunciante se hace cargo del cuidado de sus hijas e hijos, lo que implica un cambio en la manera tradicional de concebir los cuidados, no obstante, se reproduce la misma lógica culpabilizadora de la mujer por no cumplir con el rol socialmente establecido. Esto es especialmente fino, ya que a simple vista podría pensarse que es parte de una nueva masculinidad y de una transformación social el que los hombres cuiden a sus hijos, como el entrevistado lo hizo, sin embargo, no estamos en presencia de una nueva masculinidad ni de una transformación ideológica, sino de la reproducción de la ideología patriarcal, ante el reproche constante del hombre a la mujer por lo que él significa como abandono de la familia.

PATRIARCADO Y DOMINACIÓN: CUIDADO INDIVIDUALISTA COLONIZADOR

Un tercer tipo de cuidado identificado, que se aleja de los dos primeros y que implican otras interdiscursividades, es el que he denominado cuidado individualista colonizador. Este implica un dominio violento hacia otra persona, una ocupación externa de la subjetividad, del cuerpo y de los tiempos de los/las otros(as).

Las relaciones de poder se encuentran vinculadas con la intersección de clase, género y edad, intensificando la desigualdad de uno u otro factor. En la cita 22 que prosigue, el ejercicio de poder se intersecta con el género desde la posición de voluntario en la organización Manantial de vida, lo que se traduce principalmente en la devaluación de las tareas de cuidado y de quien las realiza, en que la ideología patriarcal opera no sólo en los roles establecidos como mujer-cuidadora, hombre-proveedor, sino también en la valoración del trabajo de cuidado, devaluado junto a quien cuida y quienes son cuidadas(os),

- 121: Del cuidado de los abuelitos... yo te dije °que eso yo no°, es Luz la encargada,
 122: °del cuidado de los abuelitos°. El cuidado mío es cuando los traigo en vehículo,
 123: °y los voy a dejar, ese es mi cuidado°, que es más delicado que estar cuidando
 124: °acá°. (...) Para mí es proteger, °más que cuidar°, <de proteger al abuelo>.
 125: ↑Estar con él, encima↑, como tu papá te protegió cuando chico, <no es que te
 126: cuidó>, te protegió. <Iban a un paseo> y el papá encima tuyo. <Te ibas a meter
 127: al agua en el mar> °y tu papá a la siga° ((golpea la mesa)). Eso es proteger (2),
 128: querer. <Preocupación es otra cosa>. (...) Pero proteger es uno protege.
 129: Individual, <YO PROTEJO A MI MUJER Y MI HIJO> (3) °Eso es proteger,
 130: estar encima tuyo° (2:90, Voluntario, Organización Manantial de vida,
 13/01/2016).

El discurso se construye desde una posición masculina de superioridad, produciendo relaciones de poder basadas en el género y en la edad (líneas 124, 125, 126, 127 y 128). Así, la superioridad se fundamenta en ser hombre y autónomo, frente a ser mujer, hijo/a o adulto/a mayor, que implican posiciones inferiores a las que se debe proteger y controlar, como hombre colonizador, que además da el golpe de autoridad, literalmente golpeando la mesa (línea 127). En esta posición masculina se produce un rechazo por la práctica de cuidado, realizando una diferenciación entre cuidado y protección; el primero sería una tarea típicamente femenina, denigrante, y la segunda se correspondería con lo masculino, digna y de mayor valor (líneas 123 y 124).

El enunciante nos interpela en tanto personas más jóvenes para dar el ejemplo de protección patriarcal (líneas 125 y 126), asumiendo que todos tendrían la experiencia y el acuerdo en dicho rol. La protección la

ejercería el padre, la figura masculina, a lo que sigue el golpe en la mesa, como una señal de autoridad, vale decir el padre es el que protege y da la autoridad.

El cuidado se asocia a prácticas consideradas socialmente sucias, como la limpieza, la cercanía con fluidos, los desechos y olores corporales, que se tensiona con la construcción social hegemónica de los cuerpos bellos y saludables, para acercarse a aquellos significados respecto a la finitud de la vida, la muerte, y el desgaste del cuerpo humano.

La protección, pese a que habitualmente es entendida como una forma de cuidado, en el contexto del enunciado es dicha justamente para generar la diferenciación entre los conceptos. La protección se significa más cercana a lo masculino e implicaría, en algunos casos, fuerza física para el resguardo y la defensa. En el texto, la protección es asociada a la individualidad, el poder que ejerce una persona sobre otra en una posición

de desventaja e inferioridad. Para reforzar el discurso, se alza el volumen de la voz en la línea 129, y se enfatizan palabras como “yo”, “individual” y “proteger”, junto con ejemplificaciones y la generalización de cómo se comporta un padre con sus hijos y con su mujer, quienes se convierten en un objeto de pertenencia del hombre. Adicionalmente, se encontraría el control que se desprende de la analogía “estar encima tuyo” (línea 130), que refiere a estar corporalmente dominando al/a otro(a).

De este modo, la ideología patriarcal y liberal del individualismo y la propiedad privada (línea 129) se encuentran en la base del discurso. La primera está presente en una posición de superioridad masculina, que domina y coloniza todo aquello que escapa de dicha posición, incluidas las mujeres, construyéndose como objetos de protección individual desde la subordinación y dominación masculina. Se evidencia el entrecruce con la ideología liberal, enfatizando al individuo masculino como actor y principal agente de las relaciones sociales, controlándolas y dominándolas,

23

131: Yo los subo a la camioneta y les digo “este es otro día, no quiero problemas en

132: la casa <que lloré, que me pegaron, no>”, se subió a la camioneta y este es otro

133: día, otro mundo, aquí hay risas, alegrías, no llanto (2:66 Voluntario, organización Manantial de vida, 12/01/2016)

El control de la subjetividad de las personas mayores se lleva a cabo bajo la justificación de que asisten a un lugar donde solo hay alegrías, y que, por lo tanto, no hay cabida a los llantos y las tristezas, colocando el ejemplo extremo, para legitimar el argumento, del maltrato físico (línea 132). El enunciante contrapone dos situaciones extremas: el maltrato físico que sufrirían las/los participantes en sus hogares v/s las alegrías que vivirían en la organización, como un modo radical y binario de vivir la vejez, pero también como una muestra de la comprensión del cuidado a partir de dichas situaciones negativas y extremas. Ante una eventual violencia física se le impone externamente el control emocional, que finalmente deriva en una violencia de carácter psicológico (líneas 132 y 133).

Se le da voz a los/las participantes en el relato del enunciante, que desde su

autoridad como voluntario se ejerce el poder sobre estos respecto a lo que deben pensar y sentir cuando salen de sus casas hacia la organización. Vale decir, es una colonización subjetiva que enajena a los/las participantes de sus propias emociones y pensamientos, además de despojarles de la oportunidad de hablar sobre lo que ocurre en su vida cotidiana fuera de la organización.

Por lo anterior, a las/los participantes se les construye como sujetos carentes no solo de agencia, sino también de la capacidad y libertad de sentir y expresarlo libremente, siendo obligados a sentir alegría y expresarla corporalmente mediante la risa, colonizando también, de algún modo, sus cuerpos. Todo lo cual tiene como efecto la sumisión y la dependencia de los/las participantes, infantilizándolos y coartándoles la libertad de expresión, de pensamiento y de sentir, siendo un cuasi estado de dominación.

AYUDA MUTUA Y COLECTIVIZACIÓN: LOS CUIDADOS MUTUOS

Un cuarto tipo de cuidado son los cuidados mutuos, que se encontrarían estrechamente vinculados a la ayuda mutua y la interdependencia, tal como vimos al comienzo de este capítulo. De modo general, en estos cuidados existe una menor pasividad de las personas mayores, adquiriendo más responsabilidades en sus organizaciones y comunidades,

24

134: <porque es su casa>, nadie está diciendo “tiene que hacer esto”, pero ellos dicen

135: “no, yo quiero, yo quiero ser útil, yo quiero hacer algo”, entonces, es su casa,

136: entonces yo quiero que ellos se sientan en su casa, con una responsabilidad. Y

137: también hay otras personas que necesitan más atención, ellos ayudan, yo he visto

138: un hombre ayudar a una señora a caminar para afuera a sentarse, entonces ellos

139: están cuidando entre sí mismos (1:10, Ideólogo y religioso, organización Manantial de vida, 09/12/2015).

El ideólogo del proyecto explicita la búsqueda de autonomía como parte fundamental del centro, poniendo en juego la responsabilidad que tendrían las/los participantes en el bienestar de sí mismas(os) y de las/los otras(os). Se expresaría en las afirmaciones en las cuales el enunciante le da voz a las/los participantes, colocando especial énfasis con “no, yo quiero ser útil, yo quiero hacer algo” (línea 135). Es importante destacar que él es estadounidense y que parte del modo de expresarse responde a su manejo idiomático del castellano como un idioma adquirido y no nativo.

Implícitamente se alude a la ayuda y a los cuidados mutuos, aunque coloca el ejemplo del hombre que ayuda a una señora. En este sentido, la cita comienza con la analogía de la casa, expresada de forma más rápida que el resto del relato (línea 134). No utiliza el “como”, lo que haría explícita la

comparación; no obstante, al no ser la sede de la organización de ninguno de las/los participantes, la afirmación “porque es su casa” se convierte en una analogía. La justificación para ella es la responsabilidad que cada cual, autónomamente, asumiría en el cuidado y bienestar del espacio común y de los/las otros(as).

La posición enunciativa de quien es ideólogo y religioso construye el cuidado desde la interdependencia, tensionándose el discurso tradicional que asocia el cuidado a una relación asimétrica donde una posición se encarga por completo de la otra, esta dependiente y anulada. Así, el discurso se erige desde la co-construcción del cuidado, desde el ser tanto agente, como receptora de este. Además, se amplía el significado tradicional del cuidado, caracterizado como una preocupación y responsabilidad, principalmente, por la salud física de las/los

participantes. Se integran al discurso componentes que muchas veces no son considerados parte del “cuidado”, como la dimensión emocional, la realización de actividades significativas para las/los participantes y el mantenimiento e importancia de los espacios y tiempos comunes. De esta forma, ideológicamente se intenta recurrir a un pensamiento más feminista, aunque no explícitamente, pero sí apelando a valores como la ayuda mutua, la reciprocidad y a la igualdad entre hombres y mujeres en las tareas domésticas que implicaría la organización.

25

140: es como otra casa, donde hay otra familia que se, que comparte todo. Lo malo, lo

141: bueno, la risa, todo, todo, ahí entra un todo ahí. Entonces uno se siente bien, eh,

142: muchas tienen pena, ahí se comparte porque todas son bueno, <católicas y no

143: católicas, pero todas compartimos igual>, todas son una (12:27, Participante, organización Guardianes del cielo, 09/11/2016).

Se da importancia explícita a lo común (línea 140, 142 y 143). Más que bienes, se refieren a las experiencias, en que a diferencia de la cita 23 —de cuidado individualista colonizador— hay espacio para lo malo, para las penas y tristezas (línea 140). También se comparten las alegrías, pero sin ser una imposición ni del grupo, ni mucho menos de alguien en particular, incluso si no comparten la religión (líneas 142 y 143).

Implícitamente nos encontramos con la interdependencia, principalmente entre mujeres, ya que en toda la cita la enunciante habla en femenino, utilizando “muchas”, “todas”, “católicas”, “una” (líneas 142 y 143). Existe el cuidado mutuo femenino de compartir experiencias, positivas y negativas que nos llevan a pensar en una perspectiva más feminista, aunque esta no sea del todo explícita ni consciente.

Al igual que en la cita 24, se realiza una analogía con la casa, con la diferencia que en este enunciado sí aparece el adverbio “como”. La casa se asociaría a la familia, donde todo se comparte y se

constituye como un lugar de protección del mundo exterior, que a diferencia de la cita anteriormente mencionada, en la 25 la casa refiere a la afectividad, a la familia, a la protección (línea 140) —en la 24 era referida a las responsabilidades y la autonomía (línea 134)—. En este sentido, se utiliza la metáfora “todas son una”, para dar cuenta que la ayuda mutua llega a tal que las individualidades pasan a ser colectividades, son más que muchos “yo”, son un grupo, un colectivo de reciprocidades que se cuidan.

Derivado del significado implícito podríamos suponer que existe un interdiscurso feminista relacionado con una ideología feminista de la interdependencia, pero que las informantes no verbalizan como tal, vale decir, en ningún momento de las entrevistas ellas se declaran feministas ni tampoco expresan que sus actos respondan a una ideología de este tipo. Más bien todo esto lo expresan en forma de subsistencia para alejarse de los problemas que cada una tiene en sus casas y familias, como una vía de escape al patriarcado, pero sin verbalizarlo.

Por otra parte, desde la posición enunciativa de quienes participan en la organización Manantial de vida, y en concordancia con la cita 24, los discursos de ayuda y cuidados mutuos se encaminan hacia el trabajo por la autonomía

26

144: Yo andaba en silla de ruedas cuando me buscaron, y dije “¿cómo voy a andar en

145: silla de ruedas yo?”, dije, y tomé un bastón primero, comprado, y me puse a andar.

146: Dije “no, tengo que levantarme de acá con dos”, y, y, y aprendí ((llanto)) (5:30, Participante, organización Manantial de vida, 18/01/2016).

La participante explica como en la organización, por medio de los cuidados mutuos, pudo volver a caminar. El relato contiene una emocionalidad que se traduce en el llanto al terminar de relatar lo ocurrido (línea 146). Su participación significó un cuestionamiento personal por su situación haciéndose a pregunta retórica “¿cómo voy a andar en silla de ruedas yo?” (líneas 144 y 145), cuestionamiento que es central para el cambio. La ayuda mutua recibida de parte de sus pares —ya que recordemos que la organización Manantial de vida no está adecuada para brindar cuidados especiales— fue fundamental, no solo en términos físicos, de comenzar a caminar con bastón primero y luego sin él, sino también sociales, de cómo la ayuda y los cuidados que entre personas mayores pobres de un mismo contexto podrían otorgarse para su subsistencia y su mejora en la calidad de vida.

La enunciante se construye como una agente activa en su vida. Más allá de las dificultades físicas, la participación en la organización favoreció un cambio en la visión de sí misma, desde ser una persona pasiva ante su situación física a una activa en el intento de modificar sus condiciones corporales.

El análisis ha permitido visibilizar que

las posiciones femeninas producen más discursos orientados a la agencia y autonomía. En este sentido, podríamos suponer que la socialización de género a través de la vida se convierte en una aliada en la vejez a la hora de construir espacios de cuidados mutuos con vías a la autonomía. Esta última, junto con la dependencia, son aspectos interconectados del mismo proceso, y no necesariamente opuestos, como lo construye el discurso liberal capitalista, para el que la autonomía e independencia implican desvinculación con otros(as), en que lo positivamente valorado son las acciones individualistas más que las colaborativas. La autonomía, desde este punto de vista, es un estado altamente deseado y contrapuesto a la dependencia.

SÍNTESIS: DE LA HEGEMONÍA DE LOS CUIDADOS SACRIFICIALES Y COLONIZADORES, A CONSTRUCCIONES ALTERNATIVAS DE CUIDADOS MUTUOS

*Traigo lunas para su jardín
y ramitos de sonrisa en flor
también traigo dulce de amistad
pa' las penas y el dolor
Amor, dulce de amor
Amor, dulce de amor*

(Los Jaivas, Pregón para iluminarse, 1975)

En este capítulo, dimos respuesta al segundo objetivo específico de este estudio, a saber: “Identificar las construcciones en torno a los cuidados que realizan mujeres y hombres en sus experiencias comunitarias en la vejez”. Así, identifiqué 4 tipos de cuidados: sacrificial-maternal; sacrificial-caritativo; individualista colonizador; y, basados en la ayuda mutua (los que se esquematizan en la tabla 8).

Partiendo desde un punto de vista socio-histórico, analicé el momento de la construcción de la comunidad y del barrio de las personas que conformaban las organizaciones, hace más de medio siglo. Así, se apreciaron los cuidados basados en la ayuda mutua, los cuales son una construcción discursiva alternativa a los cuidados en la vejez. Se encuentra el discurso de la interdependencia y la autogestión, que se vuelve fundamental para la subsistencia de las/los entrevistadas(os) en la pobreza al momento de construir su barrio y su comunidad. De este modo, se desprenden valores como la reciprocidad y la colectividad, todos opuestos a los capitalistas y colonialistas.

Asimismo, la pobreza es reivindicada como una conciencia de clase para la subsistencia, siendo la base para la ayuda mutua y la interdependencia humana, alejándose del discurso hegemónico y clasista de ella, la cual suele asociar pobreza con suciedad. En los

relatos se establece un límite entre ambas. No obstante, se observó el modo en que los interdiscursos religiosos operaban muchas veces como la política de la despolitización.

Igualmente, desprendimos la importancia de la ayuda y los cuidados mutuos al momento de subsistir en la pobreza actualmente, en que el cuidado se daría en la inducción y advertencia sobre un contexto que podría llegar a ser peligroso, en particular, relativo al narcotráfico en el barrio donde se asientan las organizaciones estudiadas. Así, parte del cuidado mutuo es el compartir los códigos de subsistencia este contexto.

Los discursos alternativos y locales, como el de la pobreza y la ayuda mutua, se fortalecen entre sí, tensándose con aquellos reproducidos desde perspectivas de superioridad de clase e ideologías de carácter más individualistas. Sobre estas últimas, cabe señalar que el rechazo a la pobreza vieja posee una raigambre profundamente colonialista y clasista, la cual se reproduce cotidianamente, operando a nivel endogrupal. El discurso hegemónico de la pobreza —que la construye infravalorada, vinculada a la ignorancia, a la suciedad, y como motivo de vergüenza—, se reproduce dentro del mismo grupo social pobre. De modo que advertimos cómo las categorías de interpretación de la realidad de las clases dominantes se reproducen en la clase dominada, colonizando internamente

las unas a las otras, generando las relaciones de poder y las desigualdades macrosociales a un nivel microsociales y cotidiano.

A partir de lo anterior, examiné el cuidado sacrificial caritativo, el cual era construido desde la compasión y la piedad, como una forma de “limpiar” la pobreza. Este tipo de cuidado se presenta en todas las posiciones discursivas, pero con mayor fuerza en la de voluntarias(os) en la organización Manantial de vida. Acá, resaltan características como la servicialidad y la vocación, reflejando una noción del cuidado atravesada por componentes del discurso religioso, como las ideas de sacrificio y entrega absoluta.

En la misma línea, identifiqué el cuidado sacrificial maternal, que si bien, no son exactamente lo mismo, ambos se fundan en el autosacrificio por el/la otro(a). Este tipo de cuidado se construye desde la posición enunciativa materna, principalmente por mujeres familiares. La posición materna es naturalizada para las mujeres, bajo categorías esencialistas que se traducen en el entendimiento del cuidado como una habilidad femenina innata y producto de la naturaleza. En tal sentido, como responsabilidad moral, el cuidado de las/los “abuelos” es atribuido a la institución de la familia, primando el discurso heteropatriarcal. A esto se suma el discurso religioso, el cual dota de sentido la responsabilidad del cuidado, desde el principio de no abandonar al más necesitado, traduciéndose en resignación y sacrificio para las propias cuidadoras.

Luego, encontré el cuidado individualista colonizador, que se aleja de los dos previamente presentados y que implican otro tipo de interdiscursividades. Acá se aprecia un dominio violento hacia otra persona, una ocupación externa de la subjetividad, del cuerpo, de los tiempos de los/las otros(as). Este tipo de cuidado estuvo marcadamente presente en la posición de voluntario de la organización Manantial de vida, por medio de la devaluación de las tareas de cuidado y de quien las realiza, en que la ideología patriarcal opera no solo en los roles establecidos como mujer-cuidadora, hombre-proveedor, sino también en la valoración del trabajo de cuidado, devaluado junto a quien cuida y quienes son

cuidadas(os).

De este modo, en este tipo de cuidado la ideología patriarcal y liberal del individualismo se encuentran en la base del discurso. La primera, presente en la posición de superioridad masculina, que domina y coloniza todo lo que escape a dicha posición —incluidas las mujeres—; mientras la segunda, liberal, da protagonismo al individuo masculino, como actor y principal agente de las relaciones sociales, controlándolas y dominándolas.

Finalmente, cabe retomar los cuidados mutuos, los que se encuentran estrechamente vinculados a la ayuda mutua y la interdependencia, con que comenzamos esta síntesis. En esta línea pudiésemos encontrar ciertos interdiscursos feministas relacionados a la ideología feminista de la interdependencia, no obstante, no son discursos explícitamente declarados. En tanto, en ningún momento de las entrevistas las informantes se reconocen feministas ni tampoco expresan que sus actos respondan a una ideología de este tipo, más bien todo esto lo manifiestan en forma de subsistencia para alejarse de los problemas que cada una tiene en sus hogares y familias, como una vía de escape al patriarcado.

Por otra parte, desde la posición enunciativa de quienes participan en la organización Manantial de vida, los discursos de ayuda y cuidados mutuos se encaminan hacia el trabajo por la autonomía, poniendo de relieve la agencia más allá de las dificultades físicas. En este sentido, el análisis ha permitido visibilizar que las posiciones femeninas producen más discursos orientados a la agencia y autonomía. Por ende, podríamos suponer que la socialización de género a través de la vida se convierte en una aliada en la vejez a la hora de construir espacios de cuidados mutuos con vías a la autonomía. Esta última, junto con la dependencia, son aspectos interconectados del mismo proceso, y no necesariamente opuestos, como lo construye el discurso liberal capitalista, para el que la autonomía e independencia implican desvinculación con otros(as), en que lo positivamente valorado son las acciones individualistas más que las colaborativas.

CAPÍTULO VII

LA AUTOGESTIÓN EN LAS ORGANIZACIONES COMUNITARIAS Y LA RELACIÓN CON LAS REDES DE CUIDADO EN LA VEJEZ:

“...ELLOS IBAN A MANEJAR NUESTRA PLATA, ENTONCES NOSOTROS DIJIMOS QUE NO”



*No quiero tu autoridad
Solo quiero caminar con dignidad
Y conquistar mi libertad*

(Ana Tijoux, Mi verdad, 2014b)

Hasta el momento, en lo que respecta al capítulo V y VI, hemos analizado la construcción de la vejez desde diferentes posiciones discursivas e identificado los diferentes tipos de cuidados que se presentan en la vejez, considerando que esta se circunscribe a lugares y tiempos particulares.

En este capítulo, abordaré las organizaciones comunitarias autogestionadas de personas mayores, correspondiente al tercer objetivo específico:

Caracterizar los significados que los miembros de las organizaciones comunitarias construyen en torno a estas, a sus prácticas de autogestión y a las relaciones que las personas mayores establecen con otras redes de cuidados.

El capítulo se estructura comenzando por la significación que las/los participantes construyen de las organizaciones, para luego dar paso a las actividades cotidianas que realizan y la diferencia en los liderazgos que se presentan en ambas organizaciones. Esto nos lleva a la autogestión de las organizaciones, que en la organización Guardianes del cielo, particularmente, aparece como un aspecto muy resguardado por las mujeres que participan y la dirigen. En este sentido, existen prácticas de resistencia frente a los mandatos del Estado, recurriendo a estrategias de supervivencia en condiciones no hegemónicas que permiten la mantención y crecimiento de la organización. Otro

aspecto considerado de la autogestión son sus formas de financiamiento y los discursos que están detrás de esta forma de gestión. Paralelamente, abordamos la relación de las organizaciones con el barrio y con las familias de las/los participantes, además de la tensión discursiva que se produce en torno a las redes formales de cuidado que existen en la vejez, principalmente públicas. Finalmente, el capítulo termina con una síntesis de los tópicos abordados anteriormente.

