

MALDITA YO ENTRE LAS MUJERES
DE MERCEDES VALDIVIESO: RESEMANTIZACIÓN DE
LA QUINTRALA, FIGURA DEL MAL Y DEL
EXCESO PARA LA “CHILENIDAD” APOLÍNEA

Lucía Guerra
Universidad de California, Irvine

LA GENEALOGÍA COMO DISEÑO IDEOLÓGICO

Desde una perspectiva antropológica, un suceso natural y biológico (engendrar un hijo) germina, a nivel social, en diversas estructuras de parentesco y una genealogía que se constituyen en parte esencial de todo un sistema cultural y simbólico. Tras el registro acucioso de la *stemma* en el Imperio Romano, las tablas de consaguinidad entre los árabes y el canónico *arbor iuris* yace algo más que el mero linaje o el derecho de propiedad. La sangre compartida es, en efecto, un lazo de consustancialidad que trasciende lo material (sustancia) para convertirse en eje espiritual, en raíz identitaria que provee al Yo un sentido de origen y de pertenencia. La consanguinidad asume también modelizaciones que no sólo estipulan deberes y beneficios sino que hacen entrar al individuo en una compleja red de estructuras de poder, modelos éticos y valoraciones. En esa red funciona como núcleo la supremacía del Padre (otorgador del nombre y del patrimonio) vis a vis la madre asociada con la naturaleza no mediatizada, y este diseño tiñe todo el orden social marcado por la simetría de una categoría genérica de tipo patriarcal que basa su fundamento heterosexual en los roles biológicos de la procreación.

De allí que las bifurcaciones de los árboles genealógicos nítidamente dibujados con exactitud matemática sean, de partida, una deformación que, de manera mentirosa, revierte a lo biológico inicial ocultando el reciclaje cultural que hace de toda genealogía un índice y una utilización reapropiadora por parte de un orden social determinado. Es más, las genealogías como anclaje de la tradición oral y escrita de la saga han sido, desde sus orígenes escandinavos, el pretexto y el fermento de relatos que se encadenan en múltiples sucesiones sobre el orgullo familiar y la maldición paterna, la querrela y el adulterio, la venganza y el incesto, la traición y la fidelidad de toda una estirpe (Jolles, pp. 62-88).

Si en el caso de la saga, la genealogía es el resorte de la historia hecha una ficción cargada de sucesos fabulosos destinados a sorprender y maravillar, las ramas de ese árbol perfectamente diagramado adoptan trazos diversos y diferentes tonalidades cuando el transmisor lo utiliza como un recurso político. Tal es el caso de Benjamín Vicuña Mackenna, historiador del siglo XIX, y Mercedes Valdivieso, escritora contemporánea, ambos unidos por la figura de la Quintrala, criolla chilena (1605-1665) quien durante esta época colonial fue acusada de envenenar a su padre y de cometer alrededor de cuarenta asesinatos junto con las torturas y latigazos infligidos, durante casi cuatro décadas, a sus esclavos y a los indios de su encomienda. Aunque fue bautizada Catalina de los Ríos y Lisperguer, su apodo ha parecido más afín con la personalidad que se le atribuye. Este apodo proviene del quintral, una planta de flores rojas que crece en los bosques del sur de Chile y que se aferra al tronco de los árboles hasta causarles la muerte.

No obstante su presencia relevante en la cultura chilena, no existe ningún documento que nos haga llegar su voz sin la interferencia de un escribano y sus fórmulas legales o un oidor sumariante que parafrasea las declaraciones hechas por ella en 1664 con una obvia intención de hacerla aparecer como culpable y mentirosa¹. Su voz y más que nada su discurso, han quedado sepultados en el silencio y ni siquiera nos es posible conocer los trazos de su firma porque no sabía leer ni escribir. Pero sus acciones reales o injustamente atribuidas gestaron todo un cúmulo de leyendas orales que hicieron de ella “la flor venenosa” que arrojó por la ventana el crucifijo del Cristo de Mayo porque no quería en su casa hombres que le pusieran mala cara y, según estas tradiciones, doña Catalina aún hoy día está suspendida por un cabello en la puerta del infierno.

¹Los únicos documentos que han quedado son los siguientes: la donación y traspaso que doña Catalina hizo de su dote a su hermana Águeda, el 31 de julio de 1626 (Archivo General); el poder para testar que hace con su esposo don Alonso Campofrío Carvajal el 24 de noviembre de 1626 (Archivo General); su primer testamento redactado el 10 de mayo de 1662 (Archivo General), su segundo y último testamento del 15 de enero de 1665 (Archivo General) y el sumario de su confesión frente a oidor sumariamente el 28 de julio de 1664 en archivo de la Real Audiencia.