Para mayor claridad y organización de lo que exponemos a continuación, presentamos una tabla comparativa de las organizaciones con las que trabajamos (Ver tabla 10).

Tabla 10: Comparación de organizaciones

	Manantial de Vida	Guardianes del cielo
Valoraciones de las organizaciones	Vinculado a la actividad	Vinculado a la colectividad
	Cuidados mutuos	Cuidados mutuos
Actividad en la vejez	Infantilización	Adultización
Significación de la autogestión	Necesidad de formalización en la percepción de organización privada.	Se percibe como organización comunitaria autogestionada.
Toma de decisiones y liderazgo	Aspira a una horizontalidad en la toma de decisiones	Toma de decisiones establecidamente más horizontal
	Liderazgo masculino individualizado	Liderazgo femenino colectivo
Financiación	Donaciones	Fondos concursables estatales
	Actividades relacionadas con comida (elaboración y venta de galletas artesanales)	Actividades relacionadas con comida (elaboración y venta de platos de comida)
	Aporte voluntario	Aporte voluntario
Relaciones con la esfera pública	Vinculada con la iglesia y escuelas pertenecientes a ésta	Vinculada a la iglesia, al Estado y al municipio
	Efecto de sumisión de las/los participantes	Efecto de actos de resistencia de las participantes
Relaciones barriales	Labor vecinal de cuidado	Vínculos con el barrio por medio de diversas actividades comunitarias
	Percepción de riesgo y desprotección en el barrio	Vínculos con los vecinos mediante el ofrecimiento de comida

	Manantial de Vida	Guardianes del cielo
Relaciones con las familias	Construcción de abandono de las familias a las personas mayores	Parte integral de la biografía de las/los participantes. Familiarización del cuidado
	Culpabilización de las familias y baja responsabilidad del Estado en los cuidados	Baja responsabilidad del Estado en los cuidados
Redes de cuidado	Redes públicas como posible carga para la organización	Significado positivo de las redes públicas
	Tensiones experienciales en las redes sanitarias de cuidado	Tensiones experienciales en las redes sanitarias de cuidado

Fuente: Elaboración propia

Partimos de la base que la religión católica es el soporte para los/las miembros de las organizaciones, aunque estas tengan diferencias en sus prácticas y significaciones. En ambas la valoración es positiva, aunque con énfasis en aspectos diferentes, pero dando como resultado los cuidados mutuos. Asimismo, la actividad en la vejez es concebida de maneras opuestas: en una es a partir de la infantilización, mientras que en la otra es la adultización. Otra diferencia importante es cómo se conciben las organizaciones a sí mismas y a su autogestión. Para una existe la necesidad de formalización, en tanto se ven como “privados” dentro del binarismo público/privado, no considerando su actividad como comunitaria, teniendo liderazgos individualizados en figuras masculinas, mientras que para la otra su autogestión es defendida y resistida en situaciones que la amenacen, considerándose una organización comunitaria liderada por mujeres.

Respecto a la financiación, las modalidades son similares, con la diferencia que Manantial de Vida recibe donaciones, a modo de caridad —recordemos que esta organización se encuentra bajo el alero de la Iglesia Católica—, mientras que Guardianes del cielo tiene una larga experiencia concursando a fondos estatales para diferentes fines, por ejemplo, armar la sede física de encuentro, viajes, etc. Un punto relevante en la diferencia de las organizaciones se encuentra en las relaciones con la esfera pública, que si lo asociamos a los liderazgos en Manantial de vida serían los hombres quienes son el puente con dicha esfera, pero que tiene como consecuencia que las/los participantes no encuentren más que la sumisión de manera de agradecimiento por lo brindado —bajo un modelo caritativo, como ya lo hemos dicho—, en tanto en

Guardianes del cielo, las mujeres son la que establece estos puentes que van más allá de la iglesia, lo que muchas veces las ha llevado a tener actos de resistencia frente al ejercicio de poder de algunas instituciones.

En la tabla 10, también podemos ver que pese a que todos(as) los/las miembros de las organizaciones pertenecen al mismo sector, las relaciones barriales son diferentes. En Manantial de vida encontramos un rol autopercebido de cuidado, partiendo de la base que el cuidado de las personas mayores afecta no solo a las familias, sino también a los/las vecinos. No obstante, esta organización como tal no es de cuidados especiales, sino que responde a la idea de interdependencia y cuidados mutuos. De igual forma existe la percepción de riesgo que apunta a la peligrosidad con que se construye el sector, específicamente a la delincuencia. La misma lógica sigue la organización cuando se trata de las relaciones con los/las familiares de las/los participantes, a los/las que suele atribuírseles la responsabilidad de un eventual abandono de las personas mayores. Por su parte, Guardianes del cielo se encuentra más incluida en el barrio —recordemos que es una organización más antigua— y participa de las diferentes actividades que se hacen en este. Asimismo, las participantes significan a las familias como parte biográfica central de sus vidas, a partir de los cuidados que prácticamente todas ellas realizan.

Finalmente, en ambas organizaciones existen tensiones respecto a las redes de cuidado, principalmente en lo que refiere a la sanidad hospitalaria, ya que el consultorio suele atender a las personas mayores de forma preferente, mas esto no se ve reflejado en otras instituciones, ya sea por la burocracia en la atención o por la calidad de esta.

LO COMUNITARIO, LO ESTATAL Y LO PRIVADO: ÁMBITOS EN TENSIÓN

*Miren como nos hablan de libertad
Cuando de ella nos privan en realidad
Miren como pregonan tranquilidad
Cuando nos atormenta la autoridad*

(Violeta Parra, Qué dirá el Santo Padre, 1964)

SIGNIFICACIÓN DE LAS ORGANIZACIONES: DE COLECTIVIZACIÓN Y ACTIVIDAD

Aunque ambas organizaciones se encuentran en el mismo sector, son comunitarias y autogestionadas, tienen características y prácticas sociales bastante diferentes. Ambas nacen bajo el alero de la Iglesia Católica, pero una de ellas se separa de esta hace unos años, pese a que muchas de sus participantes practican dicha religión.

Para ambas organizaciones estudiadas, el significado que las/los participantes construyen sobre estas es positivo, como se refleja en la siguiente cita⁴⁰:

27

147: <me olvido de mi casa>, me olvido que tengo::: familia, <o sea, para mi existe

148: solamente> porque uno se ríe, conversa y comparte (...) porque uno en la casa es

149: como un ogro, y allá es como la ovejita ((risas)), ¡porque se siente diferente! (12:23, Participante, Organización Guardianes del cielo, 09/11/2016).

Lo comunitario contrasta con la familiarización (líneas 147 y 148). Aquello colectivo que se construye en la organización comunitaria queda fuera del espacio familiar, pero se conforma en un lugar de confianza y cuidado. En este sentido, la enunciante acelera el habla para afirmar que olvida su

casa y luego lo aclara, explicando que olvida a su familia. La afirmación es una forma de habla para expresar la desconexión con la rutina y la vida cotidiana que llevan en casa, que podríamos suponer problemática por la analogía “uno en la casa es como un ogro” (línea 149).

⁴⁰ Se recuerda al/la lector(a) que las normas de transcripción se encuentran en la Tabla 2 del capítulo IV.

Utiliza la comparación del ogro como figura humanoide de mal aspecto y carácter. Lo hace para resaltar que en su casa las relaciones familiares no son positivas, y contrasta esto con la “ovejita” (línea 149), que sería un animal dócil, que vive con “otras ovejas”, vale decir en rebaño —en contraste con el ogro, que más bien sería un ente solitario—. En esta comparación se refleja la individualidad versus la colectivización que implicaría lo comunitario, explicitando que, incluso, el sentir es diferente (línea 149).

Se destaca que en la base del relato esté implícita la relevancia de la colectividad frente a la familia. No es que esta no tenga relevancia, sino que el discurso se desmarca de la tradicional familiarización heteropatriarcal que suele representarse en Chile como base ideológica de la sociedad, dando paso a que los cuidados exclusivos del espacio doméstico vayan hacia la

colectividad, en una suerte de ampliación de dicho espacio.

En la colectividad se juegan los cuidados mutuos —de los que hablamos en el capítulo anterior—, que en esta cita pasan por compartir, reírse y conversar (línea 148). Podría desprenderse implícitamente una ideología feminista de la interdependencia, una perspectiva alternativa de lo colectivo y comunitario —frente a los discursos hegemónicos del individualismo y el capital—, lo que generaría un tipo de relaciones humanas altamente satisfactorias, contrarias a lo que ocurriría en otros espacios de la vida social.

Por otra parte, los límites de la organización Guardianes del cielo son bastante claros, sobre quienes pueden y no pueden participar de sus actividades, incluso del rezo con que comienzan todas sus sesiones:

28

150: A eso de las 15.35 comenzó la reunión. La señora Luisa me dijo: “empecemos,
151: para que después podamos rezar y comenzar la sesión de hoy”, a lo que yo
152: respondí: “Pero, si quiere, recen ahora, yo no tengo ningún problema”, pero recibí
153: una negativa: “No, comienza tú y después nosotras rezamos”. Luego Luisa se
154: dirigió a las participantes: “VAMOS A EMPEZAR. ELLA ES CONSTANZA, la
155: señora del Pato, nieto de la señora Esperanza, que está haciendo su doctorado en
156: BARCELONA. Ella quiere conversar con nosotras sobre nuestra organización
157: comunitaria”. Me llamó la atención que no quisieran rezar conmigo presente o
158: hacerme parte del rezo, ya que yo operaba bajo el supuesto que dios nos veía a
159: todos(as) por igual, por lo que la oración debía ser algo incluyente y no excluyente
(Notas de campo, Organización Guardianes del cielo, 10/11/2016).

Pese a lo sentido en el momento de la presentación y al escribir la nota de campo, la exclusión en el rezo la interpreto como un cuidado de una práctica relevante para la organización, que da cuenta de los límites de

esta, de quienes pueden y no participar de sus rituales y de su agencia como colectivo. No obstante, también me interpela respecto a mis propias concepciones en torno a la vejez femenina, pese a tener conciencia y

haberme posicionado en torno a esta. Tal vez mis expectativas hacia ellas correspondían a una visión más tradicional de la vejez femenina, en que las mujeres mayores son asociadas a la afectividad y a la sumisión por otros(as), lo que se confrontó con el actuar de ellas mismas, quebrando el estereotipo.

Por otra parte, como investigadora se me coloca en una posición bastante particular. Primeramente, se me presenta por mi nombre, pero luego se me hace la filiación de ser “señora del Pato” (línea 155), que tiene tres efectos: el primero, generar cercanía y familiaridad a las participantes a partir de mi relación marital con el “Pato”, que usan de manera afectiva para referirse a una persona conocida del barrio, que lo vieron crecer y que además es nieto de una participante de la organización (línea 155). El segundo efecto es la filiación en sí. El dato de ser doctoranda o investigadora (línea 155 y 156) es secundario a ser la “señora de”, vale decir, mi presentación se encontraba sujeta a mi marido. No obstante, en la misma presentación se hace énfasis y aumenta el volumen de voz para nombrar

la ciudad en que realizo mis estudios, Barcelona (línea 156), a modo de dar mayor legitimación a mi quehacer, en tanto ciudad europea, significándolo implícitamente con mayor valoración social, apelando con o sin intención, a un discurso colonialista. El tercero, tiene relación con la edad. Si yo soy la señora del nieto de la señora Esperanza, es porque yo también podría ser nieta de ella o de cualquiera de las participantes que estaban ahí—lo que se reafirma con algunas afirmaciones descritas en el capítulo II, como “es como mi nieta”—colocándome en una posición—o al menos así interpreté—infantil, inferior a la de ellas, sintiendo el ejercicio de poder sobre mí.

El significado de la organización para las/los participantes de Manantial de vida es positiva, pero varía—en relación con la Guardianes del cielo—en la característica distintiva según la que realizan la valoración. Los discursos predominantes en esta organización son aquellos vinculados a la actividad, asociada a un cambio en el modo de pensar,

29

160: he cambiado mucho porque he tenido más actividad, se me ha abierto más la cabeza

161: que la tenía cuadra, ahora la tengo redonda ((risas)) (7:15, Participante, organización Manantial de vida, 13/01/2016).

El enunciante explicita la importancia de la actividad para su cambio personal, utilizando una paradoja para explicarlo. Dicha paradoja se relaciona con que la forma esperada de la cabeza sería circular, acorde al cuerpo humano, por lo que referir a una cabeza “cuadrá” no sería lógico ni esperable, pero que el enunciante utiliza, enfatizando la palabra, para expresar la carencia de flexibilidad, de movimiento y cambio que tenía antes de su participación en la organización (línea 161). En el enunciado, se relaciona la cabeza redonda con la apertura

de mente, en que la forma circular alude a la fluidez y movimiento, visibilizándose de manera implícita una significación del pasado desde la inactividad, contrastando con la actualidad, significada desde la actividad.

Se construye a una persona con posibilidad de transformación en su propia vida, pasando de la pasividad con la que se construye desde la posición de voluntarias(os) la vejez—en el capítulo V—a la agencia desde los/las propios(as) participantes. Se produce y reproduce el discurso de una vejez que debe

ser vivida de manera activa, a la vez que se cuestionan los discursos que apelan al declive, ya que también es posible pensarla como un período de la vida en que son posibles los cambios, en que las personas tienen también alternativas de cambio tanto personal como de contribución social.

30

162: Conversa:::mos, nos reí:::mos... :)tallas de doble sentido ((risas)):), <somos

163: personas adultas con criterio formado> ↑así que no, lo pasamos bien↑, y nos reímos

164: harto, eso es lo principal (16:3, Participante, organización Guardianes del cielo, 21/11/2016).

La participante señala las actividades que realizan en la organización, las cuales son cotidianas, como conversar y reír. Explicita las “tallas en doble sentido” para dar a entender que una de las razones por las que se ríen son las bromas de carácter sexual que se realizan entre ellas/ellos, rompiendo con la idea de la asexualidad en la vejez. Asimismo, esta afirmación es expresada entre risas, lo que da cuenta de una complicidad respecto al tópico, que se da en la misma organización, en que la sexualidad no sería un tema tabú (línea 162).

A partir de las “tallas de doble sentido” y las risas que la afirmación causa en la enunciante, se desprende su adultización —a diferencia de la infantilización—, incluso por el aumento de la velocidad en que la enunciante afirma “somos personas adultas con criterio formado” (líneas 162 y 163). En el discurso que construyen sobre sí mismas y sobre sus pares, desde la pobreza

y desde su participación en la organización comunitaria, no hay exclusiones, dando la posibilidad a la creación de discursos diferentes de la vejez, discursos sobre su sexualidad, como personas adultas, no como niños, ni como ancianos carentes de voluntad ni consentimiento.

La adultización también se refleja en las formas de autogestión y liderazgo de las organizaciones. En la organización Guardianes del cielo la toma de decisiones es más horizontal que en la Manantial de vida, pero existe, de igual forma, una directiva que asume responsabilidades formales ante la municipalidad —el ayuntamiento— y el Servicio Nacional del Adulto Mayor —SENAMA—. Mientras que en la organización Manantial de vida se trabaja —o al menos así se declara— por construir relaciones más horizontales en que todos y todas tengan una opinión válida.

LIDERAZGO Y AUTOGESTIÓN: DE LO MASCULINO A LO FEMENINO, DE LO INDIVIDUAL A LO COLECTIVO.

En términos de género, los liderazgos son marcadores de las relaciones que se establecen al interior de las organizaciones. Por ejemplo, en Manantial de vida, aunque se compone principalmente de mujeres, en los relatos suele reconocerse el liderazgo en las figuras masculinas,

31

165: Paulo, que está segundo a bordo. Después del Hermano, está Paulo, él es clave acá,
166: porque él soluciona todo y cubre todo (8:23, Voluntaria, organización Manantial de vida, 16/03/2016).

Utilizando la metáfora “segundo a bordo” la enunciante alude a la imagen de una embarcación cuya tripulación posee una estructura jerárquica: el primero sería el Capitán y “el segundo a bordo”, la segunda autoridad, refiriendo explícitamente al voluntario hombre —Paulo— como “clave”, enfatizando dicha atribución (línea 165), lo que conlleva una invisibilización al trabajo realizado por las voluntarias en la construcción argumental. De este modo, se aprecian ciertas valoraciones diferenciadas de las actividades que se realizan en la organización: aquellas de carácter doméstico, como cocinar o cuidar, se invisibilizan en el relato; mientras aquellas relacionadas con la provisión, como las vinculadas al control y gestión del dinero o el transporte —realizadas por el voluntario— se vuelven prioritarias.

Por su parte, y de manera implícita en el relato, se referencia al Hermano como el primero a bordo, construyéndose como la figura nuclear para el sostenimiento de la organización (líneas 165 y 166). De esta manera, se visibiliza la ideología patriarcal al reconocer en las dos figuras masculinas el liderazgo y rol esencial para la organización, quienes además se encargan de mantener la relación del centro con el espacio público, que sumado a lo anterior, reproduce la superioridad masculina frente a lo femenino.

Pese a este reconocimiento individual de liderazgo, desde el ideólogo del proyecto se construye un discurso más alejado del individualismo, relevando lo colectivo como un aspecto central en la gestión de la organización,

32

167: yo siempre estoy enfatizando que este no es mi proyecto. Cuando estamos hablando
168: del centro otras personas dicen “el proyecto del centro del hermano Rodger”. Me,
169: me molesta porque estamos trabajando con un equipo (1:37, Ideólogo y religioso, organización Manantial de vida, 09/12/2015).

El relato comienza enfatizando la palabra “siempre” y la frase “no es mi proyecto”, para transmitir que se trata de una explicación que se realiza de manera habitual, intensificando la frecuencia del acto. De igual modo, el enunciante explícitamente refiere a la sensación de molestia asociada a dicha explicación (línea 169).

Se aprecia una tensión entre posiciones derivada de la construcción discursiva entre un exogrupo —“otras personas”—, compuesta por sujetos externos al proyecto que frecuentemente atribuirían al ideólogo el liderazgo del mismo (línea 168); y un endogrupo, construido implícitamente en el relato, que aludiría a los miembros que forman parte del centro y conforman un

“equipo” de trabajo. De esta forma, hacia el final del enunciado, se releva e involucra al resto en el relato, tensándose con las construcciones más individualistas respecto al funcionamiento del centro, incluyéndose el enunciante en dicho equipo. No obstante, el discurso de la colectividad opera de manera alternativa, tensándose con el discurso individualista construido desde la organización.

Por su lado, en Guardianes del cielo, los liderazgos son femeninos y son ellas quienes se relacionan con el mundo público, con el que habitualmente deben asociarse. Saben cómo hacerlo, y tienen agencia para decidir sobre lo que quieren y no quieren para ellas,

33

170: La iglesia quería meterse mucho en las cosas de nosotros, entonces el padre quería
171: que::: (3) <que nosotros no manejáramos plata> (2) quería que esa plata se la
172: pasáramos a ellos, <y ellos iban a manejar nuestra plata> (6) <Entonces nosotros
173: dijimos que no po> (5) la plata era de nosotros, <nosotros veíamos cómo
174: gastábamos la plata, no íbamos a andar a cada rato detrás de ellos> porque nosotros
175: hacemos once, tomamos once en el grupo, y::: no íbamos a andar diciéndoles
176: “pásennos plata pa’l pan, pásennos plata para esto, pásennos plata pa’ esto otro” es
177: incómodo pa’ ellos y pa’ nosotros. (14:12, Directiva, organización Guardianes del cielo, 15/11/2016).

La enunciante relata el conflicto de control que tuvieron cuando la sede física de su organización era parte de la parroquia. La cita comienza de forma genérica, colocando a la iglesia como la institución de intromisión (línea 170). Luego esto se particulariza en el “padre”, para explicar el problema exacto, en el que hace una pausa para luego aumentar la velocidad del habla (líneas 170 y 171). Coloca el problema en el plano de la voluntad, ya que el padre no quería (línea 171) que las mujeres de la organización gestionaran su dinero, para gestionarlo “ellos”, lo que da

a entender que se refiere nuevamente a la iglesia (líneas 172, 173, 174, 175, 176 y 177).

Por otro lado, la enunciante hace alusión a la “once”, que es una costumbre tradicional chilena de tomar té, café o leche, habitualmente con pan, jamón, mantequilla o queso en la tarde, entre 17.00 y 18.00 horas aproximadamente. Algo parecido a la hora del té inglés o la merienda española. Lo significativo de “tomar once” es la sociabilidad que en ella se produce, que se ve reflejada en la importancia de “once” en la construcción del grupo y de sus relaciones

de colectividad, ya que es en este espacio donde comparten y se produce gran parte de la ayuda mutua.

La agencia de las mujeres se refleja en su absoluta y explícita negativa en transferir el control de sus finanzas a la iglesia —que por cierto es manejada por hombres—, negativa que es enfatizada en la cita (línea 173). Su autogestión no fue transada, ni mucho menos su autonomía con relación a los gastos que ellas realizaban o dejaban de realizar. Desde la iglesia se intenta controlar a las mujeres de la organización, haciendo uso de ejercicio del poder por tener la sede en el mismo lugar y por la posición social de autoridad que esta ejerce en la sociedad. No obstante, estas mujeres se resisten y no ceden su autonomía ni su autogobierno, quedando fuera del estereotipo de mujer pobre y vieja, sin poder y sometida. Asimismo, me parece relevante destacar que su resistencia no es ante cualquier institución, sino ante una iglesia colonizadora y patriarcal.

34

178: Si entra alguien por ejemplo, es decisión del club, de la asamblea si acepta:: más

179: jóvenes, como socios cooperadores, pero ellos no tienen derecho a paseo, <nada

180: de eso> , pero si yo por enfermedad o por lo que sea no puedo, mi puesto se lo

181: pueden ceder a ellos (...) pero esa persona tiene que pagar todos sus derechos de

182: paseo (...) >pero sin conocimiento del SENAMA, porque si SENAMA< sabe que

183: nosotros llevamos una persona más joven, nos castiga (13:24, Directiva, Organización Guardianes del cielo, 14/11/2016)

La enunciante explica que SENAMA, que es el organismo estatal que entrega fondos para viajes y paseos a través de concursos, coloca las directrices de quienes pueden y no pueden participar en estos, enfatizando que si dicho organismo sabe que participa una persona más joven, las castiga. Pese a la normativa de SENAMA, la entrevistada retorna a la autogestión y autogobierno de la organización, ya que son ellas quienes en asamblea deciden si aceptan o no a gente más joven.

Existen actos de resistencia ante el ejercicio de control del Estado, tales como aceptar personas jóvenes, pero también manejar estratégicamente la información que se le entrega a los organismos públicos, para

poder seguir siendo financiadas, pero a la vez mantener su autogestión —similar a lo que ocurre en la cita 33—. En este sentido, el discurso de base que se encuentra es el del envejecimiento activo, que es el hegemónico que (re)produce SENAMA y del que la organización se hace parte, pero de forma paralela se crea un discurso propio sobre sí mismas y su organización, que por cierto tiene que ver con la actividad, pero más, con sus formas de mantener su autonomía, mediante actos de resistencia y del manejo del sistema en condiciones no hegemónicas ni de privilegio. Estos saberes son los que han ido construyendo a lo largo de los años, como parte de las estrategias de subsistencia de clase y de género en el que se

han encontrado durante su vida.

Estos actos de resistencia y saberes no hegemónicos son fundamentales para desestigmatizar la pobreza, y más aún a las mujeres viejas y pobres como víctimas y sumisas de sus condiciones sociales. Esto no quiere decir que el sistema socioeconómico chileno no flagele a estas mujeres, sino que en ellas existen conocimientos, saberes y prácticas invisibilizadas que resultan esenciales para su subsistencia, y que podrían ser modelos femeninos de vejez para las mujeres más jóvenes que vamos hacia allá.

Por otro lado, las formas de financiación en ambas organizaciones son similares, con la diferencia que en Guardianes del cielo se postulan a fondos concursables estatales para viajes, mientras que en Manantial de vida reciben donaciones de diferentes lugares, como colegios. No obstante, en ambas existen actividades relacionadas con la comida para reunir fondos —en la organización Manantial de vida es la realización y posterior venta de galletas y en Guardianes del cielo es la realización de ollas comunes para vender comida a la gente del barrio—, además de un aporte voluntario que realizan las/los participantes para solventar los gastos cotidianos de la organización. En ambas organizaciones hay un monto explicitado, pero la idea es que cada una/uno pueda aportar con lo que pueda, en un acto de ayuda mutua hacia quienes tienen menos. No obstante, la ayuda mutua tiene dificultades en ser entendida de forma recíproca, en tanto existe un interdiscurso mercantil e individualista muy fuerte en la comprensión de los propios procesos comunitarios y organizacionales, como se visibiliza a continuación,

35

184: aportar 10 mil pesos⁴¹ que doy todos los meses y espero que el resto haga lo mismo,

185: porque no pueden estar viviendo gratis. Deben ayudar en algo, no es llegar y decir,

186: aquí voy a *bolsear* (7:42, Participante, organización Manantial de vida, 13/01/2016).

Dicho interdiscurso se aprecia, por un lado, en el léxico y expresiones mercantiles utilizados en la cita, como por ejemplo “no pueden estar viviendo gratis” (línea 185), o la expresión “no es llegar y decir, aquí voy a *bolsear*” (líneas 185 y 186), en que *bolsear* es un modismo chileno que se utiliza para expresar el abuso o aprovechamiento de otros(as) para pedir cosas o dinero. De este modo, el participante se posiciona como consumidor y ubica al resto en el mismo lugar.

Se construye una normatividad respecto al

aporte monetario hacia el proyecto, pese a que dicho aporte es de carácter voluntario. En este sentido, desde la posición de participante hombre, esto se convierte en una norma que viene dada por el énfasis en la palabra “deben” (línea 185), así como las imposiciones “espero que el resto haga lo mismo” o “no pueden estar viviendo gratis”, reflejan cómo la vida solo puede pensarse al interior del mercado, lo que se configura como aceptable y esperable socialmente.

⁴¹ Equivalente a 13 euros (al día 25 de noviembre del 2018).

AYUDA MUTUA Y MERCANTILISMO, ASPECTOS EN TENSIÓN.

La gratuidad, en términos generales, es un tema relevante en Chile: para algunos/as es privilegio de flojos/as, una obligación que se impone al Estado y no un derecho exigible, de tal manera que el solo hecho de sospechar su uso provoca una reacción negativa, dada la ideología mandante respecto a la mercantilización de la vida. Es común escuchar que los detractores de la gratuidad en educación y salud acudan a la expresión “los comunistas quieren todo gratis”, a partir de cualquier lucha por conseguir esos derechos básicos. En este contexto, pagar es demostración de esfuerzo y al serlo, de mérito.

Estos discursos contrastan con la ayuda barrial en las organizaciones,

36

187: Y vecinos que les avisamos, que nos dicen “¡cuando hagan almuerzo, avísennos!”,

188: y se van a almorzar para allá. Su comidita, su vasito de vino el que quiera tomarse

189: un vasito de vino. El que quiere bebida, la bebida. (16:22, Participante, organización Guardianes del cielo, 21/11/2016).

La cita da cuenta de la implicación que tiene la organización con el barrio. Los/las vecinos(as) conocen parte de las actividades de la organización, y entre ellas los almuerzos comunitarios, que las mujeres venden para hacerse de fondos. La comida se constituye en el centro del vínculo entre la organización y los vecinos. En este sentido, la comida y el

vino —o en su defecto una bebida que sería un refresco gaseoso— reúne a las personas a la vez que ayudan mutuamente, fuera del modelo de caridad y dentro de uno de solidaridad de clase y barrial.

Esta articulación con la comunidad coloca de relieve la importancia de los vecinos y el aporte de las organizaciones al entorno,

37

190: También los vecinos tienen una presión menor porque con los vecinos pasa que se

191: tienen que involucrar porque si el abuelo está mal igual tienen que estar pendientes,

192: ahora saben que ese abuelo se fue y que va a estar bien, baja la presión también a

193: los vecinos. Entonces afecta de buena manera al entorno (8:30, Voluntaria, organización Manantial de vida, 16/03/2016).

Esta cita, pese a corresponder a la organización Manantial de vida, va en la misma línea que la cita 36, de algún modo se complementan en la comprensión de la relación de las organizaciones con el barrio. En la cita 37 la enunciante refiere a los/las vecinos(as) como actores sociales involucrados en el cuidado de las personas mayores (líneas 190 y 191), referenciados como “abuelos”, que como ya hemos visto, les atribuye el cumplimiento de un rol social de procreación familiar, propio del discurso heteronormativo que se corresponde con la ideología patriarcal. El cuidado de las personas mayores se asocia al involucramiento de los vecinos, a quienes se les asigna un deber moral por medio de la conjugación del verbo “tener” (líneas 190 y 191) y su énfasis al verbalizarlo. Se visibiliza la relación de ayuda mutua entre la organización y los/las vecinos(as), en tanto el rol de la primera se traduciría en una menor “presión” para los/las segundos(as).

38

194: como todavía esto no se agranda, no se hace fundación, el riesgo es mío, en estos

195: momentos nosotros no estamos organizados, no tenemos personalidad jurídica.

196: Estoy arriesgando yo mi parte por los abuelitos, porque no tengo un seguro, no

197: tengo nada (2:52, Voluntario 2, organización Manantial de vida, 12/01/2016).

Convertirse en fundación es referido como un proceso de “agrandarse” (línea 194), lo que contrastaría con la construcción de la organización autogestionada desde la pequeñez, que para el enunciante significaría no estar organizados (línea 195). Esto tiene por efecto la invisibilización y deslegitimación de la organización gestionada por la propia comunidad, lo que sería resuelto si se transformara en una “fundación”, entidad que, discursivamente, implicaría una disminución de dicho riesgo, al contraponerse y constituirse desde la formalidad que otorgaría la “personalidad jurídica”, operando un interdiscurso legal que otorga la existencia y visibilidad a la

Pese al conocimiento de las organizaciones en el barrio y de las buenas relaciones que en general existen, se producen tensiones que dicen relación con la autogestión, principalmente por dos motivos: la desprotección de los/las voluntarios(as) ante un accidente o delito del que pudieran ser víctimas, y por la relación que establece, particularmente la organización Manantial de vida, con las familias de las/los participantes.

Respecto a los conflictos que se refieren a la autogestión, parten del riesgo y la invisibilidad de su forma de organizarse, de tal manera que la idea de conformarse como una fundación surge como respuesta a dicho conflicto, en tanto implica una imagen de formalidad que permitiría a la comunidad confiar en ella, al tener una organización más grande que la comunitaria, tal como se aprecia a continuación,

organización (línea 195).

De este modo, se refleja una construcción problemática en que contrasta, por una parte, la inexistencia de la organización por su carencia de “formalidad”, y por otra, su existencia en tanto se conforma jurídicamente. En dicha construcción se referencia al “nosotros” (línea 195) como quienes comparten lo problemático, mientras en el relato posteriormente se referencia en primera persona singular, por medio del pronombre “yo” (línea 196), en relación con el riesgo asumido exclusivamente por el enunciante en favor de los otros —“los abuelitos”—, figurándose así, desde la

valentía. Siguiendo esta idea, el discurso es principalmente individualista en el sentido de que solo refiere a su seguridad y al riesgo de su trabajo, a partir de “estoy arriesgando yo mi parte” (línea 196), enfatizado en el relato, omitiendo que este es parte de un proyecto más grande.

39

198: con la Municipalidad no queremos trabajar. La Municipalidad nos mandaría

199: cualquier cantidad... Esto no po, esto es privado, dentro de nuestro grupo (...) En

200: que no tenemos convenio::: con municipios, con::: esto no es estatal (...) Yo le

201: llamo privado porque no tenemos apoyo del Estado, pero una vez que ya salga el

202: proyecto, que esto va ser... vamos a poder postular a diferentes beneficios del

203: Estado (2:72, Voluntario, organización Manantial de vida, 12/01/2016)

En concordancia con la cita 38, en esta se presenta un binarismo común en Chile: lo estatal y lo privado. No existiendo más alternativas —como lo comunitario—, pese a que es el ámbito en que se han venido desarrollando desde su inicio. Supone la preferencia por lo privado, y lo estatal quedaría relegado para la solicitud de beneficios.

Esta disyunción entre lo público y lo privado, lo estatal y el mercado, hace de este un discurso hegemónico que invisibiliza otras posibilidades de concebir las relaciones sociales. La invisibilidad de lo comunitario y la preferencia de lo privado —que se relaciona con la cita 38 con el proyecto de volverse fundación— dan cuenta de cómo la ideología capitalista y mercantil opera en Chile. Pudiendo tener convenios con la municipalidad, no los tienen, pero sí pretender obtener beneficios en tanto fundación privada (líneas 198, 202 y 203). Se devalúa la organización comunitaria y la autogestión que ellos/ellas mismos(as) han realizado en la invisibilización de esta.

Podríamos suponer que esta devaluación de la organización comunitaria y la preferencia y alta visibilización por lo privado (línea 199) es un legado tanto del colonialismo y el camino propio de Chile hacia el capitalismo, y del trabajo ideológico —con todas las aristas que supone— que realizó la dictadura en desarticular los movimientos y las organizaciones comunitarias en beneficio del individualismo y el mercantilismo.

Respecto a la segunda tensión referente a la relación que se establece con las familias de las/los participantes, específicamente en la organización Manantial de vida, se deriva de la asociación de estas hacia las personas mayores,

204: <qué saco con llevarlos antes de las 5 si no hay nadie>, van a estar botados (...)

205: si los hubiera ido a dejar después de almuerzo, a las 2, no hubiera habido nadie,

206: eso es lo que duele. <El día de la fiesta que se le hizo hubo un problema inmenso>,

207: vinieron aquí a buscar a los abuelos (2) dos hijos de diferentes abuelos “es que

208: estábamos asustados”, ↓ “preocúpate cuando los voy a dejar y no hay nadie

209: esperándolos” ↓ (2:53, Voluntario, organización Manantial de vida 13/01/2016).

La cita refiere al supuesto abandono que sufrirían las personas mayores por parte de sus familias. Para explicar esto, el enunciante enfatiza y con un habla más rápida afirma “qué saco con llevarlos antes de las 5 si no hay nadie” (línea 204), que en principio solo refiere a la ausencia de personas en el hogar, sin una razón explícita, pero luego continua con “van a estar botados” (línea 204), lo que tiene una implicancia distinta en el relato, ya que término “botados” refiere a una cosificación de las personas, ya que no se encontrarían solas en sus casas sino botados —como un desperdicio— por sus familias, lo que supone un abandono.

Por una parte se construye a las/los participantes desde la debilidad, el desamparo y el abandono, como una forma negligente de maltrato, y por otra el voluntario se posiciona discursivamente en una superioridad moral frente a las familias, específicamente de los hijos(as) de las/los participantes, mostrando una prepotencia hacia ellos/ellas en la frase “preocúpate cuando los voy a dejar y no hay nadie esperándolos”, la que además la dice con un tono de voz más grave, ante la declaración de susto de los/las hijos(as) porque sus padres aún no llegaban a casa. En este sentido, el enunciante deslegitima el sentir de la familia con la frase anteriormente descrita.

El enunciante explica que el hecho de que no haya nadie en las casas —aunque no da motivos del por qué, por ejemplo, que en el horario utilizado para llevarlos/as las personas de las familias suelen trabajar— le “duele” (línea 206). En este dolor y sufrimiento por el otro, cuyas condiciones de vida son atribuidas como negativas, desprendiéndose el maltrato por negligencia, se relaciona con el dolor, por la compasión y la piedad cristiana. No es un dolor por la inequidad social, ya que está la iglesia que los protege y ampara en nombre de la caridad.

Como consecuencia se culpabiliza a las familias por el supuesto abandono que sufrirían las personas mayores, familiarizando el cuidado sin cuestionar el papel del Estado en la problemática. Además, se despoja a las personas mayores de sus responsabilidades vitales reproduciendo la discriminación mediante la condescendencia y la superioridad moral de proteger al/la más débil.

No obstante, pese al no considerar discursivamente al Estado como un actor relevante en la organización de los cuidados desde la posición de voluntario, sí se nota su ausencia desde la posición de familiar de participante de la organización Manantial de vida,

41

210: no hay nada, eso te lo aseguro, te aseguro que no hay nada. Y lo que hay, son todos

211: muy caros, entonces tú tienes que <tener la pensión y más de la pensión para poder

212: pagar para que te acepten un viejo, además que hay que esperar a que se muera uno

213: para que haya cupo pa otro> >El Estado no tiene nada<, °por lo menos hasta donde

214: yo sé° (9:13, Familiar, organización Manantial de vida, 01/02/2016)

La cita comienza con la certeza de la enunciante de que no existe una organización similar a la organización Manantial de vida, pero de carácter estatal. Lo enfatiza y reitera (línea 210). No obstante, al final de la cita da pie a la duda “por lo menos hasta donde yo sé”, que lo plantea en un tono de voz más bajo.

Nuevamente nos vemos frente a la dicotomía público —privado en la cual lo primero es lo ausente, y lo privado, representado como el mercado, presente pero inaccesible económicamente (líneas 210 y 211). El habla más rápida, el énfasis en la explicación sobre la pensión y la utilización del término “viejo” (líneas 211 y 212), hacen que dentro de este contexto se interprete la afirmación con molestia ante el escenario social, ya que luego continúa la afirmación con una frase que describe la violencia de la situación vivida “además hay que esperar a que se muera uno para que haya cupo pa otro” (líneas 212 y 213). La situación social es violenta, tanto económicamente como en términos de oportunidades, ya que aunque hubiese dinero para pagar por una residencia, habría que esperar la muerte de algún(a) residente para que entrara la

persona que se encontraría en “lista de espera”. Posteriormente, con una velocidad más lenta vuelve a recalcar que el Estado no cuenta con espacios como la organización Manantial de vida.

Encontramos el discurso del mercado que marca fuertemente la inequidad social. Las pensiones son bajas y no alcanzan a cubrir lo que sería un lugar privado de cuidado de personas mayores, en un contexto de un Estado carente en sus funciones. Es importante destacar que la enunciante da pie para la duda al final del relato, lo que tendría como implicancia que, aunque existieran programas de cuidado al cual acogerse, dicha información no llega a la población afectada, no solo por una ausencia de comunicación del Estado con los/las ciudadanos(as), sino refuerza la idea de un Estado poco involucrado en las problemáticas que afectan a la población, en este caso de personas mayores.

No obstante lo anterior, respecto a las redes que se establecen con el consultorio, la municipalidad y otros centros públicos, en general la valoración es buena,

215: todo gracias a los centros públicos <la verdad> (...) nosotros jamás pagamos un

216: peso. Nunca, nunca, >vi fonoaudióloga, kinesióloga, terapeuta<, nunca, nunca yo

217: te mentiría si yo pagué alguna vez algo, nunca me pidieron una toalla nova, un

218: confort, nada, nunca (17:3, Participante, organización Guardianes del cielo, 01/12/2016)

La participante refiere a la rehabilitación de su esposo quien sufrió un accidente vascular encefálico y fue atendido en el único centro de rehabilitación público del país para personas con discapacidad.

A diferencia de la cita 39, en esta se prioriza y se exaltan los centros públicos de salud, fisurando el discurso tan frecuente en Chile sobre que lo público es de mala calidad y que lo mejor siempre se da en lo privado, vale decir, acudiendo al mercado. La enunciante enfatiza que nunca pagó por ningún servicio médico ni insumo requerido en la rehabilitación (líneas 215, 216 y 217), dando el ejemplo de la toalla nova —que en Chile es una marca de papel absorbente— y del papel confort —que es una marca de papel higiénico—. Con estos ejemplos, la participante busca dar detalle y veracidad a su relato, volverlo concreto, más allá de decir que no pagó nada. Así se construye un discurso que destaca lo público y estatal como un sector legítimo, válido y que brinda un buen servicio, contrario al de la mercantilización y privatización tan común en el contexto chileno. En este sentido, el discurso sobre lo público se erige como alternativo a la hegemonía del discurso del mercado y la privatización. No obstante, el mercado aparece en el relato de manera indirecta como se ve a continuación,

219: el doctor dijo “sabe, que tiene que salir a caminar”, ¿sabe lo que hacía yo?, me iba

220: al Mall ahí en la plaza Egaña, o iba al Líder y recorríamos el Líder ente:::ro, al

221: So:::dimac, y volvíamos caminando. (17:1, Participante, organización Guardianes del cielo, 01/12/2016)

Esta cita complementa la anterior —42—. Ante la recomendación médica de caminar del marido, la enunciante lo hace, pero yendo a lugares mercantiles y de consumo, como el centro comercial (línea 220) y los hipermercados (líneas 220 y 221). La extensión en la palabra entero y Sodimac (líneas 219 y 229), da a entender que eran grandes distancias las caminadas, lo que estaría bien para la rehabilitación. Asimismo, la enunciante me realiza —como entrevistadora— una pregunta retórica (línea 219), para explicar una solución que, por la forma de explicar, ella considera ingeniosa y buena alternativa (líneas 220 y 221).

Se coloca de manifiesto otra arista de la privatización y la mercantilización: el uso del espacio público. No es casual que exista en Chile una cadena de malls —centros comerciales de grandes dimensiones— que tengan como nombre “Mall Plaza”, haciendo alusión a un parque, a una plaza de uso público, pero mientras se consume, ya que es un centro comercial. En estos espacios la enunciante se movía para la rehabilitación de su marido. Al ser espacios tan extensos servían para caminar, pero dentro de la mercantilización y el consumismo. También podríamos cuestionarnos qué tan preparada está la ciudad de Santiago para el desplazamiento de las personas mayores y personas con movilidad reducida, que para poder caminar deben acudir a hipermercados y centros comerciales.

Ahora bien, la valoración de lo público es positiva, pero en el discurso también se generan fisuras y tensiones, como las observadas en una conversación cotidiana con una participante de Guardianes del cielo,

44

222: Mientras esperaba en la sede a la persona que iba a entrevistar, se me acercó la

223: Señora Esperanza para comentarme lo cansada que estaba “hoy me levanté a las 5

224: de la mañana para estar a las 7 en el hospital para alcanzar a tomar un número para

225: Manuel ((el marido)), porque como estuvieron en huelga no sé cuánto tiempo,

226: perdimos todas las horas y ahora hay que volver a tomarlas. Llegué a las 7 pero no

227: alcancé número, me dijeron que fuera el próximo martes y lo volviera a intentar, y

228: yo ya no doy más, me duele la espalda, estoy cansada y más encima preocupada

229: por la salud de Manuel. No me dieron hora, aunque fuera un adulto mayor. PERO

230: ¿QUÉ VOY HACER PO? Si no tengo plata pa’ ir a una clínica privada, así tenemos

231: que vémosla los pobres” (Notas de campo, Organización Guardianes del cielo, 01/12/2016).

La nota 44 complejiza la cita 42, en cuanto al servicio de salud pública. La señora Esperanza me enfatiza a mí, como su interlocutora, lo temprano que se levantó para alcanzar un turno en el hospital (líneas 223 y 224), pero que aun así no lo consiguió. Expone la razón de la demora en las atenciones: la “huelga”, de la que no realiza ningún tipo de valoración, salvo, “no sé cuánto tiempo”, que da a entender que fue un período extenso (línea 225), todo lo cual la ubica como la razón por la cual se encuentra en dicha situación. En la línea 227 la enunciante expresa que tampoco hay seguridad en que le den un número la próxima vez que vaya, por lo que la incertidumbre y el cansancio del cuidado aumenta (líneas 228 y 229).

Las líneas 229, 230 y 231, dan cuenta de una resignación relacionada con la pobreza y la edad, lo que se refleja en la frase “aunque fuera un adulto mayor” y en la pregunta retórica, con un volumen de voz más alto “¿QUÉ VOY HACER PO?”, más la afirmación explícita “así tenemos que vérnosla los pobres”, dando cuenta que no existe libertad de elección, que tanto promete el discurso neoliberal, que las opciones son reducidas, mostrando la falacia de la ideología capitalista.

SÍNTESIS: LA AUTOGESTIÓN DE LAS ORGANIZACIONES COMUNITARIAS, Y SU VINCULACIÓN CON LAS DIFERENTES REDES DE CUIDADO EN LA VEJEZ.

La revolución, ¿dónde quedó?

Si cada día transas más con el capitalismo

Tus amores se te van, la plata vuela

Y queda todo triste, triste

(Alex Anwandter, ¿Qué será de ti mañana? 2016)

En este capítulo di respuesta al tercer objetivo específico de la investigación: “Caracterizar los significados que los miembros de las organizaciones comunitarias construyen en torno a estas, a sus prácticas de autogestión y a las relaciones que las personas mayores establecen con otras redes de cuidados”.

Inicialmente, abordé la significación que las/los participantes construyen de las organizaciones estudiadas, la que solía ser positiva. En particular, para la organización Guardianes del cielo, en la base de estas construcciones reside implícitamente la relevancia de la colectividad—representada por la organización comunitaria, siendo un espacio de confianza, risas y cuidado—, en

contraste al espacio familiar, relacionado con lo doméstico, en que se darían relaciones no del todo positivas.

En el caso de la organización Manantial de vida, se apreció que el significado otorgado por las/los participantes también fue positivo, pero la valoración se sustentaba predominantemente en aquellos discursos vinculados a la actividad, relevándolo como un cambio en el modo de pensar, en oposición a la inactividad que existía previo a su participación en la organización. Así, el discurso de la actividad en la vejez permea a la organización y sus miembros, siendo socialmente valorado.

Respecto a las actividades cotidianas

realizadas en las organizaciones, puntualmente, en el caso de Guardianes del cielo, destaca la alusión a bromas de carácter sexual entre mujeres, que serían cotidianas en sus relaciones, lo que rompe con la idea de la asexualidad en la vejez. Es así como se desprende la adultización entre las participantes y sobre sí mismas, permitiendo la posibilidad de creación de diferentes discursos.

La adultización también se refleja en las formas de autogestión y liderazgo de las organizaciones. En Guardianes del cielo la toma de decisiones es más horizontal que en Manantial de vida, y en términos de género, los liderazgos son marcadores de las relaciones que se establecen al interior de las organizaciones. En el caso de la organización Manantial de vida, si bien se compone principalmente de mujeres, en los relatos suele reconocerse el liderazgo en las figuras masculinas. La construcción de estos relatos implica ciertas valoraciones diferenciadas de las actividades realizadas en la organización: aquellas de carácter doméstico, como cocinar o cuidar, eran invisibilizadas; mientras aquellas relativas a la provisión, como el control del dinero o el transporte —realizadas por el voluntario— eran exaltadas. De esta manera, se visibiliza la ideología patriarcal al reconocer en las figuras masculinas el liderazgo y rol esencial para la organización, quienes además se encargan de mantener la relación del centro con el espacio público.

En la organización Guardianes del cielo, los liderazgos son femeninos y son ellas quienes se relacionan con el mundo público, como la Iglesia y el Estado, con el que habitualmente deben vincularse. Saben cómo hacerlo y tienen agencia para decidir sobre lo que quieren y no para ellas, lo que remite a una conformación histórica. Las mujeres resisten y no ceden su autonomía ni su autogobierno, quedando fuera del estereotipo de mujer pobre y vieja, sin poder y sometida. Asimismo, observamos que el discurso del envejecimiento activo es reapropiado por la organización, produciendo un discurso propio relativo a la actividad, pero principalmente, a los modos de mantener su autonomía por parte de las participantes, mediante actos de resistencia

y del manejo del sistema en condiciones no hegemónicas ni de privilegio. Estos saberes son los que han ido construyendo a lo largo de los años, como parte de las estrategias de subsistencia de clase y de género en el que se han encontrado durante su vida.