LUCES Y SOMBRAS DEL ÁRBOL GENEALÓGICO EN LA HISTORIA/FICCIÓN DE BENJAMÍN VICUÑA MACKENNA

Esta tradición es la de la siniestra Quintrala, la azotadora de esclavos, la envenenadora de su padre, la opulenta e irresponsable Mesalina cuyos amantes pasaban del lecho de la lascivia a sótanos de muerte, la que volvió la espalda e hizo enclavar los ojos del Señor de Mayo, la Lucrecia Borgia y la Margarita de Borgoña de la era colonial.

Benjamín Vicuña Mackenna

Son precisamente las leyendas orales en un circuito generalmente doméstico las que motivan a Vicuña Mackenna a “investigar la verdad” para producir una relación que él califica “completamente histórica” (Vicuña Mackenna, p. 17). Tras este propósito ya cliché de los historiadores positivistas subyacen, sin embargo, otros objetivos que hacen de su texto un friso de hilvanes heterogéneos y contradictorios. En primer lugar, la figura legendaria de la Quintrala es matriz y generatriz de la genealogía de la Patria en un momento histórico (1877) en el cual los fundamentos de la Nación ya habían sido consolidados. Si en las primeras décadas de la Independencia, entre 1820 y 1840, la Colonia se concebía como un período oscuro signado por la ignorancia y el retraso, treinta años después, la sociedad colonial es para Vicuña Mackenna “la opaca alborada de nuestra historia” (p. 31) y, en su calidad de sinónimo de los orígenes, resulta ser un importante elemento reafianzador de la identidad nacional, razón por la cual afirma: “Y así como sin pasión ni propósito de secta iremos vengando el pasado depurándolo, así correrá la pluma feliz y casi ufana al trazar las páginas honrosas de esa extraña raza, generatriz de la nuestra, que produjo a la vez héroes y monstruos, ángeles y arpías” (p. 15). La intención de exhumar los orígenes se afina también en un propósito edificante que parte de una concepción positivista de la Historia como movimiento ascendente hacia el progreso y la perfección (“... que la gente estudiosa comience al fin a preocuparse del pasado, a fin de darse cuenta cabal de cómo hemos llegado a ser lo que hoy somos, y tal cual somos, con nuestras pocas virtudes y seguidos por una cohorte numerosa, mas no incurable, de imperfecciones sociales y políticas”, pp. 16-17). Y acudiendo a la ya típica imagen del espejo, señalará en las líneas finales de su libro que el presente republicano es una derivación y reflejo de los siglos de la Colonia que proveen una lección para el futuro.

Dentro de este contexto ideológico, la Quintrala resulta ser también el pretexto para examinar la Colonia, no a partir de sucesos bélicos o

políticos sino fijando la mirada en el entorno doméstico (aplicación de la ley, calles de la ciudad, rituales, indumentarias, desastres naturales que asolaron a Santiago). Pretexto que conduce a Vicuña Mackenna a hacer de doña Catalina y su linaje un espécimen de laboratorio que arrojará luz como modelo y paradigma de toda la época. De allí que afirme: “Nosotros, sin embargo, no vamos a estudiar ni a contar la vida de aquella aristocrática raza, mitad alemana, mitad india, a la luz de los blasones, sino de la filosofía social e histórica que sus cruzamientos domésticos y su influencia política marcan, porque la leyenda de esa familia es la vida verdadera de la Colonia” (p. 16). Así, en el discurso de Vicuña Mackenna, la genealogía de los Lisperguer se preña de significados que se añaden al escueto árbol de familia contribuyendo al reafianzamiento de la identidad nacional; simultáneamente y de manera soterrada, el historiador utiliza las ramas femeninas de dicha genealogía para establecer fronteras y límites en la conducta de la mujer concebida, en el proyecto nacional decimonónico, como pilar fundamental de la procreación y formación de los nuevos ciudadanos de la Patria.

Y es este objetivo oculto y camuflado por la objetividad histórica y la trascendencia edificante a un nivel nacional en el cual, estratégicamente, se propone una totalidad omitiendo desigualdades, el que hace del árbol genealógico un follaje de luz y sombra. Mientras los descendientes masculinos están teñidos por la brillantez de la gloria y el bravío bajo el impulso de un espíritu aventurero en la guerra, las finanzas y el amor, las mujeres son las únicas que portan el elemento indígena de ese linaje constituyéndose en la savia siniestra de una “mala sangre”. Utilizando un recurso que podríamos llamar dramático, Vicuña Mackenna guarda su carta oculta para el final, de adrede omitiendo las ramas femeninas en su recuento cronológico de sucesivas generaciones y, como un prestidigitador consciente de la tensión que quiere crear, explica: “Hemos faltado de seguro a la galantería postergando a las damas al tratar de la familia de los Lisperguer, pero cuando el lector haya tomado noticia de su índole, de su vida y de sus delitos, tal vez nos perdone que hayamos sabido anticipar la luz a las sombras, la gloria al horror” (p. 57).