Por su parte, debemos referir a las formas de financiación en ambas organizaciones, si bien son similares, poseen sutiles diferencias. En la organización Guardianes del cielo se postulan a fondos concursables estatales para viajes, mientras que en la organización Manantial de vida reciben donaciones de diferentes lugares. No obstante, en ambas existen actividades relacionadas con la comida para reunir fondos, además de un aporte voluntario que realizan las/los participantes para solventar sus gastos.

Sobre este último punto, cabe señalar que la idea es que cada uno aporte lo que pueda, en un acto de ayuda mutua hacia quienes tienen menores recursos. No obstante, esta práctica no es fácilmente asimilada por los miembros de Manantial de vida, presentándose un marcado interdiscurso mercantil e individualista en la comprensión de los propios procesos comunitarios y organizacionales. Es así como encontramos discursos que posicionaban a los/las participantes de manera análoga a la de un/a consumidor(a), en una lógica clientelar que cuestionaría e invalidaría el acceso a ciertos beneficios por parte de quienes dieran menos dinero del esperado. Por ende, se construye una normatividad respecto al aporte monetario hacia el proyecto, pese a que dicho aporte es de carácter voluntario.

Por otra parte, los discursos presentados contrastan con la implicación de las organizaciones en los barrios, donde se da cuenta que los/las vecinos(as) conocen las actividades de las organizaciones y participan con ellas desde la ayuda mutua, alejándose de un modelo de caridad y construyendo retóricas de un modelo de solidaridad de clase y barrial. En este sentido, los/las vecinos(as) aparecen como actores sociales involucrados en el cuidado, a quienes, incluso, se les atribuye un deber moral de cuidado de las personas mayores. Mientras que las organizaciones se traducen en una menor presión para los vecinos.

Sin embargo, a partir del modelo de autogestión de las organizaciones, también emergen tensiones con el barrio. Por una parte, en la organización Manantial de vida existe una valoración de la formalidad por sobre una organización autogestionada desde la comunidad, invisibilizando el componente comunitario, se distancian de lo público y se da una alta preferencia a un entendimiento privado de la organización, lo que responde a un binarismo común en el contexto chileno entre lo estatal y lo privado.

Por otro lado, respecto a las redes que las organizaciones y sus miembros establecen con otros centros públicos, como el consultorio o la municipalidad, se observa que en general la valoración es buena. Desde los relatos se apreciaron construcciones que destacaron lo público y estatal como un sector legítimo, así, el discurso de lo público se erige como alternativo a la hegemonía del discurso del mercado y la privatización. No obstante, en el discurso también se generan fisuras y tensiones sobre esta valoración, especialmente respecto a las redes públicas de cuidado en que se conjuga una resignación a la condición de pobreza, a la edad y el cansancio del cuidado, el cual no estaría siendo atendido desde el servicio de salud estatal de manera satisfactoria. Así, se visibiliza la noción de que no existiría libertad de elección en el acceso a la salud cuando se es pobre, lo que rompe con la promesa neoliberal, reflejando la falacia de la ideología capitalista.

CAPÍTULO VIII

ELEMENTOS PARA UNA

CONCLUSIÓN:

“DE TAL ORGANIZACIÓN, TALES CUIDADOS EN LA VEJEZ”



*La vi meter el hombro
Sin bajar la cabeza
Y colocar sudores
Con nombres y con fechas*

(Meredes Sosa, Cuanto trabajo, 1975)

A través de los resultados presentados en los capítulos V, VI y VII hemos identificado y analizado los discursos construidos en torno a la vejez y sus cuidados, todos ellos interrelacionados, para responder al objetivo general de esta investigación: “Conocer y comprender la vejez y sus cuidados, que construyen mujeres y hombres que participan en organizaciones comunitarias autogestionadas de personas mayores pobres, en la ciudad de Santiago de Chile”.

El presente capítulo entrega algunos elementos que ayudan a delinear una conclusión, a la vez que busca responder al cuarto objetivo específico:

Relacionar los tipos de vejez y cuidados con las características de las organizaciones comunitarias estudiadas.

Para esto me valdré de lo ya analizado, adicionando algunas observaciones, citas y nuevos recursos. Como el fin es relacionar ambas organizaciones, he realizado una tabla discursiva comparativa (Ver tabla 11), a la que luego le sigue la definición de los diferentes discursos. Posteriormente, se presenta una jerarquización de estos que posibilitan evidenciar las articulaciones que surgen entre ellas. Finalmente, presento las presunciones a las que atribuyo las diferencias organizacionales.

La Tabla 11 establece una comparación entre las dos organizaciones estudiadas, Manantial de vida y Guardianes del cielo, estructurada según la distinción de los tres niveles discursivos considerados por Norman Fairclough (1995, 2008) —detallados en el capítulo IV—. El primer nivel es el textual, que refiere a las significaciones explícitas e implícitas reconocidas en cada una de las organizaciones. Como algunas de estas se encuentran relacionadas, dicha relación se encuentra esquematizada por flechas. Por ejemplo, significar a las personas mayores como vulnerables lleva a pensarlas en soledad, como acontece en el contexto de la organización Manantial de vida, que es asociado al abandono, o lo que sucede en Guardianes del cielo, en que los sufrimientos personales son resignificados a la luz de la actividad colectiva de la organización.

El segundo nivel corresponde al de la práctica discursiva, que media entre el texto y la práctica sociocultural, por lo que atiende al análisis del discursivo al interior de las relaciones de dominación y poder, distinguiéndose los discursos hegemónicos⁴² y los alternativos⁴³ de cada organización. Estos discursos se presentan en un orden jerárquico, en términos de reproducción: desde el más al menos fuerte, lo que se estableció mediante el análisis e interpretación de los significados y estrategias discursivas utilizadas. Así, por ejemplo,

⁴² Un discurso hegemónico sería aquel dominante por sobre otros, considerándose verdadero y legítimo.

⁴³ Los discursos alternativos serían aquellos que se producen de forma local, a modo de resistencia o contrarrespuesta a los hegemónicos.

en ambas organizaciones el discurso hegemónico con más fuerza era el heteropatriarcal —y luego, según cada una, la fuerza de estos variaba—, así como también el discurso alternativo de ayuda mutua se construía en Manantial de Vida y en Guardianes del Cielo.

Por último, el tercer nivel distinguido corresponde al de práctica social, a saber, las ideologías que se encuentran en la base de los discursos identificados, en que aparecen cuestiones relacionadas con el poder, las que distinguimos según correspondía a ideologías asociadas al género, a la clase o a la edad. Estas tres están presentes en ambas organizaciones, aunque con distinta fuerza y visibilidad. Así, en Manantial de vida la ideología más solapada fue la del edadismo, pero se encuentra presente por medio las relaciones patriarcales y capitalistas, de las que se potencia. Por su parte, en Guardianes del cielo la ideología liberal capitalista no es tan visible, pero se encuentra presente en tanto se inserta en el contexto macrosocial que responde a esta ideología, la que además se filtra en el edadismo más visible en la organización.

Tabla 11: Comparación discursiva entre organizaciones

		Manantial de vida	Guardianes del cielo
Nivel Discursivo	Estrategia	Significados y efectos sociales	
Textual	Significado explícito	Vulnerabilidad ↓ Soledad ↓ Abandono	Actividad colectiva ↑ ↓ Alegoría ↑ Problemáticas y sufrimientos personales
	Significado implícito	↓ Infantilización ↓ Pasividad Suciedad y descuido	Adultización ↓ Agencia ↓ Resistencia al control externo
Práctica discursiva	Discursos hegemónicos	Heteropatriarcal Religioso Liberal capitalista Biomédico Edadista	Heteropatriarcal Biomédico Religioso Edadista Liberal capitalista
	Discursos alternativos	Ayuda mutua	Ayuda mutua
Práctica social	Relaciones de poder	Ideología patriarcal ↑ ↓	Ideología patriarcal ↓
	Relaciones de poder	↓ Ideología liberal capitalista ↓	Ideología de edadismo ↑
	Relaciones de poder	Ideología de edadismo	Ideología liberal capitalista

Fuente: Elaboración Propia

Para clarificar a lo que nos referimos con los diferentes discursos identificados en la Tabla 11, a continuación explicamos cómo los estoy entendiendo:

- Discurso heteropatriarcal, basado en relaciones entre hombres y mujeres, en que los primeros son los encargados de proveer los recursos monetarios a la familia, y las segundas las responsables del cuidado de los/las hijos(as). Supone una posición de privilegio y dominación de la posición masculina sobre la femenina.
- Discurso religioso cristiano, se construye a partir de las características de piedad y bondad, las que serían el motor de la acción humana, sin cuestionamientos. Además de la creencia explícita en dios como creador y a quien debe dirigirse toda acción humana, directa o indirectamente.
- Discurso liberal capitalista, en que las principales características identificadas refieren a la sobrevaloración de la autonomía individual y a la separación del ámbito público del privado (este como doméstico o familiar), en que al primero se le otorga un alto valor, mientras que al segundo se lo devalúa. Asimismo, y en conjunto con lo anterior, se le brinda un alto valor al mercado en desmedro de otras formas de relación social.
- Discurso biomédico, el que se basa principalmente en el funcionamiento biológico de las personas, estableciendo supuestos médicos para construir criterios normativos.
- Discurso edadista, el cual supone un valor hegemónico a la juventud, sobre todo en las mujeres, en que envejecer significaría la pérdida de su feminidad y su valor. No obstante, el discurso edadista también puede generar relaciones de poder manifestadas en el control desde las personas mayores hacia las más jóvenes, especialmente en la lógica familiarista del cuidado.
- Discurso de ayuda mutua, que desde los postulados del autor anarquista Piotr Kropotkin (1906), sería el factor principal de la evolución humana y un pilar fundamental en las comunidades pobres. En el contexto de esta investigación implica colectividad en los cuidados y valorización de los vínculos barriales comunitarios.

TENSIONES Y RELACIONES ENTRE DISCURSOS EN TORNO A LOS CUIDADOS Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA VEJEZ EN LAS DIFERENTES ORGANIZACIONES COMUNITARIAS ESTUDIADAS

Seguirá esta historia

Seguirá este orden

Porque dios así lo quiso

Porque dios también es hombre

(Los Prisioneros, Corazones rojos, 1990)

Las diferentes producciones discursivas, si bien bastante homogéneas entre algunas posiciones enunciativas —como voluntarios de la organización Manantial de vida o participantes de la organización Guardianes del cielo—, entran en tensión entre discursos hegemónicos y alternativos. Los primeros, se interrelacionan fortaleciéndose entre sí, en tanto los segundos son producidos como resistencia a estos.

DISCURSO HETEROPATRIARCAL Y CUIDADOS SACRIFICIALES.

El principal discurso hegemónico que encontramos fue el heteropatriarcal, que dicta las pautas normativas de comportamiento para cada miembro de la familia, particularmente para las mujeres, quienes incuestionablemente deben asumir el cuidado de otros/as, produciéndose su naturalización, generalmente asociado al rol materno. A este tipo de cuidado lo llamamos Cuidado sacrificial maternal. No obstante, por sobre lo materno, la característica sacrificial es un aspecto también ligado a lo femenino, e igualmente lo encontramos en el Cuidado sacrificial caritativo. Por lo tanto, se espera el autosacrificio de la posición femenina por el cuidado de otros(as), que resulta funcional a la jerarquía de género, ya que como pudimos apreciar, la posición masculina se encuentra infantilizada y construida desde la pasividad, generalmente por medio del uso de la referenciación de “abuelito”, como manera exclusiva de referir a los hombres viejos. Si bien, en términos de género esto último ocurre predominantemente en Guardianes del Cielo, en la organización Manantial de vida es una denominación común de las/los voluntarias(os) para relacionarse con las/los participantes, respondiendo en ambas a una ideología edadista. Esto que sucede las trasciende, siendo discursos e ideologías socioculturales que se consumen y reproducen entre sus diferentes miembros, tal como se aprecia en la siguiente cita:

45

232: Mis hijas ahora no se podrían hacer cargo de mí como yo lo hice con mi mamá,
233: porque tienen un mundo de correr, es buenísimo que la mujer se prepare, y que
234: salga y que trabaje, hoy día es imposible que la mujer no se prepare, porque el
235: matrimonio no dura, porque la separación es tan lógica (...) es una tontera, yo lo
236: planteo así como tonto, pero pasa yo veo mucha falta de pasión y deriva finalmente
237: en que los abuelos quedan a la deriva (8:6, Voluntaria, Organización Manantial de vida, 16/03/2016).

Este discurso se refuerza por el discurso liberal capitalista, que produce la división público/privado —líneas 232 y 234—, donde el primero es altamente valorado y por tradición, de dominio masculino; y el segundo, infravalorado y de dominio femenino. Desde ahí se alude a un cambio social donde las mujeres comienzan a habitar el espacio público que valora la racionalidad y la productividad —línea 234—.

A través de la hipérbole “tienen un mundo de correr” se intensifican las exigencias que impone este discurso, asociadas a la productividad y a la conciliación que deben realizar las mujeres entre el espacio público y el privado, en que deben cuidar a otros(as) de forma tradicional, pero al mismo tiempo, deben desarrollarse personalmente para hacer frente a las demandas y exigencias del mundo moderno. En este sentido, y en relación con la construcción social de la vejez, las explicaciones ante la crisis de cuidado recaen principalmente en la imposibilidad de mantener el modelo tradicional de familia nuclear y de la reproducción de los espacios asignados a mujeres y hombres —líneas 232 y 233—.

El hecho que las mujeres trabajen remuneradamente es comprendido como una alternativa forzada ante el argumento

en torno a la crisis de la institucionalidad matrimonial, que llevaría a las mujeres a salir del espacio privado hacia lo público. Así, se tensiona un matrimonio clásico con el matrimonio actual, recurriendo a una falacia lingüística al señalar que “la separación es tan lógica”, para dar a entender que las personas se casan para luego divorciarse, cimentando esta construcción discursiva con la estrategia de ridiculización de dicho fenómeno —líneas 235 y 236—.

Por último, el discurso heteropatriarcal se interrelaciona con las lógicas del discurso religioso, en que la posición femenina explícitamente abandona el espacio privado, como su lugar por defecto, y, en consecuencia, abandona el rol de cuidado de las/los participantes; de este modo, las mujeres de la familia son entendidas como las responsables del abandono y soledad vivenciada durante la vejez de las personas mayores. Este abandono se construye discursivamente a partir de una intensificación, no es solamente que vivan en soledad, sino que, a través de la alegoría “quedan a la deriva”, se asocia exacerbadamente a un potencial peligro de abandono (líneas 236 y 237).

CONSTRUCCIÓN DE CLASE, VEJEZ Y ABANDONO.

La construcción de la vejez desde el abandono se intersectó con la construcción de clase, evidenciada en el ejercicio del poder entre voluntarias(os) y participantes, en el cómo se vivencia y describen las formas de vivir de estas(os) últimas(os) de manera enjuiciante y estigmatizadora, circunscribiendo el contexto de donde viven estas personas a la suciedad, a los animales como característica de insalubridad y a la soledad a modo de abandono. Respecto a esto último, se construye como una característica de clase, a las/los viejas(os)⁴⁴ pobres se les abandona, generalmente sus hijas(os); no obstante, a las/los viejas(os) con mayor poder adquisitivo no se les abandona,

sino que se les lleva a vivir a residencias de alto coste y estándares, quedando el concepto de abandono asignado exclusivamente a las/los pobres, ya que en las clases medias altas y altas la soledad sería resignificada como una mejora en la calidad de vida, mediante el servicio de cuidados que otorgan estas caras residencias de lujo, en que los colores de las imágenes y las personas mayores riendo de sus publicidades dan cuenta que el abandono no existe en la clase alta, porque lo que allí hay son amistades de día y familia de noche.

De esta forma, aunque de manera explícita emerge una relación de poder unidireccional —referida a una intencionalidad de

⁴⁴ Recordemos que utilizamos esta denominación de forma reivindicativa ante su tabú social.

negligencia— desde las familiares cuidadoras hacia los “abuelos” pobres. También existe una producción de discursos que implícitamente expresan el ejercicio del poder de las/los participantes hacia sus cuidadoras familiares, el cual se encuentra legitimado e invisibilizado por razones de edad. De ahí que la familia es entendida como la unión entre personas que comparten lazos sanguíneos, a modo de asociación con lo natural, y no como producto de las relaciones construidas socialmente.

Asimismo, se observa cómo opera una colonialidad sobre las mujeres, cuyo foco principal es la dominación de ellas de forma involuntaria, subjetiva y enajenante. En esta línea, referimos al Cuidado individualista colonizador, que remite al ejercicio del poder y dominación a nivel subjetivo y corporal de las personas en el cuidado, que se traduce en la devaluación de las tareas de cuidado —que son consideradas tareas sucias por la cercanía con los fluidos corporales, los desechos y aquello que no se quiere ver socialmente de los cuerpos— y de las personas que cuidan, que habitualmente son mujeres. Ahora bien, tampoco podemos pasar por alto que no todos los cuidados cuentan con las mismas valoraciones sociales. Cuidar de personas mayores requiere de mucha energía física, pero también de un reconocimiento subjetivo que

implica mirar la propia existencia desde su finitud y vulnerabilidad, ya que aunque está presente a lo largo de la existencia humana, frecuentemente en los momentos límites o cuando la tenemos frente a nuestros ojos, somos consciente de ella.

Pese a que socialmente es homogeneizado e ignorado, el cuerpo de las mujeres en la vejez sigue siendo de dominio público y masculino, que bien podríamos verlo como una estrategia de colonización de dichos cuerpos en este periodo vital, de forma encubierta —mediante la homogenización y exacerbación de los cuerpos jóvenes— y conjugado con el discurso edadista —que explicaremos más adelante— en que las subjetividades de las mujeres están atravesadas por la aspiración de juventud, pero que aunque el cuerpo femenino envejezca sigue siendo de escrutinio público, estando sujeto a la aprobación y disposición externa, vale decir, el cuerpo de las mujeres mayores es un cuerpo de consumo masculino, capitalista —mediante todo el bombardeo de los productos antiedad—, pero de desprecio por no responder a los estándares de belleza ni a los mandatos de la mujer como objeto de reproducción. De esta manera se ejercen relaciones de poder encarnadas en los cuerpos de las mujeres viejas.

POBREZA Y CARIDAD, UNA RELACIÓN COMPLEJA

Lo anterior se ve reforzado por el discurso religioso, que agrega la bondad, la compasión y la caridad en la entrega de sí mismo al otro. Este discurso tiene un carácter más abstracto que el anterior, pero refuerza la opresión de las mujeres y su posición de inferioridad de género. No obstante, cabe señalar que el discurso religioso aparece y es consumido con mucha mayor fuerza en la organización Manantial de vida que en Guardianes del cielo, no porque no esté la religión de por medio —ya que en la organización Guardianes del cielo habitualmente rezan, e históricamente, conformaron su grupo al alero de la iglesia—, sino que, más bien, no se trata de un discurso que se encuentre presente en su construcción de vejez, sobre todo femenina, mientras que en Manantial de vida el discurso religioso es secundario al heteropatriarcal, lo potencia y es parte integral de la construcción de vejez que realizan, como se aprecia en la imagen 17, presentada a continuación.



Fuente: Organización Manantial de Vida

La imagen 17 corresponde a un informativo de la Organización Manantial de vida, el cual comienza con un intertexto religioso a las palabras de Santa Teresa de Calcuta: “La soledad y el sentimiento de rechazo es la más terrible pobreza”. Esta frase da cuenta de la concepción de la vejez pobre que se tiene en la organización, siendo una marca fundadora de su cultura organizacional. Se asume a priori que la vejez se vive en soledad y genera rechazo, lo que se traduciría en pobreza. Luego, en el texto, aparece un discurso que apela a una vejez decremental no en términos médicos, pero sí en términos sociales, lo que tendría como efecto la inactividad en la participación en la comunidad. Además, en términos de imagen, se muestra un hombre mayor —pese a que las personas que mayormente participan son mujeres—, con un fondo gris, potenciando el mensaje

escrito que se transmite. En contraste con la publicidad dirigida a la vejez adinerada chilena, que suele ser colorida y tener nombre inglés para otorgar un mayor estatus en un contexto colonizado.

Desde esta perspectiva, los cuidados se tornan caritativos, siguiendo la lógica cristiana de ayuda al más pobre, pero desde la desigualdad. El discurso religioso añade a la construcción de los cuidados en la vejez, la bondad, la compasión y la caridad en la entrega de sí mismo al otro(a):

46

238: ese servicio a mí me hace feliz. Es que yo soy muy de dios y siempre lo busqué,

239: siempre busqué al señor. Y soy muy de compasión, compasión por las personas (10:3, Voluntaria, Organización Manantial de vida, 18/03/2016).

El voluntariado se construye como un servicio, siendo parte de sus principios la entrega de manera desinteresada para cuidar a otro(a). Dicho cuidado es un componente fundamental en el discurso de esta posición, configurándose como un medio para alcanzar estados emocionales como la felicidad y la satisfacción, por lo que se construye como un acto personal, más que altruista o interesado por completo en el/la otro(a).

De manera implícita se alude intertextualmente a uno de los mandamientos de la Iglesia Católica: “ama al prójimo como a ti mismo”, que llena de sentido al voluntariado. Por una parte, se cumple con un mandamiento de la iglesia en la cual se predica, vale decir, se cumple con la norma establecida, y por otra, se presupone que dios habita en cada una/uno de las/los necesitadas(os), por lo que la labor del voluntariado significaría una obra hacia tal divinidad. Sin embargo, debemos destacar que el voluntariado tiene diferentes valoraciones respecto al cómo concretizarlo, en tanto responden a extensiones de los roles tradicionales de género; así, cuidar queda en un segundo plano ante tareas como la provisión, el contacto con lo público y la “protección”, todo lo que se encuentra validado entre ellas/ellos, por lo que no existe

un reconocimiento dentro de las mismas personas voluntarias del trabajo de cuidado, a la vez que exacerbaban el reconocimiento de las tareas realizadas por las figuras masculinas de la organización.

La compasión es considerada como un sentimiento propio del discurso religioso católico, asociándose a una forma de ser. Por medio de la expresión “soy muy de dios” la enunciante da cuenta de un esencialismo que sería inmodificable e independiente de las circunstancias de la vida, ya que vendría dado por un designio divino.

En la organización Manantial de vida, el primer gran discurso hegemónico es el heteropatriarcal, que se refuerza por el religioso, siendo este el que se presenta como segundo con más fuerza. El tercer discurso hegemónico en esta organización es el liberal —como se apreció en la cita 45, así como en los capítulos anteriores—, que se estructura por relaciones patriarcales y de clase, invisibilizando la subordinación de las mujeres a los hombres. El liberalismo, desde sus supuestos básicos del individualismo y el igualitarismo, homogeneiza y encubre la dominación de lo masculino sobre lo femenino y por tal, las desigualdades entre ambas posiciones. Tanto el patriarcado como el liberalismo se sostienen en las características naturales de las personas:

el primero sobre las diferencias sexuales, y el segundo, en torno a las características de la esencia humana.

DISCURSO BIOMÉDICO Y EDADISMO, LAS DOS CARAS DE UNA MISMA MONEDA

Por su parte, un cuarto discurso hegemónico en la organización es el biomédico, desde el que la vejez es construida socialmente vinculada a la medicina y a la patologización. Un efecto clave de este discurso es producir a las/los sujetos como pasivos(as), sin capacidad de decisión ni acción sobre su contexto y su vida. Particularmente, en Manantial de vida apreciamos que la relación establecida entre voluntarias(os) y participantes era según el grado de autonomía cognitiva y físico-motora percibida por las/los primeras(os) hacia las/los segundas(os), lo que se traduce en una reducción en la capacidad de decisión y agencia de las/los participantes, según estos parámetros.

Finalmente, se aprecia un quinto discurso hegemónico en la organización Manantial de vida, referido al edadismo, que además de operar por medio de otros discursos como el biomédico, también lo hace mediante la relación de poder desde la persona mayor hacia la persona más joven. Como se observa en la siguiente cita, la enunciante refiere a su hija:

47

240: Yo le pedía que por favor se viniera, no estaba más que yo sola, y el gato. Entonces,
241: dijo “pero mamá:::, estoy tan acostumbrada a estar sola, yo voy seguido por
242: último”, le dije “es que, sola es una cosa y seguido es otra”, porque imagínate tú
243: querer bañarme, y caerme, quién más se va a dar cuenta que estoy en el suelo. Y
244: por ese lado se fue dando... Una de las monjitas (3), que la manda a ella, la llama
245: cuando ella estaba fuera de las horas de hacer clases. Le dijo “ya, ya voy, no puedo
246: ir altiro”, <<porque estaba con sangre de narices>>. Y cuando llegó corriendo, le
247: dijo “¿↑y a qué viene usted ahora↑? Si yo la llamé delante, ¡YO YA NO LA
248: QUIERO VER!, búsquese donde irse”. Entonces ella me dijo “mamá, la monja se
249: enojó conmigo por esto y esto”. Me dijo que en la semana se iba del departamento
250: donde estaba y se venía para acá. “¿Qué me va a hacer acompañarte?, <<a lo mejor
251: fue un castigo de Dios porque no me vine altiro>>”, já, y de ahí que está conmigo
(4:12, Participante, Organización Manantial de vida, 25/01/2016).

El relato comienza con la caracterización tanto de la enunciante como de su hija, desde la soledad. Para la hija, la independencia y el hecho de vivir sola son significados desde el agrado y la costumbre, mientras que para la participante el vivir sola se liga al sufrimiento, lo que se refuerza con el uso de una figura animal, el gato —línea 240—, quien se constituiría como su única compañía, generando una imagen negativa del contexto de la madre.

El argumento se construye desde la persuasión de la madre hacia la hija, a modo de petición por su compañía —línea 240—, lo que se sustentaba, de manera implícita, en la fragilidad física que tendría la madre debido a su edad, que le dificultaría efectuar ciertas actividades de manera independiente, principalmente por el temor a tener algún accidente y no contar con otra persona que le auxilie —líneas 242 y 243—. En este sentido, destaca que la exigencia que presenta la enunciante está socialmente legitimada, y dicha legitimación se sostiene en la edad de ella.

A partir de la demanda la participante da voz en el relato a su hija —línea 242—, quien evidencia una resistencia hacia la solicitud materna de irse a vivir con ella, brindándole incluso alternativas como visitarla “más seguido”. Pragmáticamente, se evidencia la incomodidad y queja de parte de la hija, por medio del alargamiento de la última sílaba en la palabra “mamá” —línea 241—.

Después la participante narra un acontecimiento coyuntural relacionado con el lugar de trabajo de su hija —una escuela de monjas—, donde se refiere, primeramente, a “una de las monjitas”, en que el diminutivo -itas le da una relación de cercanía y ternura a la monja, mientras que posteriormente refiere a que se trata de quien “manda” a su hija —línea 244—, lo cual nos permite inferir que se trataría de una relación laboral no solo de poder, sino que de control por parte de quien ejerce su jefatura. De este modo, la madre explica el evento que causa el despido de la hija, quien se encontraría con un problema de salud momentáneo que le impediría asistir al llamado de la monja, y que posteriormente desencadena la decisión de la última, cuya

voz es traída al relato desde los aumentos en el tono y volumen —líneas 247 y 248—, lo que tiene por efecto brindar la sensación de arbitrariedad a la decisión del despido.

Este evento desencadena que la hija retorne al hogar de la madre, que en primera instancia es manifestado como una resignación de su parte, por medio de la pregunta retórica “¿qué me va a hacer acompañarte?” —línea 250—. A la vez, se aprecia un vuelco hacia el sentimiento de culpa cristiana, referido por un “castigo de Dios” —línea 251— por no haber acudido al cuidado de su madre desde el momento en que ella lo solicitó, lo que tendría por efecto haber perdido su fuente de trabajo. En esta línea, destaca el “já” —línea 251— manifestado por la enunciante, que se interpreta como una burla casi vengativa ante la situación de la hija, y que es proseguido por el énfasis al señalar que la hija se encuentra con ella en su hogar. Se aprecia la relación de poder desde la madre hacia su hija, en que la primera, consigue su demanda inicial, vale decir, la compañía y el cuidado de su hija.

Otra característica del discurso edadista es su articulación y acople con los demás discursos identificados, volviendo la exigencia de cuidados por parte de las personas mayores en un ejercicio de poder hacia las personas más jóvenes, y en particular, desde un punto de vista heteropatriarcal y liberal-capitalista hacia las mujeres de las familias, lo que se enlaza estratégicamente con el discurso religioso de la piedad, caridad y compasión atribuidos al cuidado. A lo anterior, se añade la visión decremental y discapacitante de la vejez, operando el discurso biomédico, que no solo es una visión externa, sino que también puede llegar a ser interna, por medio de una autorrepresentación discapacitante, la que es funcional y útil para mantener el tipo de relaciones que analizamos, ya que la fragilidad sentida es socialmente una justificación legítima en la vejez.

LA AYUDA MUTUA, UNA PRÁCTICA Y UN DISCURSO EN CONSTANTE CONSTRUCCIÓN

La articulación de los discursos hegemónicos tiene una directa influencia en la forma de comprender la vejez y sus cuidados. En este caso, la vejez pobre construida desde el abandono por parte de las familias, la sumisión y la pasividad, concuerdan con los cuidados sacrificiales, sobre todo de tipo religioso, que se brindan de manera caritativa y compasiva, pero que conllevan implícitamente una desigualdad de base: el/la que da es siempre superior al/la que recibe, por eso la caridad nunca puede ser solidaria ni recíproca.

Estos cuatro discursos hegemónicos entran en conflicto con los discursos alternativos y locales de la organización estudiada, que principalmente se relacionan con la producción de vínculos sociales basados en la ayuda mutua, la reciprocidad y la colectividad en el cuidado. Se constituyen como un objetivo de la organización Manantial de vida, pero de largo alcance y complejo bajo las estructuras socioculturales e ideológicas que trascienden la organización. No obstante, es un trabajo que requiere dedicación constante, orientado a una mayor autonomía de las/los participantes, lo que es especialmente explícito en las posiciones femeninas, desde las que se producen más discursos orientados a la agencia:

48

252: cuando las chiquillas se ponen a hablar de algo que les pasó, dicen: “pa’ que ustedes
253: tengan cuidado, en fin, y no les pase lo mismo que a nosotras” (4:30, Participante, Organización Manantial de vida, 25/01/2016).

Desde la ayuda mutua se rompe con el discurso liberal capitalista y racional, dando voz a la experiencia y ampliando la noción de cuidado no solo a partir de lo físico, sino que también desde la interdependencia experiencial rescatada por las mismas mujeres participantes. Así, el cuidado se asocia al apoyo mutuo que se da en el compartir experiencias femeninas a modo de prevención de situaciones difíciles, las que se producen en un espacio de confianza y cercanía, a partir del uso de la palabra chiquillas, que en Chile se usa pragmáticamente para dar cuenta de las compañeras y grupo de pares.

Los discursos hegemónicos ya presentados tienen una primacía frente al de ayuda mutua. Esto tiene como efecto que la organización termine por adherir a un discurso de producción de sujetos inundado de su lógica dominante, en lugar de mantener la ayuda mutua, reciprocidad y horizontalidad como eje articulador del cuidado.

NATURALIZACIÓN DEL CUIDADO SACRIFICIAL MATERNAL

Al igual que en Manantial de vida, en la organización Guardianes del cielo se encuentra como primer discurso hegemónico el heteropatriarcal, que viene dado por la naturalización de los cuidados y las historias biográficas de cada participante, como pudimos apreciar en el cuidado sacrificial maternal, en que se evidencia la presuposición de que la figura materna es la que otorga el cuidado y la que tiene el control de este. Se naturaliza esta posición, basado en la ideología heteronormativa, que atribuye a las mujeres dar respuesta a las necesidades del/a otro(a) sin esperar ningún tipo de retribución —lo contrario a una relación recíproca—, y encontrarse siempre disponible:

49

254: AGRADEZCO MUCHO A DIOS, que me dio una mujer tan trabajadora, siempre

255: se preocupa de mí, ella sabe dónde tengo que ir, qué es lo que tengo que hacer (22:32, Participante, Organización Guardianes del cielo, 14/01/2017).

De esta forma, el discurso heteropatriarcal valora a las mujeres a partir de la abnegación y preocupación, naturalizando en ellas un conocimiento sobre lo que es bueno para el otro, en su disposición total hacia los demás, en tanto la posición del participante se construye en términos de dependencia, primero en dios, y luego en la mujer; pero de igual forma de superioridad frente a lo femenino. El agradecimiento a una entidad superior masculina por proveer un objeto, la mujer, se realiza a través de la frase “me dio”, convirtiendo a la mujer en su posesión, lo que se intensifica a partir del alza en el volumen de voz. Se aprecia a la mujer como dádiva de intercambio entre dos posiciones masculinas, la de dios y la del participante. Este tipo de construcción se sustenta en elementos del Cuidado individualista colonizador como el dominio subjetivo y corporal de las mujeres, lo que ya desarrollamos anteriormente.

Esto se vincula con la familiarización de los cuidados en Chile, donde la responsabilidad de estos pasa directamente a las familias, las que muchas veces deben acudir al mercado, pero sin los recursos necesarios para ello, tal como apunté y reflexioné en la siguiente nota de campo del año 2016:

256: El costo de la vida en Santiago es muy caro y la plata no me alcanza. La

257: cotidianeidad es cara, entre el transporte y la comida se va mucho dinero y si a eso

258: se suman las deudas, la vida no da. Si esto me pasa a mí cómo estarán las mujeres

259: y hombres con los que estoy trabajando, que tienen menos recursos que yo y

260: probablemente tienen más gastos. Fue imposible no recordarme de la señora

261: Maribel, a la que al preguntarle por cómo lo hacía para costear el costoso

262: tratamiento para el Alzheimer de su marido, me respondió: “la geriatra del hospital

263: me dijo “son 7 hijos, cada uno mensual”, pero no alcanza” (Notas de campo, Organización Guardianes del cielo, 18/11/2016).

La nota comienza con mi propio parecer respecto a mi estadía en Chile. Fueron tres meses en que con un sueldo bastante superior al promedio y sin pagar alquiler —ya que nos alojamos con mi familia en la vivienda de mi padre—, no podíamos “llegar a fin de mes”, como coloquialmente se dice cuando el dinero no alcanza para vivir. En mi propia experiencia, algo desesperada, pensé en las personas mayores con las que estaba trabajando, y fue inevitable recordar la imagen de cuando una participante me contaba su experiencia en un hospital público de Santiago. Primeramente, la posición de autoridad y de clase de la geriatra, ejerciendo un poder para dar una solución, no solo familiarista —que cada hijo se turne en la compra de medicamentos para su padre—, sino también de clase, en asumir que los hijos, pese a ser siete pueden costear el tratamiento que ella está derivando. Ella como autoridad médica y representante del sistema de salud público chileno —en su calidad de geriatra de un reconocido hospital capitalino— brinda una solución que reproduce la baja responsabilidad del Estado en el cuidado de las personas mayores, aún más cuando ellos/ellas se encuentran enfermos(as) o necesitan de tratamientos especiales. Desde la posición de clase de la geriatra no le es posible tomar conciencia de la precariedad y la pobreza de sus pacientes, aunque cotidianamente pueda ver esta realidad en su consulta.

ENVEJECIMIENTO ACTIVO Y LA TIRANÍA DE LA ACTIVIDAD

A diferencia de la organización Manantial de vida, el segundo discurso hegemónico que encontramos en la Guardianes del cielo fue el biomédico, principalmente mediante el envejecimiento activo y la exaltación de la actividad, como un factor indispensable para no ser “abuelita”. Este discurso es un arma de doble filo, ya que por un lado se habla de los

beneficios a la salud que tendría e intenta contrarrestar el discurso decremental de la vejez, pero por otro, es un tirano de esta, colocándole mayores exigencias, como si se empeñara en negarla. Además, vuelve individual una problemática social y camufla las responsabilidades del Estado en el bienestar de las personas mayores.

Ahora bien, el consumo de este discurso en Guardianes del cielo se realiza desde la agencia, principalmente femenina respecto a su bienestar, el uso de los espacios comunes y la ayuda mutua. Por lo tanto, el envejecimiento activo se construye desde su propia autogestión, encontrando formas de resistencia al control estatal respecto al mismo, modificando prácticas asociadas a dicho discurso, utilizando estrategias de supervivencia en un contexto material y simbólico no hegemónico. En este sentido puede observarse cómo la hegemonía del envejecimiento activo no se opone al discurso alternativo comunitario de ayuda mutua, sino que este último matiza y transforma el primero a la medida de las mismas participantes.

En la organización Guardianes del cielo el discurso religioso estaba presente, pero no como mandante, lo que puede verse reflejado en la concepción de vejez y de cuidados mutuos presente en ella. La diferencia en la significación de la vejez entre las/los participantes de Manantial de vida y Guardianes del cielo no viene dada tan solo por características personales, o porque a unas/unos les atribuyamos mejores condiciones de vida que a otros(as), ya que como pudimos ver las mujeres tienen sus propios sufrimientos y problemáticas asociadas a sus familias y a sus espacios personales, sino en el tratamiento de estos, como se aprecia a continuación:

51

264: si tengo algún problema, tengo mucha pena, <le converso, si a veces hay alguna

265: persona o le digo a la señora Teresa>, y ellas me dicen “no Marcelita estate

266: tranquila no más y... y... y todo va a pasar y... :(y fuerza mi viejita no más :(”,

267: :) porque me quieren harto :), así que me dan ánimos >y ya se me pasa, se pasa

268: todo<. (16:11, Participante, Organización Guardianes del cielo, 21/11/2016)

La enunciante hace explícita su situación de tristeza, la que además intensifica en el relato (línea 264). Este sentir lo comparte con sus compañeras de organización, quienes la apoyan. En este sentido se aprecia la ayuda mutua, cuando la enunciante les da voz en el relato a sus compañeras, con mensajes de tranquilidad y ánimo. En esta voz que la enunciante le da a sus compañeras, primeramente, parte del mensaje lo expresa con tristeza, vale decir, como si sus compañeras le estuvieran diciendo la frase con dicho sentimiento (línea 266). Luego, en la misma frase aparece la expresión “mi viejita”, que en el contexto del relato es

una forma afectiva de dirigirse a la enunciante, dada la situación de tristeza y congoja que le afecta, lo que se refuerza con la forma de expresión (entre sonrisas, línea 267) y el mensaje de “porque me quieren harto”, en que la enunciante acusa recibo del afecto, cariño y ayuda de sus compañeras, teniendo como efecto aminorar la pena inicial (líneas 267 y 268).

La participante se autoconstruye como una mujer vulnerable, pero que busca el apoyo en otras mujeres de la organización, quienes también tienen sus dolencias y sufrimientos. En este sentido, la ayuda mutua se constituye como central en el discurso de la organización.

De igual modo, y vinculado con lo anterior, en la organización Guardianes del cielo se apreció la presencia del discurso edadista, especialmente relacionado con la exaltación de la juventud y su rechazo a la vejez, entendida desde la pérdida de belleza y vitalidad. Este discurso fue marcadamente femenino y tiene cruces importantes con el discurso del envejecimiento activo, aunque se acopla a una vivencia especialmente de mujeres, en términos de un “sentirse” vieja. Sentimiento que no sólo se manifiesta en la voz hablada, sino también en los silencios, en que estos dan cuenta del dolor sentido, como un quiebre en la propia imagen de mujer, mostrando cómo los discursos construyen subjetividad y encarnan nuestras relaciones y valoraciones humanas, como prácticas sociales que siempre están ejecutándose, siendo más complejos que lo que la academia nos ha ido mostrando.

RELACIONES Y COHESIÓN DEL TEJIDO BARRIAL, UN ESPACIO PARA TODAS(OS)

La relación con la comunidad también es diferente a la de la organización Manantial de vida, como se aprecia en el siguiente afiche,

Imagen 18: Invitación a fiesta de la primavera



Fuente: Fotografía de archivo personal.

La imagen corresponde a la invitación a la Fiesta de la Primavera organizada por la comunidad, donde se presentan diferentes organizaciones comunitarias con puestos de comida y bebida, que previamente se han distribuido para evitar la venta de los mismos productos por diferentes organizaciones y así la posible competencia que esto generaría entre ellas. La organización Guardianes del cielo participó a través de algunas de sus miembros, que se organizaron con semanas de antelación para comprar y gestionar todos los preparativos para cocinar y vender los productos que les había correspondido en la distribución de tareas, con el fin de generar fondos para sus actividades cotidianas y paseos. Cabe destacar, que las organizaciones participantes no solo eran de personas mayores, sino también de jóvenes, organizaciones artísticas y de otros tipos, lo que hacía de dicha fiesta un encuentro barrial e intergeneracional. Era una fiesta en la cual todos y todas podían reconocerse. Donde estaban las/los amigas(os), las/los vecinas(os), las historias y los recuerdos.

Llegué temprano al lugar, con el fin de ver los preparativos y de ayudar a la organización Guardianes del cielo en lo que necesitaran, tal como narro en la siguiente nota de campo:

52

269: Decidí colocarme a la entrada de la plaza. Ahí vi como doña Esperanza iba y venía
270: con baldes llenos agua y cosas para el stand. Le ofrecimos ayuda, pero ella no
271: quiso. Quería hacerlo sola. Esto me hizo pensar cuál era el límite entre la cortesía
272: y la condescendencia. Los baldes eran grandes y supusimos que ella necesitaba
273: ayuda, ¿por ser mujer? ¿por ser vieja? ¿o por educación? Su negativa me volvió a
274: colocar frente a mis prejuicios sobre la vejez, aquellos que no quería ver (Notas de campo, Organización Guardianes del cielo, diciembre de 2016, 10/12/2016).

El lugar de celebración de la fiesta era cerca de la casa de la Señora Esperanza, por lo que constantemente la veía yendo desde su puesto a la casa. Su actitud frente al desarrollo de la actividad es la actitud que me parece más representativa de las mujeres de Guardianes del cielo, la que nuevamente me confrontó con mi visión de vejez femenina, que pese a lo explicado en mi posicionamiento puso a prueba dicha visión. En su negativa, no insistí y comprendí que el cuidado también se expresa en el respeto por la autonomía de otras(os), vale decir,

dejar de hacer algo para que la persona en cuestión la realice. Asimismo, esta era una actividad de la organización, que si bien era gestionado por la Municipalidad y por la mesa barrial⁴⁵ 11 —tal como aparece en la imagen 18—, no dejaba de ser una práctica propia de su autogestión, que se repetía año tras año y que ellas asumían como parte de sus deberes con la comunidad y consigo mismas, por lo que quizás este tipo de ayuda ofrecida por mí, por alguien externo, se pudo significar como una intromisión.

Más allá de las fronteras de la organización,

⁴⁵ Modelo de gestión basado en el barrio que articula organizaciones locales y articulación de toda la oferta pública. Tiene carácter autogestionado y cumple una función fundamental en el fortalecimiento de los barrios redes comunitarias (Leitao, 2013).

la instancia comunitaria de esta fiesta destacaba la importancia de la cohesión barrial, a partir, principalmente, de los/las niños(as) y personas mayores respecto a las relaciones intergeneracionales, en que los/las más jóvenes del barrio se relacionaran con los/las más viejos(as) y entre todos trabajaran por la unidad barrial y comunitaria.

VEJECES, CUIDADOS Y ORGANIZACIONES: ¿QUÉ LAS HACE DIFERENTES?

Los modelos de vejez y cuidados presentados en ambas organizaciones, si bien son diferentes, poseen ciertas características similares. Las formas de interrelación que se construyen en una y otra responden a los discursos e ideologías que se encuentran en la base de ellas, pero que también se ven atravesadas por aspectos socioculturales que van más allá de las fronteras organizacionales. En este sentido, el orden del discurso de cada organización marca sus características, que se relacionan con los tipos de vejez y cuidados que se llevan a cabo en sus prácticas cotidianas.

Antes de exponer los supuestos con los cuales intento explicar las diferencias organizacionales a partir de lo investigado, quisiera resaltar el discurso de ayuda mutua como una similitud entre ambas, que principalmente tiene que ver con la construcción de vínculos colaborativos, recíprocos, en que el trabajo de cuidado es compartido por todos y todas desde una base de interdependencia humana, que sería el cimiento para la constitución de la autonomía de las personas. En Manantial de vida, la ayuda mutua ha sido fundamental para devolver la autonomía a algunas participantes que particularmente tenían problemas físicos de movilidad. En Guardianes del cielo, la ayuda mutua se manifiesta principalmente en las posiciones femeninas, por medio del apoyo psicológico y emocional, en la realización e implicación de la organización en diferentes actividades barriales, y en el dinamismo y agencia de las mujeres participantes.

Se vislumbra la potencialidad de los discursos alternativos que han sido, mayoritariamente, producidos desde las mujeres mayores. Son sus prácticas sociales las que se remiten a ejercicios históricos de vinculación y fortalecimiento vecinal. Si bien podemos notar ciertas trazas asociadas al discurso del envejecimiento activo, son una reestructuración que refleja formas políticas de quehacer microsocial. Esto no solo nos da luces del importante rol que las mujeres viejas han ejercido en sus comunidades y entre ellas mismas, sino que también, del ejercicio de resistencia, autonomía y diversidad que destaca ante discursos poderosos que tienden a reducirlas y restarlas de la esfera social.

Ahora bien, las diferencias entre las organizaciones no son sutiles. Las explicaciones pueden ser muchas, no obstante, yo, como investigadora situada socialmente, atribuyo ciertos supuestos a dichas diferencias. El primero es la naturaleza de las organizaciones. Manantial de vida pese a buscar la participación social de las personas mayores mediante la reciprocidad y ayuda mutua, en la práctica cotidiana se asemeja más a un centro de día de cuidados —aunque no brindan cuidados especializados—, mientras que en Guardianes del cielo es una organización basada en la amistad y en la sororidad, en que los cuidados son disfrutados por las mujeres, siendo fuente de satisfacción, ya que no restringen sus posibilidades de libertad ni tampoco deben camuflarse

bajo mandatos sociales que las limitan en su actuar, puesto que su seguridad es diferente a la que tenían de jóvenes. Sus prioridades también han ido cambiando, pues muchas de ellas son viudas, con hijos mayores, lo que ha permitido que su percepción de las relaciones humanas haya sido resignificada. Quizás en una vivencia de la vejez como una etapa más en la vida, con sus características y no como una excepcionalidad de fragilidad extrema, pero tampoco negando su edad. En este sentido, quisiera rescatar cómo sus autodenominaciones dan cuenta de esto. No le temen a la palabra vejez, ni a reconocerse viejas, reconocerse en aquella palabra innombrable por ser significada peyorativa socialmente, que nos llena de eufemismos para nombrar lo que nos atemoriza pero que nos interpela a pensarnos desde la finitud, desde los tabúes, a pensarnos viejas(os) y en la vejez.