El hecho de que sólo se enlace lo indígena a lo femenino no es, de ninguna manera, fortuito. La transgresión de las estrictas y simétricas leyes de la herencia, tan caras al cientificismo del siglo XIX, responde a una ideología discriminatoria que a través del binomio “indio-mujer” atribuía elementos bárbaros a estos dos grupos subalternos. Para la perspectiva de Vicuña Mackenna, miembro de aquella elite blanca y urbana que abogaba por el progreso europeizante, los mapuches, feroces enemigos en una Guerra de Arauco que sólo finalizó en 1888, constituían todo el *spectrum* negativo de las oposiciones binarias sintetizadas en una

plataforma de lucha que se planteó, en la retórica del proyecto liberal, como el dilema de la civilización versus la barbarie. Desde la ladera “cultura” y “cultivada” de Vicuña Mackenna producto en su propia genealogía del único mestizaje lícito (aristocracia latifundista de origen español unida a sangre inglesa, francesa o alemana de la nueva burguesía inversionista)², el sadismo, la perversión, la herejía y el exceso de los instintos no podían corresponder a la sangre española y alemana de doña Catalina de los Ríos y Lisperguer sino a aquel estigma indígena de vicios y pecados en un abultado repertorio que contribuyó a la formación de la Nación chilena. Mientras esa Nación en su construcción de una identidad nacional se apropió de la valentía, el coraje y el impulso libertario, cualidades elaboradas épicamente por Ercilla en *La Araucana*, nominando a Lautaro como el padre de las Fuerzas Armadas y utilizando el nombre de otros héroes indígenas en el onomástico de naves y batallones, el pueblo mapuche no preterizado e inmóvil en las estrofas literarias sino como fuerza contingente en el devenir histórico, sirvió como campo semántico de todo lo repudiable para el proyecto liberal de la Nación³.

Ética positivista, racismo y misoginia se entrelazan en el discurso de Vicuña Mackenna cuando se refiere a las ramas sombrías y siniestras que representan “lo femenino” en su genealogía de los Lisperguer logrando dos propósitos fundamentales: ofrecer soterradamente una caracterología de lo indígena mapuche como elemento que, por sus vicios, no debe ser incorporado a la Nación chilena y describir el No Deber-Ser de la mujer para, por antítesis, presentar el modelo de la “nueva ciudadana”, aunque a ella no se le otorgaría el derecho a voto hasta 1949.

²Un aspecto relevante en la formación de la elite nacional fue precisamente la alianza matrimonial que se dio entre la antigua oligarquía dueña de la tierra y los inversionistas extranjeros quienes a través de ese lazo lograron un *status* aristocrático. De allí que en ese grupo sea frecuente, como en el caso de Vicuña Mackenna, la combinación de un apellido inglés, francés o alemán con un apellido de origen español.

³Es interesante observar que es precisamente en este período cuando se empiezan a difundir con mayor fuerza textos que denigran al pueblo mapuche. En 1866 se publica por primera vez *Desengaño y reparo de las guerras de Chile* de Alonso González de Nájera quien participó en las guerras contra Arauco entre 1601 y 1608. Este autor cataloga a los mapuches de ociosos y holgazanes y los define como seres más crueles que las fieras quienes en su irracionalidad practican la hechicería y comen carne humana. Por otra parte, en 1877 —el mismo año en que publica su libro sobre la Quintrala— Benjamín Vicuña Mackenna hace posible, por primera vez, la publicación de la *Historia General del Reyno de Chile, Flandes indiano* escrita por Diego de Rosales en la segunda mitad del siglo XVII, quien afirma que los mapuches son holgazanes y de sensualidad desmedida y que, como bárbaros crueles y feroces, despedazan inhumanamente a sus enemigos para sacarles el corazón y relamerse en su sangre.

No obstante nos asevera que no hará caudal de los espantosos pecados de la Quintrala “porque escribimos una historia social, estrictamente verdadera y conforme a documentos fehacientes, dejando a otros lo pintoresco y abultado” (p. 91), resulta revelador que el entrenzamiento de la ética, el racismo y la misoginia como caudal subterráneo, despoja su discurso de objetividad y la máscara del historiador ahora nos deja entrever un andamio de juicios y prejuicios en una hipérbole del Mal que no sólo se construye a partir de epítetos terribles sino que también da cabida a la imaginación y la ficción.