Un segundo supuesto tiene que ver con la religión como mandato y la caridad. En Manantial de vida la caridad es un valor cristiano que mantiene las relaciones en el interior de la organización y hacia la comunidad. Se encuentra en el centro de su quehacer, pero también de su misión organizacional. Tal como ya he señalado, dicha caridad genera una asimetría entre quienes participan de dicha relación, produciendo determinados tipos, habitualmente basados en la directividad y el control, la obediencia como mandato implícito en el quehacer cotidiano. Asimismo, el control también podemos pensarlo desde la clase, ya que las/los voluntarias(os) no se autorrepresentan desde la clase de las/los participantes y eso genera prácticas de superioridad moral de las/los primeras(os) hacia las/los segundas(os), además de pensar la organización en términos privados y no comunitarios. En este sentido, la necesidad de formalizarse y dejar de ser autogestionados también puede pensarse desde la clase, desde la distinción nosotros/ellos, en que lo privado con la valoración suprema que tiene en Chile, sería una especie de salvación a ser como ellos. Por su parte, en Guardianes del cielo, no se practica la caridad y pese a existir diferencias individuales —al igual que en Manantial de vida— la clase social es un asunto que se reivindica. La solidaridad, pero por sobre todo la sororidad son valores con traducción política desde los espacios comunes, alejados de la desigualdad de la caridad y que se concretizan en cuidados no sólo físicos, sino, por sobre todo, afectivos y anímicos.

CAPÍTULO IX

CONCLUSIONES Y DISCUSIÓN: UN RECORRIDO FINAL



*Al final de este viaje en la vida quedará
nuestro rastro invitando a vivir.
Por lo menos por eso es que estoy aquí*

(Silvio Rodríguez, Al final de este viaje, 1978)

Mediante el camino realizado a lo largo de esta investigación hemos respondido a la pregunta ¿Cómo se construye la vejez y los cuidados mutuos en dos organizaciones comunitarias autogestionadas de personas mayores pobres, insertas en un contexto neoliberal? No obstante, en la medida que ha avanzado la investigación han ido surgiendo otras interrogantes como ¿qué se esperaría de una mujer, vieja y pobre?, ¿qué imaginamos de un hombre viejo con dinero?, ¿cómo han podido, mujeres y hombres viejas(os), subsistir en condiciones sociales no hegemónicas?, ¿qué papel juega el apoyo mutuo en las estrategias de subsistencia de las personas mayores en comunidades pobres?, que hemos respondido mediante la literatura y el análisis crítico del discurso —ACD—.

Considerando esto y los elementos ya descritos, podemos concluir sintéticamente:

- El discurso heteropatriarcal fue jerárquicamente el más fuerte y transversal de todos los discursos analizados, mediante el modelo de autosacrificio femenino por los cuidados e invalidación social del hombre viejo pobre como agente de su cuidado. La estrategia discursiva por excelencia para tener dicho efecto fue la infantilización de las personas mayores. Todo ello, a su vez es, funcional a la baja responsabilidad del Estado en la organización social de los cuidados, que debería tener plena competencia en esto, como parte de su función pública y protección a las/los ciudadanas(os).
- El discurso edadista se encuentra presente de formas sutiles y de maneras más visibles. Una de estas son las formas de denominación para las personas en la vejez. La palabra vieja(o) es una palabra socialmente peyorativa, asociada a las cosas. Es común escuchar “las cosas se ponen viejas, no las personas”, pero no nos cuestionamos qué ocurre con esta palabra que tanto resquemor produce, como si nos diera miedo hablar de la vejez y necesitaríamos constantemente eufemismos para referirnos a ella. Muchas de las participantes de la investigación se reconocían y (auto)denominaban viejas, de modo reivindicativo de su recorrido vital y sus experiencias acumuladas en el tiempo.
- En la familiarización de los cuidados,

el ejercicio del poder también es practicado desde las personas mayores hacia sus cuidadoras, sobre todo cuando estas son sus hijas o familiares directas, lo que matiza la idea de que el poder suele ejercerse de forma unilateral desde la persona que cuida a la que es cuidada.

- El autosacrificio en los cuidados se relaciona con lo que llamamos Cuidados sacrificiales. En la base se encuentra la compasión y en muchos casos la caridad, lo que tiene implícitamente una desigualdad de origen: el/la que da es siempre superior al/la que recibe, por eso, la caridad nunca puede ser solidaria ni recíproca.
- El abandono es construido como una característica de la vejez pobre, vale decir, es una construcción de clase, ya que serían las/los viejas(os) pobres a las/los que se les abandona, mientras que las/los viejas(os) con más recursos económicos elegirían vivir en residencias de lujo, quedando el concepto de abandono asignado exclusivamente a las/los pobres.
- Existe una colonialidad de la subjetividad y corporalidad de las mujeres viejas pobres, cuya estrategia para operar es la apariencia de homogeneización y falta de importancia frente a sus cuerpos. Como ideología, no es fácil de evidenciar que el desvalorado cuerpo viejo femenino sigue siendo de dominio público y masculino, estando sujeto a la aprobación y disposición externa.
- A partir de los silencios de dolor, podemos dar cuenta como los discursos no solo co-construyen subjetividades, sino también se traducen en cuerpos y se encarnan en nuestras relaciones, dando cuenta que son prácticas sociales más complejas de lo que la academia nos ha ido mostrando.
- No existe un reconocimiento del trabajo de cuidado que realizan las mujeres tanto en sus familias como siendo voluntarias. No obstante, sí se reconocen los cuidados mutuos que llevan a cabo en ambas organizaciones, tanto mujeres y hombres. En este sentido, la ayuda mutua es reconocida como fundamental en la historia barrial y en la subsistencia actual de las personas mayores pobres. Dicha ayuda amplía la noción de cuidado, siendo una actividad satisfactoria,

que brinda unión entre las personas, por lo que no es casual que sea reconocido como tal, yendo desde lo físico a lo emocional, sobre todo entre mujeres viejas.

- Las mujeres viejas practican la sororidad, llegando a ser pilares unas para las otras, creando lazos barriales, haciendo político sus espacios y relaciones, buscando la reciprocidad en el dar y recibir. En este sentido, los cuidados traducidos en ayuda mutua entre mujeres son diferentes y se alejan de los cuidados familiares, en que muchas de ellas lo significan como un deber.
- El envejecimiento activo es un tipo de cuidado, que es adaptado por las mismas mujeres y es resignificado desde su propia autogestión y necesidades, siendo utilizado como una herramienta de supervivencia

en un contexto material y simbólico en desventaja.

- La interdependencia es fundamental para la construcción de formas de relacionarnos más humanas, basadas en vínculos colaborativos y recíprocos, lo que potencia la autonomía, que debería ser el horizonte de toda política de cuidado, considerando que los cuidados deben ser una responsabilidad pública.
- Finalmente, hay que destacar el importante rol que las mujeres viejas han ejercido en sus comunidades y entre ellas mismas, en el ejercicio de resistencia, autonomía y diversidad que destaca ante discursos hegemónicos que tienden a reducirlas y restarlas de la esfera social.

VEJECES, CUIDADOS Y NEOLIBERALISMO: UN DEBATE NECESARIO

*A veces unos tienen ganas de igualar
forman entidades, juegan a luchar
de excluidos o reclusos y de intelectual
y todo sigue tan igual, tan igual
Por qué, por qué los ricos
Por qué, por qué los ricos
Tienen derecho a pasarlo tan bien
Tienen derecho a pasarlo tan bien*

(Los Prisioneros, Porque los ricos, 1986)

Lo primero que debemos destacar es la idea de heterogeneidad, vale decir, más nos vale hablar de vejeces que de vejez. Las formas de denominación y de autodenominación de las personas mayores no son formas inocentes de referenciación, sino que tienen efectos macro y micro sociales. Una de las diferencias radicales que observamos entre las organizaciones con las cuales trabajamos

fue la infantilización, el disciplinamiento corporal y subjetivo y la dominación, como ya lo había evidenciado la literatura (eg. Coupland, Coupland, y Giles, 1991; Marsden y Holmes, 2014), lo que tiene como consecuencia microsocial la sumisión y el aumento de la dependencia de las personas mayores, especialmente hacia quienes las/los cuidan. No obstante, también podríamos

suponer que, a nivel macrosocial, estas formas de relación generan estereotipos y homogeneizaciones respecto a lo que son las vejeces, lo que a su vez repercute en las estructuras y programas sociales, que se orientan a un modelo único de vejez dependiente, sumisa y a la que hay que tenerle lástima y compasión.

Pero, ¿qué nos han mostrado las mujeres viejas con las que trabajamos? Que para ellas, pese a las dificultades físicas, médicas, personales y sociales, que cada una tenía, no deseaban ser identificadas bajo calificaciones y denominaciones infantilistas; eran autónomas en colectivo, vale decir, la colectividad en sí les daba autonomía para autogestionarse, para salir del estereotipo de mujeres pobres y viejas, explotadas y víctimas sin ningún análisis previo, que particularmente se ha creado en torno a las mujeres del Tercer Mundo (Talpade, 2008). Con esto no queremos decir que estas mujeres no sufran del flagelo de la negligencia del Estado, de las desigualdades sociales acumuladas a lo largo de sus vidas, de sus condiciones materiales de existencia. Más bien, intentamos mostrar las tensiones que se generan en torno a la agencia que producen las mujeres viejas con sus circunstancias, historias y situaciones, muchas de ellas victimizadas por el patriarcado a través de abusos sexuales, violaciones, maltratos, etc., que por expresa petición de ellas no fueron citadas, pero que refieren a este tipo de cuestiones.

Pudimos percatarnos que en su gran mayoría las mujeres vivían sus vidas y hablaban de ellas sin notar la relevancia de sus historias; no fueron pocas las veces que me preguntaban “¿por qué quieres saber de nosotras?, no tenemos nada interesante para contar”, no existiendo un reconocimiento de ellas hacia sí mismas, normalizando todo tipo de experiencia y subvalorando sus aportes a lo largo de la vida y también en la vejez. Por lo tanto, la agencia que particularmente existía en las mujeres de las organizaciones proviene, a nuestro juicio, justamente de las condiciones biográficas y socio-materiales que han hecho a estas mujeres agentes de sus vidas, a modo de supervivencia. En otras palabras, no solo podemos ver resistencia y subversión en algunos de sus actos en

las organizaciones —como las vistas con la iglesia o con el Estado—, sino también como un aprendizaje vital en posiciones de desventajas interseccionales.

Pese a las diferencias personales existentes entre las mujeres que participaron de la investigación, hay experiencias comunes relacionadas con prácticas sociales y con la relación con las instituciones reflejadas en los ejercicios del poder, lo que de algún modo reconoce sus diferencias en sus múltiples posiciones (Davis, 2008). En este sentido, concordamos con Nira Yuval-Davis (2006), en que ser mujer no es una categoría esencialista. Esto implica ampliar la mirada, pasando desde las personas mayores al entorno. Yo partiría preguntándonos, en Chile, particularmente en Santiago, ¿dónde están las/los viejas(os)?, ¿qué uso del espacio público hacen?, ¿cuán preparado está el espacio público —desde las aceras hasta el transporte— para incluirlas(os)?

Ante este panorama, la mirada interseccional debería ser crucial para las políticas y programas que aborden la vejez y los cuidados, velando por que dichas políticas se orientasen a brindar mayor autonomía. No obstante, tener políticas focalizadas en ciertas poblaciones, como bien lo hace en Estado chileno, no hace más que mermar los derechos sociales que corresponderían a toda la población, reduciendo el gasto en este ítem y dando camino fluido al neoliberalismo; produciendo, además, estigmatizaciones alrededor de las poblaciones en que se focalizan las políticas. Un ejemplo claro de esto es como dichas políticas en la vejez construyen a las personas mayores como sujetos pasivos y receptores de la ayuda social, quienes deben aceptar sin mayores cuestionamientos lo que se les da, teniendo como consecuencia, además de su estigmatización y potencial discriminación, la reducción de su autonomía en tanto viejos(as) y ciudadanos(as).

Por lo anterior, insistimos en que el fin de los programas sociales sobre cuidados y vejez debe ser la autonomía, la articulación con el resto de la sociedad y con los lugares en que se brindan los cuidados, que van desde una residencia especializada hasta el uso de los espacios públicos —considerando

los cuidados como amplia actividad que permite mantener la vida y el entorno, tanto nuestro como el de otros(as), basados en la interdependencia humana—, y que además, promuevan relaciones de género equitativas y desmercantilizadas, para construir una organización social de estos, cuya responsabilidad sea pública, saliendo de los hogares, pero principalmente de la responsabilidad exclusiva de las mujeres.

Cuando esta perspectiva de los cuidados no se cumple, se abre la puerta a la caridad. Lo que observamos y analizamos concuerda con lo planteado por Richard Sennett (2003) respecto a que el voluntariado puede constituirse en una base de desprecio y desigualdad en que al receptor no le queda otra forma de agradecimiento más que la sumisión, y esta es un arma poderosa que corre el riesgo de convertirse en un estado de dominación, vale decir, en relaciones fijas e inamovibles, en que las personas involucradas queden privadas de libertad de resistencia (Foucault, 1984/2000), lo que es especialmente delicado cuando entramos en el campo de los cuidados, en que el control tiene una cuna para su desenvolvimiento de forma sigilosa y normalizada. En este sentido, la caridad obstruye cualquier intento de igualdad y dificulta cualquier política orientada a ella. Si a esto sumamos el contexto neoliberal chileno, el panorama se vislumbra complejo.

Considerando todo lo anterior, si queremos estudiar la vejez y el envejecimiento, poniendo en práctica políticas y programas desde una gerontología crítica y feminista, deberíamos dejar de concebir, de manera exclusiva, los cuidados de manera unidireccional, con un sujeto dependiente (en una posición pasiva) y otro autónomo (en posición activa), ya que esto puede tener como efecto, entre otras cosas, actos de violencia y discriminación, por colocar a una persona mayor en una posición de inferioridad por el solo hecho de serlo.

Por otra parte, a partir de la gerontología feminista y en base al análisis que hemos realizado, podemos repensar lo político desde el punto de vista comunitario, de ayuda mutua, desde los lugares domésticos y de aquellos espacios y tipos de relación

infravaloradas por el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo. Considerando esta visión, necesitamos remirarnos, pero por sobre todo mirar a las mujeres viejas como modelos, como “modos de hacer femeninos en sociedades en las que las mujeres han desarrollado estrategias de supervivencia que han permitido debilitar el discurso masculino en tanto que único discurso legítimo” (Freixas, 2005, p. 11). Esto podría ayudarnos a construir nuevas formas de relacionarnos, en tanto visibilicemos estas vejezes en su diferencia, heterogeneidad y multiplicidad, haciendo posible otras maneras de politicidad, desde aquello común y compartido, desde las historias y experiencias femeninas, más allá de un Estado neoliberal, patriarcal y colonizador, que nazca y se autoorganice desde la ayuda mutua no solo en términos declarativos, sino en prácticas concretas de la vida cotidiana. La complejidad de esto es que el Estado no monopolice ni intente controlar la politicidad autogestionada de estas organizaciones y comunidades.

El Estado busca que las personas mayores se autogestionen, pero bajo un modelo que él pueda controlar y gestionar, dando la ilusión de libertad de acción, bajo los muros que él mismo construye. Dicho control lo ejerce sobre la pobreza, en sus programas de focalización, lo que entra en conflicto con la perspectiva anarquista de apoyo mutuo de Piotr Kropotkin (1906), la que sería central en la supervivencia de las comunidades pobres. Esta perspectiva sería incompatible con el Estado, por su estructura patriarcal y colonialista, en que el mercado tiene un lugar fundamental para su funcionamiento, en que la autonomía se ve tensionada por un sistema jerárquico de género, y de roles heteropatriarcales —padre proveedor y mujer cuidadora—, que fueron diseñados según las necesidades masculinas, lo que se refleja en la acumulación de desigualdades a lo largo de la vida de las mujeres mayores, toda vez que lo doméstico se ha construido como un espacio de exclusividad femenina, el cual se define, entre otras cosas, por la ausencia de lo masculino.

El Estado moderno se funda y se mantiene en relaciones patriarcales desiguales, por lo que vale preguntarnos ¿quién, quiénes o

qué nos protege del Estado? La respuesta sería: nosotras(os) mismas(os), a partir de la colectividad, la autogestión y el apoyo mutuo, como formas de relaciones alternativas a la subvaloración de la posición femenina y a la mercantilización. En este sentido, la solidaridad —y yo agregaría la sororidad— destacaría por sobre la competencia (Ovejero, 2017) y permitiría la creación de nuevas bases sobre lo político.

No puedo dejar de preguntarme si esto es posible en el contexto chileno, sobre todo en el capitalino, en que la competencia es un valor que se comienza a inculcar desde la cuna, construyendo a un sujeto neoliberal como el que describe Anastasio Ovejero (2017), pero que por otra parte, es tensionado por una idea muy común en Chile que es la de la solidaridad: “el chileno es solidario”. El punto es que la solidaridad es asociada a la caridad, despojándola de toda acción política o, mejor dicho, haciéndola parte de la política de la despolitización. Lejos de lo planteado por Hannah Arendt (1963/2006), la solidaridad en este contexto es funcional a la compasión y por tal a la piedad. Gran parte de esta concepción sobre la solidaridad ha sido transmitida por la iglesia, que en Chile sigue teniendo un gran peso hasta el día de hoy. La caridad es la vía privilegiada —pero no la única— por la cual el Estado chileno no se responsabiliza de sus ciudadanos.

Un muestra de lo anterior son las declaraciones de las Naciones Unidas en Chile (2014):

“

La beneficencia puede contribuir a la promoción del diálogo, la solidaridad y la comprensión mutua entre las personas [...] En reconocimiento del papel de la caridad a la hora de mitigar el sufrimiento humano, así como el de las organizaciones de beneficencia y el de los particulares, la Asamblea General de las Naciones Unidas, en su resolución A/RES/67/105 Documento PDF, decidió designar el 5 de septiembre, aniversario de la muerte de la Madre Teresa de Calcuta, Día Internacional de la Beneficencia (s/p).

Ante este panorama, no es de extrañar que los cuidados queden en gran parte en manos de la caridad, como un acto de bien que se hace al/la otro(a), de manera desinteresada y abnegada. En este sentido Richard Sennett (2003), nos advierte que la compasión estaría vinculada a un vacío existencial del/la cristiano(a), “en el desierto del mundo tal como lo siente el cristiano -tan estéril, tan vacío-, la compasión llena por sí misma una ausencia (...) sin compasión, no somos nada, estamos vacíos” (Sennett, 2003, p. 145). Retomando a Michel Foucault (1984/2000) esto reflejaría una paradoja, en tanto la misma salvación prometida por el cristianismo, implicaría la renuncia al cuidado de sí mismo, por lo que, para cuidar de sí, es necesario renunciar a sí mismo(a).

Todo esto hace compleja la construcción de una agenda política y pública respecto a los cuidados, basado en un debate real sobre su organización social, su responsabilidad pública y su consideración como un derecho de todas y todos, a la vez que una actividad de interdependencia fundamental para la supervivencia humana. La fuerza de las ideologías patriarcal, capitalista y colonialista nos sujetan a discursos y prácticas que reproducen la desigualdad, enmascarada como obras de bien —la caridad y la compasión—, confundiendo la solidaridad y la ayuda mutua como valores propios de un buen(a) cristiano(a).

Estas ideologías y discursos permean la subjetividad de las personas, conllevando relatos como los analizados en los capítulos anteriores, donde la familiarización femenina de los cuidados es un mandato de género complejo de modificar, más aún cuando son funcionales al capitalismo y a la tan valorada productividad, en tanto el pensamiento económico no solo dio un valor supremo al mercado laboral y al salario, sino que, además, contribuyó a posicionar a las mujeres como personas naturalmente idóneas para los cuidados (Carrasco, Borderías, y Torns, 2011). En el caso de las personas mayores, esto se acentúa más con otras opciones de cuidado —diferentes a la familiar— las que son valoradas negativamente —como la provisión estatal—, perpetuándose la naturalización del cuidado como una responsabilidad de las

mujeres de las familias. Simone de Beauvoir (1949/1982) nos explicaba la lógica de base del sacrificio femenino: mientras más nos sacrificáramos por cuidar, mejores madres, hijas o esposas seríamos, tanto a ojos de los demás, como a nuestros propios ojos. Este modo de concebir los cuidados nos aliena y despolitiza nuestro trabajo, generando el descuido de sí (Foucault, 1984/2000), perpetuando la construcción social de las mujeres como seres siempre disponibles a las necesidades de otros(as), postergándonos a una posición de subordinación y obediencia.

La familiarización también tiene por efecto que el Estado se desligue más de su rol en la provisión de cuidados y la protección de las/los ciudadanos(as). Esto nos remite a lo planteado por Josef Estermann (2014), en tanto en muchos países de América Latina —como Chile— no contamos con Estados que garanticen altos niveles de servicios hacia la ciudadanía, traduciéndose en precariedad en el acceso a recursos básicos, lo cual posee una raigambre colonialista republicana interna.

Actualmente, en países como Chile y Brasil podemos apreciar nítidamente como ha habido un retroceso en términos de género y política, en que se ha intentado volver a los patrones más tradiciones y patriarcales, en los cuales la posición femenina queda subordinada a la masculina y a la familia, pero, además, es posible ver en su magnitud más devastadora el colonialismo y el racismo propio de estos Estados, por medio de políticas antimigratorias, flagelos y asesinatos a miembros de pueblos originarios, en una muestra de desprecio de la diferencia y del fascismo que muchas(os) de nosotros hemos sufrido directa o indirectamente a través de nuestras propias historias como a las de nuestras(os) cercanos.

Todos estos aspectos debemos considerarlos a la hora de pensar la sociedad chilena, el tipo de relaciones que construimos y las transformaciones que debemos hacer. En este sentido, es fundamental mirar la vejez, no solo con el fin utilitario demográfico, respecto a cómo los Estados deben hacer frente a una mayor demanda de los servicios públicos y de las pensiones —por más relevante que aquello sea—, sino también, y siguiendo

el posicionamiento que me ha acompañado durante este proceso investigativo, mirar las diferentes vejeces femeninas como modelos con potencia, que construyen su agencia en base a sus carencias y a la ayuda mutua que brinda la colectividad. Así, se abren nuevas líneas futuras de investigación en este campo, que nos invitan como profesionales a indagar, por ejemplo:

- En la sexualidad que muchas veces es aquello no hablado, sobre todo en edades más avanzadas, como si en la vejez las personas se volvieran asexuales o, en una especie de puritanismo moralista, perdieran todo atisbo sexual por tener cuerpos viejos, o ser “abuelos” o “abuelas”.
- Indagar en profundidad sobre las denominaciones y sus efectos en la existencia en la vejez.
- Estudiar los cuerpos viejos, sus oportunidades sociales y colonizaciones. En este sentido, visibilizar la vejez como un período en que también pueden existir proyectos y cambios deseados, desestigmatizándola como una etapa excepcional de la vida.
- Investigar los cuidados que reciben principalmente hombres adultos sanos, de parte de mujeres adultas, que habitualmente son invisibilizados en tanto trabajo, pero de los que el capitalismo usufructúa para su mantención y reproducción.

Por nuestra parte, la investigación aquí presentada buscó contribuir principalmente a la desestigmatización de la pobreza, pero por sobre todo de las mujeres mayores pobres, resaltando una vejez política y autogestionada. Partiendo de esta base podemos resaltar como contribuciones:

- Visibilizar la negligencia del Estado chileno con las/los mujeres y hombres mayores, colocando énfasis en los actos de resistencia de las primeras, en su agencia tanto personal como comunitaria, sacándolas del lugar estigmatizante donde habitualmente se les coloca.
- Reconocer como la ayuda mutua y la autogestión pueden ser alternativas viables

en organizaciones de personas mayores, pese al contexto neoliberal macrosocial donde se insertan. En este sentido, acercarnos desde una perspectiva anarquista contribuyó a una lectura novedosa de la problemática.