Desde la comarca de un imaginario europeo que, desde sus inicios, escinde el signo “mujer” en la dualidad irreconciliable entre Virgen María/Santa/Madre Benéfica y Eva/bruja/mujer fatal/Madre Terrible, Vicuña Mackenna define a la Quintrala como Mesalina (p. 92) de “sangrienta lascivia” (p. 90), de “mujer maldecida por el destino” (p. 102), de “harpía” (p. 108) “pérfida y asesina” (p. 104) dominada por lujuriosos instintos (“y su naturaleza criolla, ardiente, voluptuosa y feroz, desbordaba de su pecho y de sus labios como de una copa de fuego libada de ardiente licor”, p. 95). Y en una gestualidad positivista que equipara a la Madre Terrible con las fuerzas incontrolables de la naturaleza, con la tierra no dominada por la civilización y con los instintos no regulados por la razón, Vicuña Mackenna modeliza y explica los excesos de su personaje como producto de la sangre enemiga, la de su antepasada mapuche, la cacica Elvira que se unió al alemán Bartolomé Blumen. Desde esta perspectiva ideológica que aboga por una chilenidad que excluye sistemáticamente a lo indígena, el historiador/ficcionador atribuye a la Quintrala una “naturaleza bravía y selvática” (p. 96) y afirma que, como todas las mujeres de su estirpe, ella posee una “soberbia indígena” (p. 65). Es más, cuando se refiere a la vejez de doña Catalina, explica que “los humores de la lascivia” se trocaron “en el veneno acre del Odio” (p. 121) para aseverar: “No padecía su alma propiamente el mal epidémico de la codicia (...), y antes al contrario, era dadivosa con los fuertes, y, además, si hacía morir a sus manos a sus indios y a sus esclavos, no cuidaba perder así su caudal vivo, a trueque de satisfacer el apetito dominante de su naturaleza de india: su crueldad” (p. 121).

Muchas son las críticas que se le han hecho a Benjamín Vicuña Mackenna por distorsionar los hechos e incluso inventar datos que no existen. En su edición crítica de *Los Lisperguer y la Quintrala*, Jaime Eyzaguirre señala minuciosamente errores del historiador decimonónico demostrando, a la vez, la inverosimilitud de ciertas afirmaciones que responden a elaboraciones de su fantasía. Por otra parte, Guillermo Feliú Cruz destaca el hecho de que su imaginación desordenada haga de su texto un folletín y una “leyenda novelada” (p. 152). Además, es obvio

para todo tipo de lector que las historias que nos cuenta acerca de doña Catalina de los Ríos están, en su mayor parte, basadas en la carta que enviara el obispo Salcedo al Consejo de Indias el 10 de abril de 1634, sin nunca cuestionar o contextualizar dicha fuente dentro de los posibles antagonismos o intereses personales de dicho obispo.

A nosotros nos parece aún más importante destacar otros aspectos que revelan el entorno cultural e ideológico desde el cual Vicuña Mackenna nos entrega su historia de la Quintrala. En primer lugar, cabe preguntarse por qué trata el caso de doña Catalina como atrozmente excepcional, como una instancia monstruosa, cuando en la Colonia era usual la incidencia de la perversión —palabra que durante la época se usaba en su acepción de “pervertere” (revolver, trastocar, perturbar el orden) (Ortega)—. Además, tomando en cuenta el hecho de que, tanto en la Colonia como en la Nación independiente, era usual que los hombres tuvieran amantes y maltrataran a sus sirvientes⁴, sospechamos que la sensación de horror por parte de Vicuña Mackenna proviene, más que nada, del hecho de que la Quintrala fuera mujer. Y es precisamente en este contexto genérico discriminatorio que su caracterización se perfila como un modelo de la No Virtud femenina dentro de una producción literaria que, durante el siglo XIX, postula la construcción de la familia y la felicidad en el hogar como relaciones interpersonales de carácter privado, pero con el propósito público de fundamentar el proyecto de Nación y constituir una alegoría de ella (Sommers).

Pero aparte de todas estas implicaciones, en el texto de Vicuña Mackenna fermenta una extraña fascinación por los excesos de la herejía, el sadismo y el crimen, fascinación que transforma al historiador objetivo en un ser subyugado por el otro, en un objeto bajo las redes maléficas de la Quintrala quien irrumpe espectacularmente en los cuarteles de la modernidad. El 15 de julio de 1884, Vicuña Mackenna publica en la *Revista de Artes y Letras* un artículo que titula “El último de los cuarenta asesinatos de doña Catalina de los Ríos” y es precisamente aquí donde los embriones de la fascinación sofocada en *Los Lisperguer y la Quintrala* se transforman en un espeso mosto que aniquila al historiador para convertirlo en un fabulador del Mal. Su discurso adquiere ahora rasgos típicos de la ficción y el relato es asumido por un narrador que exagera la crueldad usando efectivas técnicas de dramatización. A través de su voz,