- Poner en el debate las denominaciones y eufemismos con los que se trata la vejez, que muestran los problemas de la sociedad con esta y con nuestra propia finitud.
- Destacar la solidaridad y la sororidad como discursos políticos, con alto potencial de transformación sobre todo de los vínculos sociales, diferenciándolos del discurso de la caridad.
- Indagar en aquello pendiente en el feminismo y que se va estudiando en la medida que las mismas feministas nos volvemos mayores, pero que debería ser estudiado y trabajado por feministas de todas las edades, como un tema relevante para los estudios de género.
- Mostrar otras visiones de las vejeces al que hacer profesional psicológico, ampliando el campo de la psicogerontología y abriendo nuevas formas de mirar, cuestionarnos las perspectivas y teorías que estamos utilizando, de dónde provienen, hacia quiénes se dirigen, para quiénes están pensadas.

Pudimos ver formas de vejez femenina que cuentan con saberes y estrategias para encontrar puntos de fuga. Mujeres que llegado a un punto han reflexionado sobre sí mismas, sobre sus vidas, sobre lo que ha valido y no la pena, sobre lo que dejaron y sobre lo que atesoraron. Mujeres que pese a sus dolores físicos y del alma se han ido construyendo con ellos, pero valiéndose de otras experiencias para saberse con la dignidad de confrontarse a la iglesia —pese a ser creyentes—, al Estado y a sus familias. Mujeres que llevan la impronta de los cuidados a lo largo de sus trayectorias vitales y que pese a las desigualdades y al flagelo del sistema, pudieron autoorganizarse y dar un cambio a su entorno y a sus propias vidas, ya sea para volver a caminar y dejar la silla de

ruedas, como para sobrellevar la depresión de sentirse vieja desde la mirada masculina. Así, la colectividad es vital para los cuidados mutuos en la vejez.

Por esto, de manera excepcional, quiero cerrar esta investigación con la voz propia de una participante, que me parece muy representativa de las complejidades de las problemáticas trabajadas:

Trabajé 30 años cuidando ancianos. Cuidar es como cuidarme a mí, yo siento que es como cuidarme a mí [...] No estudié, pero cuando se formó el colegio acá, un día dicen “van a hacer un curso de primeros auxilios, para cuidar enfermos”, así que me inscribí y saqué mi cartón. Después trabajé por una temporada en la UTI⁴⁶, del hospital. En mi primer turno: llega una paciente de Rancagua solita, la señora muy mal, helada, la tomo de la mano y ella me la aprieta, le digo yo “no estés triste que ya va a salir esto”, “que estoy solita, mi hija no está”, “ya va a llegar su hija, paciencia”, “sí, me siento tan mal”, “pero se va a poner bonito, aquí la vamos a cuidar”, ella se puso a llorar y le dije “yo estoy aquí con usted cualquier cosita, estoy aquí, no la voy a dejar sola”. La señora sufrió un paro y falleció. Falleció con... tomándole de la mano. La limpié, la adorné, junté sus cositas... A la mañana, voy saliendo de mi turno, y hay una niña que está ahí llorando. “Señorita, señorita, por favor dígame, mi mamá Fulana de Tal, puedo verla, la trajeron anoche, solita”, “Sí” le digo yo “la mamita está”... a mí en la noche me había tocado llevarla... caminar todo ese pasillo interminable del hospital a la morgue con ella. Jamás lo había hecho, las dos solas, bueno de ida iba acompañadita con ella. Luego dejarla en esa mesa fría, y todo brusco, todo [...] La niña me pregunta por su mamá, la quedo mirando y ahí la abracé, nos pusimos a llorar las dos, la acompañé a la morgue con sus papeles... y así me pasaron cosas y me acostumbré a ver gente morir. Por eso la muerte para mí no es... no tiene importancia. Tuve tantos sucesos muy lindos, muy bonitos, que aprendí a conocer la muerte. Yo sé cuándo una persona va a morir, siento que su cuerpo

⁴⁶ Unidad de tratamientos intensivos.

me lo dice... cuánta gente no murió en mis brazos, ahí, acompañándola, viejos, vecinos, amigos... Pero llegó un momento en mi vida en que me sentí vieja y pensé ¿qué hice toda mi vida? ¿qué hice mal?... Ahí me invitaron al club... voy y converso, me río... me encanta bailar, salimos en grupo de paseo o nos juntamos en la reunión del jueves, ahí cantamos y bailamos. En cambio en mi casa estoy... no tengo radio, no tengo música, en Guardianes del cielo, gritamos y nos reímos, nos cuidamos, nos preocupamos la una por la otra (19:18, Participante, Guardianes del cielo, 15/11/2016).

VEJEZ Y CUIDADOS

ESO QUE LE PASA A OTROS(AS)

DISCURSOS Y EXPERIENCIAS AUTOGESTIONADAS EN PERSONAS MAYORES DE SANTIAGO DE CHILE

BIBLIOGRAFÍA

- Acrich, L. (2012). La Psicogerontología social y la evaluación de las redes sociales de apoyo. *ECOS Estudos Contemporâneos Da Subjetividade*, 2(1), 17–31.
- Aguirre, R., y Scavino, S. (2016). Cuidar en la vejez: desigualdades de género en Uruguay. *Papeles Del CEIC*, 2016/1(150), 1–41.
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1387/pceic.15449>
- Alonso, L. E. (1998). *La mirada cualitativa en sociología. Una aproximación interpretativa*. Madrid: Fundamentos.
- Alvarado, A., y Salazar, Á. (2014). Análisis del concepto de envejecimiento. *Gerokomos*, 25(2), 57–62. <https://doi.org/10.4321/S1134-928X2014000200002>
- Angrosino, M. (2015). Recontextualización de la observación. Etnografía, pedagogía y las perspectivas de una agenda política progresista. En N. Denzin y Y. Lincoln (Eds.), *Métodos de recolección y análisis de datos* (pp. 203–234). Barcelona: Editorial Gedisa S.A.
- Anwandter, A. (2016). *¿Qué será de ti mañana? En Amiga [CD]*. California: Nacional Records.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial (Trabajo original publicado en 1963).
- Arnold, M. (2002). *Modelos culturales en organizaciones sociales participacionales. La cultura organizacional comunitaria*. Santiago: Bravo y Allende Editores.
- Arrau, F., y Loiseau, V. (2005). *El Sistema Previsional en Chile* (Informes Año XV No. 145).
- Arriagada, I. (2010). La crisis de cuidado en Chile. *Revista de Ciencias Sociales*, (27), 58–67.
- Asociación de AFP de Chile. (2015). *Ingreso de cotizantes de AFP crece 20% real en cinco años*. Santiago. Recuperado de <http://www.aafp.cl/wp-content/uploads/2015/10/Serie-de-Estudios-N-98-Ingreso-de-Cotizantes-de-AFP-Crece.pdf>

- Bassi, J. (2015). El código de transcripción de Gail Jefferson: adaptación para las ciencias sociales. *Quaderns de Psicologia*, 17(1), 39–62.
<https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1252>
- Berroeta, H. (2014). El quehacer de la Psicología Comunitaria: Coordenadas para una cartografía. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 14(2), 19–31.
<https://doi.org/10.5027/PSICOPERSPECTIVAS-VOL13-ISSUE1-FULLTEXT-352>
- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. (2012). *Derecho Cuota mortuoria a beneficiarias del Bono por Hijo*. Santiago de Chile.
- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. (2018). Derechos y beneficios para el adulto mayor. Recuperado 30 de Diciembre, 2018, de [https://www.bcn.cl/leyfacil/conozcasus-derechos/recurso_nuevo/?serie=Derechos del Adulto Mayor](https://www.bcn.cl/leyfacil/conozcasus-derechos/recurso_nuevo/?serie=Derechos%20del%20Adulto%20Mayor)
- Bihan, B. Le, y Martin, C. (2012). Diversification of care policy measures supporting older people: towards greater flexibility for carers? *European Journal of Ageing*, 9(2), 141–150. <https://doi.org/10.1007/s10433-012-0228-6>
- Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogenes*, 1(225), 70–88.
<https://doi.org/10.3917/dio.225.0070>
- Biobiochile.cl. (2018a, 31 Julio). Encuentran a dos ancianos muertos en su cama: hijo con síndrome de down lloraba a su lado. Recuperado de <https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/region-de-coquimbo/2018/07/31/encuentran-a-dos-ancianos-muertos-en-su-cama-hijo-con-sindrome-de-down-lloraba-a-su-lado.shtml>
- Biobiochile.cl. (2018b, 6 Diciembre). Ministro de Vivienda: “La gran mayoría somos propietarios (de una) casita, dos departamentos.” Recuperado de <https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/chile/2018/12/06/ministro-de-vivienda-la-gran-mayoria-somos-propietarios-de-una-casita-dos-departamentos.shtml>
- Biobiochile.cl. (2018c, 26 Diciembre). Encuentran muerto a obrero que confesó haber abusado sexualmente de niña de 8 años. Recuperado de https://www.facebook.com/pg/RadioBioBio/posts/?ref=page_internal

- Briggs, C. (1986). *Learning how to ask. A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butler, R. N. (1989). Dispelling Ageism: The Cross-Cutting Intervention. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 503, 138–147.
- Cabral, F. (1997). *No soy de aquí, ni soy de allá. En Le canta al pueblo Vol. II [Casete]*. Buenos Aires: Orfeón.
- Cabral, F. (1998). *Nuestros pasos. En Epoca de oro [Casete]*. Buenos Aires: RCA Victor.
- Calle 13. (2010). *Latinoamerica. En Entren los que quieran [CD]*. Miami: Sony Music.
- Canal Encuentro. (2018). Día Internacional de las Mujeres: La era de la dueñidad (Rita Segato). Recuperado 20 de Septiembre, 2018, de https://www.youtube.com/watch?v=gT_Hc51vjb0&t=15s
- Carrasco, C. (2014). La economía feminista: ruptura teórica y propuesta política. En C. Carrasco (Ed.), *Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política* (pp. 25–47). Madrid: La Oveja Roja. Colección Viento Sur.
- Carrasco, C., Borderías, C., y Torns, T. (2011). Introducción. El trabajo de cuidados: Antecedentes históricos y debates actuales. En C. Carrasco, C. Borderías, y T. Torns (Eds.), *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas* (pp. 13–95). Madrid: Catarata.
- Castro-Gómez, S. (2007). Michel foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, (6), 153–172. <https://doi.org/10.25058/20112742.290>
- Centty, D., Cano, A., y Arrieta, L. (2006). Informe de la Pobreza Humana de Arequipa Metropolitana – 2006. Recuperado 19 de Mayo, 2018, de www.eumed.net/libros-gratis/2008c/425/index
- Comunidad Mujer. (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 de Chile.
- Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. (2015). Mario Rufer: “La noción de

poscolonialismo pone el énfasis en la marca que deja la colonia.” Recuperado 16 de Spetiembre, 2018, de <https://www.youtube.com/watch?v=nbX44zfmOE>

Coupland, N. (1997). Language, ageing and ageism: a project for applied linguistics? *International Journal of Applied Linguistics*, 7(1), 26–48.

Coupland, N., y Coupland, J. (1993). Discourses of ageism and anti-ageism. *Journal of Aging Studies*, 7(3), 279–301. [https://doi.org/10.1016/0890-4065\(93\)90016-D](https://doi.org/10.1016/0890-4065(93)90016-D)

Coupland, N., Coupland, J., y Giles, H. (1991). *Language, society & the elderly*. Oxford: Blackwell.

Coupland, N., Coupland, J., Giles, H., Henwood, K., y Wiemann, J. (1988). Elderly self-disclosure: Interactional and intergroup issues. *Language and Communication*, 8(2), 109–133. [https://doi.org/10.1016/0271-5309\(88\)90010-9](https://doi.org/10.1016/0271-5309(88)90010-9)

Crenshaw, K. (2016). *The urgency of intersectionality*. United States of America: TEDWomen. Recuperado de https://www.ted.com/talks/kimberle_crenshaw_the_urgency_of_intersectionality

Davis, K. (2008). Intersectionality as buzzword. A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful. *Feminist Theory*, 9(1), 67–85. <https://doi.org/10.1177/1464700108086364>

de Beauvoir, S. (1982). *La fuerza de las cosas* (2a. edición). Barcelona: EDHASA (Trabajo original publicado en 1949).

de la Cuesta-Benjumea, C. (2011). La reflexividad: Un asunto crítico en la investigación cualitativa. *Enfermería Clínica*, 21(3), 163–167. <https://doi.org/10.1016/j.enfcli.2011.02.005>

del Río, S. (2003). La crisis de los cuidados: precariedad a flor de piel. *Rescondos, Revista de Diálogo Social*, (9), 47–57.

Denzin, N., y Lincoln, Y. (2005). Introduction. The discipline and practice of qualitative research. En N. Denzin y L. Yvonna (Eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research* (pp. 1–13). Thousand Oaks: SAGE.

- El Periódico edición Catalunya. (2017, 4 Abril). Carlos González: “El niño que se queda con la madre es más feliz.” Recuperado de <https://www.elperiodico.com/es/sociedad/20170402/entrevista-pediatra-y-escritor-carlos-gonzalez-referente-crianza-con-apego-5942979>
- Els mes petits de Sant Pau. UCI Neonatal. Hospital de la Santa Creu i Sant Pau. (2018). Prematuritat: moment de màxima vulnerabilitat. Barcelona: Hospital de la Santa Creu i Sant Pau.
- Enríquez, R. (2014). Feminización y colectivización del cuidado a la vejez en México. *Cadernos de Pesquisa*, 44(152), 378–399. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/198053142873>
- Espinoza Lavozy, E., Méndez Villarroel, V., Lara Jaque, R., y Rivera Caamaño, P. (2009). Factores asociados al nivel de sobrecarga de los cuidadores informales de adultos mayores dependientes, en control en el consultorio “José Durán Trujillo”, San Carlos, Chile. *Theoria*, 18(1), 69–79.
- Esteban, M. L. (2004). Antropología encarnada. Antropología desde una misma. *Papeles Del CEIC*, (12), 1–21.
- Estermann, J. (2014). Colonialidad , descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural. *Polis Revista Latinoamericana*, 13(38), 347–368. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682014000200016>
- European Union. (2016). Population structure and ageing. Recuperado 7 de Marzo, 2017, de http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Population_structure_and_ageing
- Ezquerro, S. (2012). Crisis de los cuidados y crisis sistémica: la reproducción como pilar de la economía llamada real. *Investigaciones Feministas*, 2, 175–194. https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2011.v2.38610
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press.
- Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis. The critical study of language*. London: Longman.

- Fairclough, N. (2003). El análisis crítico del discurso como método para la investigación en ciencias sociales. En R. Wodak y M. Meyer (Eds.), *Métodos de Análisis Crítico del Discurso* (pp. 179–203). Barcelona: Editorial Gedisa S.A.
- Fairclough, N. (2008). El análisis crítico del discurso y la mercantilización del discurso público: las universidades. *Discurso & Sociedad*, 2(1), 170–185.
- Fairclough, N. (2012). Critical Discourse Analysis. *International Advances in Engineering and Technology*, 7(Julio), 452–487.
- Falque-Madrid, L. (2014). La evidencia científica y el arte de envejecer. *Anales Venezolanos de Nutrición*, 27(1), 110–118.
- Ferree, M. M. (2009). Inequality, intersectionality and the politics of discourse: Framing feminist alliances. En E. Lombardo, P. Meier, y M. Verloo (Eds.), *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, Bending and Policy-Making*. (pp. 86–104). London: Routledge.
- Ferrer Mir, J. (2004). *Nómina actualizada de los españoles del Winnipeg el barco de la esperanza. 1939-2004. En el centenario del nacimiento de Pablo Neruda*. Santiago de Chile: Ediciones Cal Sogas.
- Fischer, B., y Tronto, J. (1990). Toward a feminist theory of care. En *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives* (pp. 35–62). Albany: SUNY Press.
- Flores, R., y Tena, O. (2014). Maternalismo y discursos feministas latinoamericanos sobre el trabajo de cuidados: un tejido en tensión. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales.*, (50), 27–42.
- Fontana, A., y Frey, J. H. (2015). La entrevista. De una posición neutral al compromiso político. En N. Denzin y Y. Lincoln (Eds.), *Métodos de recolección y análisis de datos* (pp. 140–202). Barcelona: Editorial Gedisa S.A.
- Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Editorial Gedisa S.A.(Trabajo original publicado en 1980).
- Foucault, M. (2000). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. *Nombres:*

- Revista de Filosofía*, (15), 257–280. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2276/1217> (Trabajo original publicado en 1984)
- Foucault, M. (2001). *Defender la Sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina (Trabajo original publicado en 1992).
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores (Trabajo original publicado en 1969).
- Freixas, A. (1997). Envejecimiento y género: otras perspectivas necesarias. *Anuario de Psicología*, (73), 31–42.
- Freixas, A. (2005). Presentación: Devenir mayores. En A. Freixas (Ed.), *Abuelas, madres, hijas. La transmisión sociocultural del arte de envejecer* (pp. 9–14). Barcelona: Icaria.
- Freixas, A. (2008). La vida de las mujeres mayores a la luz de la investigación gerontológica feminista. *Anuario de Psicología*, 39(1), 41–57.
- Freixas, A. (2015). *Tan frescas. Las nuevas mujeres mayores del siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- Freixas, A., Luque, B., y Reina, A. (2012). Critical Feminist Gerontology: In the Back Room of Research. *Journal of Women & Aging*, 24, 44–58.
<https://doi.org/10.1080/08952841.2012.638891>
- Fuentes, C., y Valdeavellano, R. (2015). *Chicago Boys*. Chile: La Ventana Cine.
Recuperado de <https://www.facebook.com/prensaopal/videos/1479790885443519/>
- Fundación de las Familias. (n.d.). Chile Cuida. Recuperado 7 de Noviembre, 2016, de <http://www.fundaciondelasfamilias.cl/chile-cuida/>
- Fundación Sol. (2016). Porcentaje de jubilados con pensiones menores a \$154.304, por sexo. Recuperado de <http://www.fundacionsol.cl/graficos/porcentaje-de-jubilados-con-pensiones-menores-a-154-304-por-sexo/>
- Fundación Sol. (2017). En las antípodas de la libertad: pobreza en la vejez chilena. Recuperado 28 de Diciembre, 2018, de <http://www.fundacionsol.cl/2017/07/las->

antipodas-la-libertad-pobreza-la-vejez-chilena/

- Fusé, S. (2015). Recomendaciones de la OMS como dispositivo biopolítico posmoderno. Su impacto en la educación física. In *11° Congreso argentino y 6° latinoamericano de educación física y ciencias* (pp. 1–11). Buenos Aires. Recuperado de <http://congresoeducacionfisica.fahce.unlp.edu.ar>
- García Dauder, S. (2003). Fertilizaciones cruzadas entre la Psicología social de la ciencia y los estudios feministas de la ciencia. *Athenea Digital*, (4), 109–150.
- García, L. (2013). El barrio popular en Bogotá en las voces de sus protagonistas. Madres comunitarias y jardineras: 1980-2011 , Usme y Ciudad Bolívar. *Folios*, (38), 121–140.
- Garretón, M. (2012). *Neoliberalismo corregido y progresismo limitado. Los gobiernos de la Concertación en Chile, 1990-2010*. Santiago de Chile: Editorial ARCIS.
- Gatti, E. (1970). *Los momentos. En Blops [Vinilo]*. Santiago de Chile: Discoteca del Cantar Popular.
- Giacaglia, M. (2002). Hegemonía. Concepto clave para pensar la política. *Tópicos*, (10), 151–159. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i10.7430>.
- Gil, S. (2011). *Nuevos Feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid: Traficantes de Sueños. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Gilligan, C. (1985). In a Different Voice: Women's conceptions of self and of morality. En H. Eisenstein y A. Jardine (Eds.), *The Future of Difference*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Gobierno de Chile. (2015a). Comité Interministerial de Desarrollo Social aprueba lineamientos del Sistema Nacional de Cuidados. Recuperado 7 de Noviembre, 2016, de <http://www.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/noticias/2015/06/04/comite-interministerial-de-desarrollo-social-aprueba-lineamientos-del-sistema-nacional-de-cuidados->
- Gobierno de Chile. (2015b). Programa Chile Cuida: Beneficios para los adultos mayores y

sus cuidadores. Recuperado 26 de Mayo, 2016, de <http://www.gob.cl/2015/11/23/programa-chile-cuida-beneficios-para-los-adultos-mayores-y-sus-cuidadores/>

Gómez-Rubio, C., Ganga-León, C., y Rojas Paillalef, W. (2017). Desigualdades de género en trabajos de cuidados familiar y no remunerado: una revisión Iberoamericana. *Revista Punto Género*, (7), 156–182.

Gómez-Rubio, C., Zavala-Villalón, G., Ganga-León, C., Rojas, W., y Álvarez, R. (2016). Jubilación en Chile: Vivencias y percepciones de mujeres jubiladas por el sistema privado de pensiones. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 15(3), 112–122. <https://doi.org/10.5027/PSICOPERSPECTIVAS-VOL15-ISSUE3-FULLTEXT-825>

Gómez Arredondo, D. (2015). América Latina y el “discurso colonial”: perspectivas críticas. *De Raíz Diversa*, 2(4), 79–99.

Gómez, C. (2014). Trabajo y flexibilidad laboral en el Estado chileno: Experiencias de mujeres a la luz del feminismo liberal. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 13(3), 41–51. <https://doi.org/10.5027/PSICOPERSPECTIVAS>

González Soriano, J. A. (2002). La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt como proyecto histórico de racionalidad revolucionaria. *Revista de Filosofía*, 27(2), 287–303.

Gonzálvez Torralbo, H. (2018). Género, cuidados y vejez: Mujeres <<en el medio>> del trabajo remunerado del trabajo de cuidado en Santiago de Chile. *Prisma Social. Revista de Ciencias Sociales*, (21), 194–218.

Guajardo, G., Tijoux, M. E., y Abusleme, M. T. (2015). *La construcción social de las demencias en las personas mayores de la región metropolitana de Chile*. (G. Guajardo, M. E. Tijoux, y M. T. Abusleme, Eds.), SENAMA, Colección de estudios. Santiago: SENAMA, FLACSO Chile, Instituto Chileno de Terapia Familiar.

Guzmán, J. M., Huenchuan, S., y Montes de Oca, V. (2003). Redes de apoyo social de personas mayores: marco teórico conceptual. En *Simposio Viejos y Viejas. Participación, ciudadanía e inclusión social. 51 Congreso Internacional de Americanistas*. Santiago de Chile. Recuperado de

http://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/9/12939/EPS9_JMGSHNVMO.pdf

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Havighurst, R. J. (1961). Successful Aging. *The Gerontologist*, 1(1), 8–13.
<https://doi.org/10.1093/geront/1.1.8>

Heiss, S. (2018). Pluriversalizar los regímenes globales de conocimiento: ¿Puede el Análisis del Discurso sociológico contribuir a estudios Decoloniales? *RALED*, 18(1), 98–116.

Herrera, R., y Maffei, T. (2009). *Demanda de cuidados en personas dependientes por hogar: Un análisis de género*. Santiago.

Hidalgo, J. (1993). Hacia una gerontología social crítica. *Revista Reflexiones*, 8(1).
Recuperado de <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/10583/9974>

Iacob, R. (2013). Nuevas reflexiones sobre la postgerontología. *Revista Kairós Gerontologia*, 16(4), 295–311.

Ibañez, T. (1989). *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sendai.

IIGHI Audiovisual. (2017). Entrevista a la Dra. Rita Segato - La colonialidad del saber.
Recuperado 23 de Septiembre, 2018, de
https://www.youtube.com/watch?v=R1WUT_eRQG8&t=208s

Ilustre Municipalidad de Peñalolén. (2013). *Diagnóstico comunal. PLADeco 2013-2016*. Santiago de Chile.

Ilustre Municipalidad de Peñalolén. (2015). Bachelet anunció proyecto piloto en Peñalolén para cuidado de personas en situación de dependencia. Recuperado 26 de Mayo, 2016, de <http://www.penalolen.cl/bachelet-anuncio-proyecto-piloto-en-penalolen-para-cuidado-de-personas-en-situacion-de-dependencia/>

Iñiguez-Rueda, L. (2003). El análisis del discurso en las ciencias sociales: variedades, tradiciones y práctica. En L. Iñiguez-Rueda (Ed.), *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*. Editorial UOC.

- Iñiguez-Rueda, L., y Antaki, C. (1994). El análisis del discurso en psicología social. *Boletín de Psicología*, (44), 57–75.
- Instituto Nacional de Estadísticas. Chile. (2018). *Síntesis de resultados CENSO 2017*. Santiago de Chile.
- Inti-Illimani. (1977). *América novia mía. En Chile resistencia [casete]*. Milan: Dischi dello Zodiaco.
- Irigaray, L. (1994). El cuerpo a cuerpo de la madre. *Debate Feminista*, 10, 32–44.
- Izquierdo, M. J. (2003). El cuidado de los individuos y de los grupos: quién se cuida . En *2n. Congrés Català de Salut Mental*. Barcelona.
- Izquierdo, M. J. (2004). Del sexismo y la mercantilización del cuidado a su socialización: Hacia una política democrática del cuidado. En *Congreso Internacional Sare 2003: “Cuidar cuesta: costes y beneficios del cuidado”* (pp. 119–143). Barcelona: Emakunde/Instituto Vasco de la mujer. Recuperado de http://www.emakunde.euskadi.eus/contenidos/informacion/pub_jornadas/es_emakunde/adjuntos/sare2003_es.pdf
- Jara, V. (1971). *Las casitas del barrio alto. En El derecho de vivir en paz [Vinilo]*. Santiago de Chile: Discoteca del Cantar Popular.
- Juliano, D. (2005). El saber de las mujeres. En A. Freixas (Ed.), *Abuelas, madres, hijas. La transmisión sociocultural del arte de envejecer* (pp. 15–32). Barcelona: Icaria.
- Krellenberg, K., Höfer, R., y Welz, J. (2011). Dinámicas recientes y relaciones entre las estructuras urbanas y socioeconómicas en Santiago de Chile: el caso de Peñalolén. *Revista de Geografía Norte Grande*, 131(48), 107–131. <https://doi.org/10.4067/S0718-34022011000100007>
- Krmpotic, C. S., y De Ieso, L. C. (2010). Los cuidados familiares: aspectos de la reproducción social a la luz de la desigualdad de género. *Revista Katálysis Florianópolis*, 13(1), 95–101. <https://doi.org/10.1590/S1414-49802010000100011>
- Kropotkin, P. (1906). *El Apoyo mutuo: un factor de la evolución*. Barcelona: Editorial B.

Bauza.

Kvale, S. (1996). *InterViews. An introduction to qualitative research interviewing*. London: SAGE.

Larrañaga, O. (2010). El Estado Bienestar en Chile: 1910-2010. Recuperado 3 de Diciembre, 2016, de http://www.pnud.cl/areas/ReduccionPobreza/2012/2010_2.pdf

Leitao, C. (2013). Participación Ciudadana. Recuperado 12 de Diciembre, 2016, de <http://www.elquintopoder.cl/wp-content/uploads/2013/09/Peñalolen.pdf?ce6e59>

León, A. (1999). Reflexões sobre autogestão e psicologia social comunitária América Latina. *Psi - Revista de Psicologia Social e Institucional*, 1(2), s/p. Recuperado de <http://www2.ccb/psicologia/revista/textov1n24.htm>

León, A., y Montenegro, M. (1999). Análisis del concepto de autogestión a la luz de una experiencia comunitaria en el Barrio “Niño Jesús”, Caracas, Venezuela. *Psykhe*, 8(1), 179–183.

Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid: horas y HORAS.

Los Jaivas. (1975). *Pregón para iluminarse. En Los Jaivas [Vinilo]*. Buenos Aires: EMI Odeon S.A.I.C.

Los Prisioneros. (1984). *Latinoamérica es un pueblo al sur de Estados Unidos. En la voz de los '80*. Santiago de Chile: EMI Odeón Chilena.

Los Prisioneros. (1986a). *El baile de los que sobran. En Pateando piedras [Casete]*. Santiago de Chile: EMI Odeón Chilena.

Los Prisioneros. (1986b). *Independencia cultural. En Pateando piedras [Casete]*. Santiago de Chile: EMI Odeón Chilena.

Los Prisioneros. (1986c). *Porque los ricos. En Pateando piedras*. Santiago de Chile: EMI Odeón Chilena.

Los Prisioneros. (1990). *Corazones rojos. En Corazones [Casete]*. California: EMI Odeón Chilena.

- Lyon, D., y Glucksmann, M. (2008). Comparative Configurations of Care Work across Europe. *Sociology*, 42(1), 101–118. <https://doi.org/10.1177/0038038507084827>
- Mac-clure, O., Barozet, E., Galleguillos, C., y Moya, C. (2015). La clase media clasifica a las personas en la sociedad: Resultados de una investigación empírica basada en juegos. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 14(2), 4–15. <https://doi.org/10.5027/PSICOPERSPECTIVAS-VOL14-ISSUE2-FULLTEXT-530>
- Marsden, S., y Holmes, J. (2014). Talking to the elderly in New Zealand residential care settings. *Journal of Pragmatics*, 64, 17–34. <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2014.01.006>
- Martín-Crespo, M. C., y Salamanca, A. B. (2007). El muestreo en la investigación cualitativa. *Nure Investigación*, (27), 1–4. Recuperado de http://www.nureinvestigacion.es/FICHEROS_ADMINISTRADOR/F_METODOLOGICA/FMetodologica_27.pdf
- Martin, M. P., y Alfaro, J. (2017). Políticas de bienestar e contextos neoliberales: tensiones del modelo chileno. *Caderno CRH*, 30(79), 137–155. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1590/S0103-49792017000100009>
- Matus-López, M., y Cid, C. (2014). Costo de un sistema de atención de adultos mayores dependientes en Chile, 2012–2020. *Revista Panamericana de Salud Pública*, 36(1), 31–36.
- Memoria Chilena. Biblioteca Nacional de Chile. (2018). El surgimiento de la elite castellano-vasca. La aristocracia chilena del siglo XVIII. Recuperado 22 de Noviembre, 2018, de <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-671.html#presentacion>
- Méndez, N., y Vallota, A. (2006). Una perspectiva anarquista de la autogestión. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 12(1), 59–72.
- Mignolo, W. (1993). Colonial and postcolonial discourse: cultural critique or academic colonialism? *Latin American Research Review*, 28(3), 120–134. <https://doi.org/10.2307/2503613>

- Mignolo, W. (2009). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción descolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa S.A.
- Ministerio de Desarrollo Social. (n.d.). Chile Cuida. Sistema de Apoyos y Cuidados. Recuperado 14 de Enero, 2018, de <http://www.chilecuida.gob.cl/>
- Ministerio de Desarrollo Social. (2015). *Pueblos Indígenas. Síntesis de resultados*. Santiago de Chile.
- Ministerio de Desarrollo Social. (2017). *Informe de Desarrollo Social 2017*. Santiago de Chile.
- Ministerio del trabajo y previsión social. (2018a). IPS informa monto de los beneficios que entregará este 2018. Recuperado 29 de Diciembre, 2018, de <http://www.ips.gob.cl/servlet/internet/noticia/1421809479085/monto-beneficios-entregara-este-2018>
- Ministerio del trabajo y previsión social. (2018b). Pensión Básica Solidaria: su nuevo monto y cómo solicitarla. Recuperado 29 de Diciembre, 2018, de <http://www.ips.gob.cl/servlet/internet/noticia/1421809656349/pension-basica-solidaria-su-nuevo-monto>
- Morales Obreque, R. P. (2018). Las pruebas de la vejez en mujeres. El caso de Santiago de Chile y Montevideo. *Pensamiento y Acción Interdisciplinaria*, 4(1), 57–73. <https://doi.org/10.29035/pai.4.57>
- Moya, M. O. (2014). Genealogía de una vejez no anunciada: biopolítica de los cuerpos envejecidos o del advenimiento de la gerontogubernamentalidad. *Polis*, 36(2013), 1–18. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682013000300019>
- Naciones Unidas en Chile. (2014). Día Internacional de la Beneficencia. Recuperado 18 de Enero, 2019, de <http://www.onu.cl/es/dia-internacional-de-la-beneficencia/>
- Oddone, M. (2013). *Antecedentes teóricos del Envejecimiento Activo* (No. 4). *Informes envejecimiento en red*. Madrid.
- Organisation for Economic Co-operation and Development. (2015). *In It together: Why less*

inequality benefits all. París: OECD Publishing.

<https://doi.org/10.1787/9789264235120-en>

Organización de las Naciones Unidas. (1982). Plan de acción internacional de Viena sobre el envejecimiento. Recuperado 20 de Agosto, 2018, de http://www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/gericuba/plan_de_accion_internacional_de_viena_sobre_el_envejecimiento.pdf

Organización Mundial de la Salud. (2002). Envejecimiento activo: un marco político. *Revista Española de Geriátría y Gerontología*, 37(S2), 74–105.

Organización Mundial de la Salud (OMS). (2015). *Informe mundial sobre el envejecimiento y la salud*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud.

Ortí, A. (1992). La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta y la discusión de grupo. En M. García, J. Ibañez, y F. Alvira (Eds.), *El análisis de la realidad social: métodos y técnicas de investigación* (pp. 189–221). Madrid: Alianza Universidad Textos.

Osorio, P. (2007). Construcción social de la vejez y expectativas ante la jubilación en mujeres chilenas. *Universum*, 2(22), 202–220. <https://doi.org/10.4067/S0718-23762007000200013>

Osorio, P. (2008). Envejecer en el siglo XXI en América Latina. En J. G. Aguilar (Ed.), *Pobreza, exclusión y desigualdad* (pp. 223–232). Quito: FLACSO.

Ovejero, A. (2017). *Autogestión para tiempos de crisis. Tulidad de las colectividades libertarias*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Paperman, P. (2004). Perspectives féministes sur la justice. *L'Année Sociologique*, 54(2), 413–433. <https://doi.org/10.3917/anso.042.0413>

Parra, V. (1962). *Arauco tiene una pena. En Canciones reencontradas en París*. París: Discoteca del Cantar Popular.

Parra, V. (1964). *Qué dirá el Santo Padre. En Un río de sangre [Vinilo]*. París: Arion.

Paura, V., y Zibecchi, C. (2014). Mujeres, ámbito comunitario y cuidado: consideraciones

para el estudio de relaciones en transformación. *La Aljaba*, 18. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-57042014000100006

Pérez Soto, C. (2013, 7 Octubre). 40 años de modelo neoliberal en Chile. *Diario Uchile*. Recuperado de <http://radio.uchile.cl/2013/10/07/40-anos-de-modelo-neoliberal-en-chile/>

Publimetro. (2018, 6 Diciembre). Lejos de lo que señaló el ministro de Vivienda, sólo el 2,4% de los chilenos tiene más de una propiedad. Recuperado de <https://www.publimetro.cl/cl/noticias/2018/12/06/lejos-lo-cree-ministro-vivienda-solo-24-los-chilenos-mas-una-vivienda.html>

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201–246). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Resende, V. D. E. M., y Alexandre, M. F. (2010). Representação discursiva da pobreza extrema – análise discursiva crítica de um testemunho publicado em editorial da revista Cais. *ALED*, 10(2), 87–105.

Ribera Casado, J. M. (2017). Centenario de Elie Metchnikoff (1845-1916). *Educación Médica*, 18(2), 136–143. <https://doi.org/10.1016/j.edumed.2016.11.009>

Riesco, M., Díaz, E., Durán, F., y Secondo, D. (2011). *Cómo las AFP discriminan a las mujeres chilenas y cómo corregirlo*. Santiago: Centro de Estudios Nacionales de Desarrollo Alternativo.

Rodríguez, P. (2002). Mujeres mayores, género y protección social (o adónde conduce el amor). En V. Maqueira (Ed.), *Mujeres mayores en el siglo XXI: de la invisibilidad al protagonismo* (pp. 87–136). Madrid: IMSERSO.

Rodríguez Ravera, T. (2017). Sistema mundo moderno, colonialidad y estados nacionales en América Latina: El lugar del “otro.” *Revista Alamedas*, 5(1), 1–19.

Rodríguez, S. (1975). *Santiago de Chile. En Días y flores [Vinilo]*. La Habana: EGREM.

- Rodríguez, S. (1978a). *Al final de este viaje. En Al final de este viaje [Vinilo]*. La Habana: EGREM.
- Rodríguez, S. (1978b). *Mujeres. En Mujeres [Casete]*. Santiago de Chile: Alerce.
- Rowe, J., y Kahn, R. (1987). Human Aging: usual and successful. *Science*, 237(4811), 143–149. <https://doi.org/10.1126/science.3299702>
- Ruiz Jabbaz, S. (2016). La subjetividad del investigador en terreno: Sistematización de una experiencia reflexiva de inmersión etnográfica. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 15(1), 42–52. <https://doi.org/10.5027/PSICOPERSPECTIVAS-VOL15-ISSUE1-FULLTEXT-718>
- Salazar, G. (2003). *Historia de la acumulación capitalista en Chile (Apuntes de clase)*. Santiago de Chile: Editorial LOM.
- Salech, F. (2009). Biología del envejecimiento: aspectos biológicos y evolutivos. *Medwave*, 9(11). <https://doi.org/10.5867/medwave.2009.11.4261>
- Segato, R. (2015a). Género y colonialidad: del patriarcado de bajo impacto al patriarcado moderno. En M. Rius, Belausteguigoitia y M. J. Saldaña-Portillo (Eds.), *Des/posesión: género territorio y luchas por la autodeterminación* (pp. 321–350). Buenos Aires: Universidad Autónoma de México.
- Segato, R. (2015b). La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. En M. Belausteguigoitia Rius y M. J. Saldaña-Portillo (Eds.), *Des/posesión: género territorio y luchas por la autodeterminación* (pp. 125–161). México D.F.: Universidad Autónoma de México.
- Segura del Pozo, J. (2017). *Biopolítica y salud pública. Una recopilación de textos blogueros pendientes de amasar*. Tres Cantos: Ediciones “Salud Pública y otras dudas.”
- Sen, A. (2000). La pobreza como privación de capacidades. En *Desarrollo y Libertad* (pp. 114–141). Buenos Aires: Editorial Planeta S.A.
- Senior Suites. (2019). Centro de Día. “Vivir con mi familia y estar con mis amigos ahora es

- posible.” Recuperado 20 de Enero, 2019, de <http://www.seniorsuites.cl/centro-de-dia/>
- Sennett, R. (2003). *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.
- Sennett, R. (2012). *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*. Barcelona: Anagrama.
- Serbia, J. M. (2007). Diseño, muestreo y análisis en la investigación cualitativa. *Holográfica*, 3(7), 123–146.
- Servicio Nacional del Adulto Mayor. (2008). *Catastro nacional de organizaciones sociales de adultos mayores*. Santiago de Chile.
- Servicio Nacional del Adulto Mayor. (2018a). Programas y Beneficios. Recuperado 8 de Junio, 2018, de <http://www.senama.gob.cl/programas-y-beneficios>
- Servicio Nacional del Adulto Mayor. (2018b). Servicio Nacional del Adulto Mayor. Recuperado 8 de Junio, 2018, de <http://www.senama.gob.cl/servicio-nacional-del-adulto-mayor>
- Shamir, H. (2013). The State of Care: Rethinking the Distributive Effects of Familial Care Policies in Liberal Welfare States. *American Journal Of Comparative Law*, 58(4), 953–986. <https://doi.org/10.5131/ajcl.2010.0008.1>.
- Sosa, M. (1975). *Cuanto trabajo. En A que florezca mi pueblo [Casete]*. Buenos Aires: Philips Records.
- Sosa, M. (1981). *Canción de las simples cosas. En A quien doy [Casete]*. Buenos Aires: Universal.
- Stecher, A. (2010). El análisis crítico del discurso como herramienta de investigación psicosocial del mundo del trabajo. Discusiones desde América Latina. *Universitas Psychologica*, 9(1), 93–107.
- Stolt, R., y Winblad, U. (2009). Mechanisms behind privatization: A case study of private growth in Swedish elderly care. *Social Science & Medicine*, 68(5), 903–911. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2008.12.011>

- Superintendencia de Pensiones. (2017). *Nuevos pensionados y pensiones pagadas en el mes por tramos de años cotizados. Noviembre 2016*. Santiago de Chile.
- Sznaider, N. (1997). Compassion and control. Children in civil society. *Childhood*, 4(2), 223–240. <https://doi.org/10.1177/0907568297004002006>
- Talpade, C. (2008). Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales. En R. A. H. Castillo y L. Suárez-Navaz (Eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 117–163). Madrid: Cátedra.
- Tarrés, M. L. (2004). *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México: FLACSO.
- The Clinic. (2018, 28 Julio). Vejez, abandono y soledad: La historia tras la muerte de los abuelos de Conchalí. Recuperado de <http://www.theclinic.cl/2018/07/28/la-historia-tras-la-muerte-los-abuelos-conchali/>
- Thompson, J. (2002). *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. Coyoacán: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Tijoux, A. (2014a). *Antipatriarca. En Vengo [CD]*. California: Nacional Records.
- Tijoux, A. (2014b). *Mi verdad. En Vengo [CD]*. California: Nacional Records.
- Tijoux, A. (2016). *Calaveritas. En Calaveritas [CD]*. Detroit: Firebrand Records.
- Tisnés, A., y Salazar-Acosta, L. M. (2016). Envejecimiento poblacional en Argentina: ¿qué es ser un adulto mayor en Argentina? Una aproximación desde el enfoque de la vulnerabilidad social. *Papeles de Población*, 22(88), 209–236.
- Toscano, D. (2008). El Bio-poder en Michel Foucault. *Universitatis Philosophica*, 25(51), 39–57.
- Tronto, J. (2005). Cuando la ciudadanía se cuida: Una paradoja neoliberal del bienestar y la desigualdad. En *Sare 2004: “¿Hacia qué modelo de ciudadanía?”* (pp. 231–253). EMAKUNDE/Instituto Vasco de la Mujer. Recuperado de http://www.emakunde.euskadi.eus/contenidos/informacion/pub_jornadas/es_emakunde/adjuntos/sare2004_es.pdf

- Twigg, J. (2004). The body, gender, and age: Feminist insights in social gerontology. *Journal of Aging Studies, 18*, 59–73. <https://doi.org/10.1016/j.jaging.2003.09.001>
- Valles, M. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social*. Madrid: Síntesis.
- Van Dijk, T. (2003). La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad. En R. Wodak y M. Meyer (Eds.), *Métodos de Análisis Crítico del Discurso* (pp. 143–177). Barcelona: Editorial Gedisa S.A.
- Van Dijk, T. A. (1993). Principles of Critical Discourse Analysis. *Discourse & Society, 4*(2), 249–283. <https://doi.org/10.1177/0957926593004002006>
- Van Dijk, T. A. (2009). Critical discourse studies: a sociocognitive approach. En R. Wodak y M. Meyer (Eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis* (pp. 62–86). London: SAGE.
- Varios. (1960). *La Sagrada Biblia*. (Sociedad Bíblica Santiago de Chile, Ed.). Ciudad de México: Sociedades bíblicas de América Latina.
- Walker, A. (1981). Towards a political economy of old age. *Ageing & Society, 1*(01), 73–94. <https://doi.org/doi:10.1017/S0144686X81000056>
- Walker, A. (2002). A strategy for active ageing. *International Social Security Review, 55*(1), 121–139. <https://doi.org/10.1111/1468-246X.00118>
- Wodak, R. (2003). De qué trata el análisis crítico de discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos. En R. Wodak y M. Meyer (Eds.), *Métodos de Análisis Crítico del Discurso* (pp. 17–34). Barcelona: Editorial Gedisa S.A.
- Wodak, R., y Meyer, M. (2009). Critical discourse analysis: history, agenda, theory and methodology. En R. Wodak y M. Meyer (Eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis* (Second, pp. 1–33). London: SAGE.
- Yuni, J. A., y Urbano, C. A. (2008). Envejecimiento y género: perspectivas teóricas y aproximaciones al envejecimiento femenino. *Revista Argentina de Sociología, 6*(10), 151–169.

Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193–209. <https://doi.org/10.1177/1350506806065752>

Yuval-Davis, N. (2012). Más allá de la dicotomía del reconocimiento y la redistribución: Interseccionalidad y estratificación. En M. Z. Galindo, S. G. Peter, y J. C. de Avila (Eds.), *La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional “Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior”* (pp. 21–34). Berlín: Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin. Recuperado de http://www.miseal.net/images/Publicaciones/Interseccionalidadendebate_misealweb.pdf

Zibecchi, C. (2013). Organizaciones comunitarias y cuidado en la primera infancia: un análisis en torno a las trayectorias, prácticas y saberes de las cuidadoras. *Trabajo y Sociedad*, (20), 427–447.

ANEXO 1

Anexo 1: Modelo genérico de consentimiento informado

Santiago, ___/___/2015-16

CONSENTIMIENTO INFORMADO

Estimado/a entrevistado/a

Quisiera informarle que hemos pensado en usted como informante clave para realizarle una entrevista respecto a su experiencia en [NOMBRE DE ORGANIZACIÓN]. Esta entrevista está programada como parte de las actividades de un estudio que busca comprender la vejez y sus cuidados, que construyen mujeres y hombres que participan en organizaciones comunitarias autogestionadas de personas mayores pobres, en la ciudad de Santiago de Chile, realizado por especialistas de la Universidad Autónoma de Barcelona y de la Universidad de Chile.

La entrevista será realizada en el lugar que usted estime pertinente, y tendrá una duración aproximada de una hora y media. Solicitándosele la posibilidad de que ésta pueda ser grabada en formato digital. Si lo desea usted podrá conocer los resultados de la investigación.

Por cualquier inquietud o duda respecto a los procedimientos o respecto a la veracidad de este estudio, no dude en contactarse con nosotros, con la coordinadora del proyecto, investigadora responsable Mg. Constanza Gómez Rubio (constagomez@uab.cat).

Sin otro particular, se despide atentamente,



Mg. Constanza Gómez
Investigadora Responsable del Proyecto.

Santiago, ___/___/2016

CONSENTIMIENTO INFORMADO

Yo, _____ he sido invitado a participar en el estudio que busca comprender la vejez y sus cuidados, que construyen mujeres y hombres que participan en organizaciones comunitarias autogestionadas de personas mayores pobres, en la ciudad de Santiago de Chile. Entiendo que mi participación consistirá en la realización de una entrevista. El señor/a _____ me ha leído la información del documento de consentimiento. He tenido tiempo para hacer preguntas y se me ha contestado claramente. No tengo ninguna duda sobre mi participación. Acepto voluntariamente participar, sé que tengo el derecho a que la entrevista sea anónima, a hacer consultas o a formular reclamos o quejas a los investigadores– las cuales deben ser respondidas-, y a terminar mi participación en cualquier momento, sin que sea necesario que para ello exprese causa alguna o dé razones.

Firma entrevistado/a: _____

Nota: Se firman dos copias del formulario de consentimiento informado, una de las cuales queda en manos del entrevistado/a.

VEJEZ Y CUIDADOS

ESO QUE LE PASA A OTROS(AS)

DISCURSOS Y EXPERIENCIAS AUTOGESTIONADAS EN PERSONAS MAYORES DE SANTIAGO DE CHILE

Constanza Gómez Rubio | Tesis Doctoral