⁴No obstante se había abolido la esclavitud, durante este período y hasta parte del siglo XX, era corriente que en los fundos existieran cepos y otros instrumentos de castigo para los campesinos. Ver, por ejemplo, la detallada documentación que ofrecen Elisabeth Reiman y Fernando Rivas en *La lucha por la tierra* (Santiago, Chile: Editorial Quimantú, 1971).

doña Catalina es una “harpía sacrílega” (p. 136), de “calientes entrañas” (p. 139), “una pantera hambrienta que vivía sólo de sangre, al rechinar de sus dientes y al lamer ardiente de su áspera lengua en el paladar y la garganta” (p. 136). Pero no satisfecho nuestro ficcionador con los epítetos atribuidos a su bestia humana, también inventa que asaba vivos a sus esclavos, después de morderlos y comer carne humana (“cepos, grillos, mordazas de caña, escaleras, látigos de cuero de vaca, fierros punzantes para pringar las carnes laceradas y —¡horrible es decirlo!— hornos de fuego en que asaba vivos a sus esclavos” p. 136). Para luego agregar: “Doña Catalina de los Ríos, como las fieras dañinas y bravas, mordía a sus presas por todos los miembros de su cuerpo antes de matarlas. Era un chacal hembra, pero no era una mujer” (p. 142).

Esta exagerada retórica del Mal nos parece muchísimo más que un simple repudio del pecado de mujer genealógicamente unido a lo indígena; se da aquí la creación de un imaginario que, en nuestra opinión, resulta ser también la modelización del exceso en una sociedad chilena que impuso la sobriedad como norma del “carácter nacional”. Y, en este sentido, los textos de Vicuña Mackenna sobre la Quintrala son el tronco genealógico en la cultura chilena de la tensión entre lo normativo nacional y la sublimación imaginaria de lo prohibido.

A modo de apéndice, vale la pena mencionar que Vicuña Mackenna se convirtió en uno de los monumentos nacionales y como tal, oficialmente se lo inmortalizó dando su nombre a una de las principales avenidas en la ciudad de Santiago. Doña Catalina de los Ríos, contrasello de la Virgen María cuya estatua se erige en la cima del cerro San Cristóbal en el centro de la ciudad, ha sido absolutamente excluida de todas las nominaciones públicas. Paradójicamente, con la excepción de una minoría intelectual humanista, para el resto de los chilenos, Vicuña Mackenna es sólo una calle mientras la Quintrala continúa siendo la matriz de historias que contribuyen, desde la ribera del Mal, a la producción literaria del país y a un imaginario de lo prohibido que, como en el caso del carnaval, resulta ser la válvula de escape para la normatividad de la Nación. Se ha dicho que el apodo de la Quintrala también tiene sus raíces en la palabra mapuche “kinmapu” (“tierra que resuena”) (Balboa Echeverría, p. XI) y no es exagerado afirmar que en el contexto de la cultura chilena, ella ha sido el ruido subterráneo e indómito de una memoria oficial que ha canonizado la moral y la medida.

LA QUINTRALA COMO SUSPENSIÓN DE LA “CHILENIDAD” CONVENCIONAL

Dentro de las construcciones culturales acerca del “carácter nacional” predominó, hasta la década de los setenta, el concepto de que el rasgo definitorio de los chilenos era su mesura y su respeto a la ley. Concepto que motivó a algunos sociólogos a definir “el carácter chileno” como sinónimo de la dialéctica de la voluntad de ser (impulso motriz) y la aspiración al orden (fuerza reguladora) (Godoy). Así Jorge Millas afirma durante los años cuarenta que “el espíritu nacional es metódico, equilibrado, sereno, contrario a todo exceso...” (Millas, p. 16) para luego aseverar: “El frenesí es una cualidad dionisiaca; la sobriedad apolínea. Chile posee, pues, una indiscutible mentalidad apolínea, que explica el ponderado ritmo clásico de su evolución cívica y de su organización institucional, y el tipo mesurado, digno, de su literatura, que revela, por sobre todo, una espiritualidad equilibrada, proporcionada, justa, no obstante la profundidad que suele alcanzar en ocasiones. Por eso, sin duda, hay en nuestro país menos chabacanería que en otros de América...” (pp. 19-20).

Este rasgo modal creado por la hegemonía de la ciudad letrada impuso en Chile un orden en el cual todo aquello que desborda o excede “lo apolíneo” —generalmente llamado “normas del buen gusto y la educación”— se hayan atribuido siempre a un otro perteneciente a los grupos marginalizados. La locura, por ejemplo, se asocia con la homosexualidad (“la loca”), el exabrupto iracundo con lo indígena (“se le salió el indio”) y la picardía y la belicosidad con “el roto” (trabajador de los sectores populares). Además, dentro de la “chilenidad” prescriptiva, se rechaza toda expresividad intensa calificada peyorativamente de “carioca” o “tropical”, sinónimo de exageración/excentricidad, y, hasta antes del Golpe Militar en 1973, prevalecía entre los chilenos el mito de la sobriedad e institucionalidad que les permitía autocalificarse como “los ingleses de América Latina”⁵.

⁵Es interesante observar que este mito tiene sus raíces en comentarios hechos en crónicas de viajeros, tales como: “Los romanos de la América del Sur” de André Bellesort publicado en *El Mercurio* el 12 de febrero de 1895, “Los ingleses del Pacífico” de W. Anderson Smith en *Temperate Chile: A Progressive Spain* publicado en Londres en 1899 y “Los chilenos en su patria” de W.H. Koebel en *Modern Chile* publicado en Londres en 1913. Lo que a fines del siglo XIX era una exoimagen producida por extranjeros se convirtió, durante el siglo XX, en una autoimagen que relacionaba la mesura y el respeto al orden civil con la tradición democrática que se contrastaba con el militarismo y las dictaduras de los países tropicales.

Lo instintivo, pecaminoso y excesivo como atributos otorgados a los grupos subordinados ha funcionado, a manera de réplica especular, en la literatura chilena: novelas como *El roto* (1920) de Joaquín Edwards Bello y *La viuda del conventillo* (1922) de Alberto Romero exacerban la morbosidad de la pobreza mientras *Zurzulita* (1920) de Mariano Latorre, inicia toda una tendencia criollista en la cual el campesino se representa como un ser dominado por los instintos. Más interesante aún resulta observar que la huella apolínea de la chilenidad prescriptiva se inscribe en esta literatura la cual, hasta la década de los cincuenta, favoreció una estética realista y devaluó tanto lo fantástico y su importe desestabilizador como cualquier desborde con resonancias barrocas, razón por la cual escritores como Juan Emar y Pablo de Rokha nunca recibieron en vida el reconocimiento que se merecían.

Agazapada en un rincón de esta literatura ha permanecido la Quintrala como signo del deseo de un imaginario del exceso, deseo latente que no ha cesado de proliferar a nivel de la escritura y de la recepción, como indica el éxito editorial de los libros que se han publicado sobre ella. El libro de Vicuña Mackenna tuvo dos ediciones consecutivas en 1877 y durante el siglo XX se han hecho otras cuatro mientras *La Quintrala*, novela de Magdalena Petit, ha tenido más de diez ediciones desde 1932 y una versión al inglés publicada por New York Macmillan en 1942. Además de otros nueve libros de versan sobre doña Catalina⁶, interpretaciones teatrales y de radio-drama han proliferado durante el siglo XX haciendo de doña Catalina el eje oculto de esta tensión y fricción en la cultura chilena entre lo normativo nacional y la necesidad de crear un imaginario ex-céntrico.

Sadismo, crimen y herejía no son, sin embargo, los elementos constitutivos de un mal con dimensiones metafísicas que devienen en la experiencia de lo desnaturalizado como el vacío de lo indefinido (Castelli). Los atavíos de la Quintrala en este repertorio ficcionalizador se asemejan

⁶A continuación se incluyen los datos bibliográficos de estos libros: Olga Arratia. *La tragedia sexual de la Quintrala* (Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 1966), Miriam Balboa Echeverría. *Doña Catalina* (Buenos Aires: Feminaria Editora, 1996), Aurelio Díaz Meza. *La Quintrala y su época* (Santiago, Chile: Ercilla, 1932), Joaquín Edwards Bello. *La Quintrala, Portales y algo más* (Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 1969), Guillermo Guzmán Valenzuela. *Doña Catalina de los Ríos y Lisperguer: La Quintrala* (San Bernardo: Taller Gráfico Politécnico, 1948), Raúl Montenegro Lillo. *La Quintrala* (Buenos Aires: Editorial Central, 1955), Alicia Santaella. *En tierras de la Quintrala* (Santiago, Chile: s/e, 1957), Daniel de la Vega. *La Quintrala, A la orilla de la guerra, y otros poemas de España* (Santiago, Chile: Editorial Nascimento, 1939); Benjamín Vicuña Mackenna. *El primer y el último crimen de la Quintrala* con prólogo de Carlos Ruiz-Tagle (Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 1987) y Lautaro Yankas. *Doña Catalina: un reino para la Quintrala* (Santiago, Chile: Editorial Orbe, 1972).

bastante a las modelizaciones de la crónica roja y del Kitsch. Su larga cabellera colorina que simboliza lo demoníaco, sus ojos verdes fulgurantes de lascivia y de saber brujeril y su risa estentórea, como la del más terrible vampiro, hacen del Mal un espectáculo, el desahogo carnavalesco que de manera sólo momentánea y fugaz, nutre con el exceso al sujeto/ciudadano que retornará a lo prescriptivo.

Dentro de este contexto cultural y nacional, *Maldita yo entre las mujeres* (1991) de Mercedes Valdivieso irrumpe como fuerza desestabilizadora del mito. En la portada del libro, la larga cabellera roja de la Quintrala oficial enmarca, tal si fuera una momia del período incásico, un rostro apenas dibujado que se confunde con el diseño de encajes y tapices. Muerte definitiva o comienzo de una nueva gestación. Para la perspectiva feminista de Mercedes Valdivieso, las perversiones de la Quintrala no responden a lo demoníaco sino al impulso positivo de transgredir el orden patriarcal. De allí que la autora afirmara: “Me interesó escribir sobre la Quintrala porque fue una mujer que envenenó al Padre, mató al amante y arrojó a Dios de su casa”⁷. Intención que se hace aún más evidente en su autógrafo (“He aquí a nuestra Catalina, de las Catalinas que le seguirán y romperán o leerán el mito de su maldad, de otra manera”). Su novela como contratexto subversivo es una resemanización con el propósito político de crear para la mujer, en su posición de un otro subordinado, un sentido distinto de su identidad y su lugar en el mundo.

EL CUERPO MATERNO COMO SITIO DE UNA NUEVA IDENTIDAD

“¡Quiero ser mía!” “¡ay del reino que no subyugue la oscura voluntad de sus hembras!”

Maldita yo entre las mujeres

Nosotras las mujeres, sexuadas de acuerdo a nuestro género, carecemos de una divinidad propia y una palabra propia para compartir y llegar a ser. Definidas como la casi siempre oscura e incluso oculta sustancia madre de la palabra de los hombres, necesitamos de nuestro propio sujeto y sustantivo, de nuestra palabra y nuestros predicados: es decir, de nuestra frase elemental, de nuestro ritmo básico y de nuestra identidad mor-

⁷En entrevista personal con la autora.

fológica, de nuestra encarnación genérica y de nuestra propia genealogía.

Luce Irigaray

Desde esta posición disidente, Mercedes Valdivieso rescata a doña Catalina de los Ríos como un nuevo umbral simultáneamente desdibujando el signo Nación y sus significantes para retornar a ese origen y reescribirlo desde la perspectiva de la mujer como un otro doblemente colonizado. Este proceso sobrepasa, en nuestra opinión, el fenómeno de la diseminación definido por Homi K. Bhabha como los constantes reenvíos significantes que confrontan, a nivel performativo, la totalidad de Nación para dividirla articulando una heterogeneidad⁸. En la novela de Valdivieso no se trata simplemente de modificar y atribuir nuevos significados al signo Nación, como comunidad imaginada, sino de erradicar todo viso patriarcal de esa noción. Así, la tríada Dios/Padre/Colonizador como organizadores de las estructuras de poder de un sistema patriarcal que subyace en la construcción cultural de la Nación son desplazados por los subalternos, ya no unidos en un *ethos* nacional manufacturado a través de símbolos, iconos y relatos fundacionales sino en una relación de cuerpos que se enlazan a través de lo sexual y lo maternal.

Este desmantelamiento de la noción patriarcal de Nación se realiza significativamente, a partir de la reconstrucción de una genealogía ahora como diseño ideológico que recupera los elementos devaluados por Vicuña Mackenna para dar relevancia y arrojar una nueva luz tanto a lo indígena como a lo femenino borrando, así, la supremacía del padre y lo europeo. El cuerpo de mujer se convierte, de esta manera, en una nueva matriz de significados con un profundo sentido político.

Como han señalado diversos estudios de carácter feminista, el orden patriarcal se inaugura con un matricidio original: el del útero materno que se reemplaza con un lenguaje que deja en el silencio y en el vacío aquel primer cuerpo donde se gestó nuestro propio cuerpo. En un imaginario en el cual la maternidad se representa a través de la figura incorpórea de la Virgen María quien es sólo rostro, manos y oído (Kristeva) y de sus imágenes estáticas de la Madonna y la Mater Dolorosa, el cuerpo maternal se anula para ser sustituido por las abstracciones de lo

⁸Homi K. Bhabha utiliza el término diseminación en el sentido propuesto por Jacques Derrida, o sea, como un movimiento constante de significación que produce la polisemia del signo en una perpetua alteración por el juego complicado y entrecruzado de injertos textuales. El proceso de significación es, de este modo, siempre plural en un sistema de significantes que, a su vez, se transforman y se injertan en nuevos significantes en un juego que podría calificarse de abismal.

espiritual y lo sublime. Y, si en la esfera de lo representado ese cuerpo es un vacío, en las teorizaciones acerca de los procesos de constitución del sujeto, la mujer-madre se des-subjetiviza al restringir su función maternal a la dimensión primaria de la necesidad, anterior al Deseo y a la entrada al Orden Simbólico, según la teoría de Jacques Lacan quien, como en el caso de Freud y su etapa pre-edípica, relega lo maternal a aquello anterior al Nombre.

Tomando en cuenta este contexto de mutilaciones, Luce Irigaray plantea que el único modo de recuperar la identidad de la mujer es situándose en una genealogía femenina, en el cuerpo materno, para crear desde allí un lenguaje y un imaginario que desplace a los paradigmas falogocéntricos. En su teoría, la economía de la placenta, por ejemplo, posee importantes dimensiones éticas y políticas por constituir un modelo de la reciprocidad y la coexistencia pacífica aparte de modificar radicalmente un sistema falogocéntrico basado en el Uno y lo visible. Recuperación del cuerpo materno y remodelización de los procesos de identificación se hacen evidentes en la siguiente afirmación: “Necesitamos encontrar, redescubrir, inventar las palabras, las frases que den voz a la relación más antigua y más frecuente que conocemos —la relación con el cuerpo de nuestra madre y nuestro propio cuerpo— frases que traduzcan el lazo entre nuestro cuerpo, su cuerpo y el cuerpo de nuestra hija. Necesitamos descubrir un lenguaje que no sea, como es el lenguaje del Padre, sólo un sustituto de la experiencia cuerpo a cuerpo, sino que siga de cerca esa experiencia corporal, ataviándola de palabras que no borren el cuerpo sino que le den lenguaje al cuerpo” (Irigaray, pp. 18-19).

En *Maldita yo entre las mujeres*, el eslabón con el cuerpo materno (silenciado y devaluado por el sistema falogocéntrico) deviene, precisamente, en función identitaria para un Yo que se revela contra las amputaciones patriarcales impuestas a la mujer en su condición de grupo subordinado. Catalina define su linaje diciendo: “Esa soy, padre,/hija de Llanka Curiqueo/que es hija de Elvira de Talagante/que es hija de Águeda Flores/que es hija de Catalina/que es mi madre/que soy yo” (pp. 141-142). Desbaratando la geometría de un árbol genealógico patriarcal basado en el paradigma de la causa y efecto y un concepto teleológico del tiempo, Mercedes Valdivieso propone una genealogía en la cual el cuerpo materno, como prolongación ininterrumpida de la carne, está fuera de los esquemas falogocéntricos de lo cronológico. Por lo tanto, la generación y regeneración vista por las leyes del padre como sucesiones en el tiempo, son aquí la savia que fluye cuerpo a cuerpo.

Y en ese fluir, el útero de la bisabuela es también la matriz de la libertad y la autonomía para Catalina como sujeto que no permite la posesión ni

la subyugación en su voluntad de querer ser sólo suya. Elvira, la cacica de Talagante, es el contrasello de la india violada pues, para conservar sus tierras y su propia vida, rehusó casarse con Bartolomé Blumen (“pero manceba y libre sería ella misma en este mandar de varones”, p. 33). Doña Elvira es poseedora de otro tipo de poder, el de la autonomía de un Yo cuyo cuerpo se prolonga en el linaje de todas las mujeres que dio a luz (hija, nietas, bisnietas) quienes reciben sus enseñanzas de rebeldía y otro modo de estar en el mundo (“De mujer a madre a mujer hija pasa la herencia que traemos”, p. 38; “mujeres somos y nos aprendemos”, p. 39). En ese lazo cuerpo a cuerpo, germina otro sentido de comunidad, otro *ethos* en el doblar y redoblar de palabras y consejas, en el parir que contradice la supremacía del hombre, según la historia bíblica (“el parir de la mujer le está diciendo que ella fue primero”, p. 49). Elvira, conocedora de yerbas y ensalmos, capaz de volar, de ser invisible y de sobrevolar el agua haciéndose un remolino, es en *Maldita yo entre las mujeres* la modelización literaria del poderío, como fuerza femenina⁹.

Este poderío implica también eliminar al enemigo, enfermarlo con una mezcla de yerbas y oraciones secretas. Elvira, por dominar otro tipo de conocimiento y poseer una relación diferente con la Materia, es calificada por la autoridad patriarcal como bruja en la comarca de lo demoníaco, de aquello que escapa del control del sujeto cartesiano. Desde la perspectiva feminista de la novela, sin embargo, ella es la savia/savia genealógica de la rebeldía, la transgresión y la resistencia al poder.

De manera significativa, la Tatamai, mujer mapuche fuera del tiempo, es el enlace primordial en esta saga de mujeres. A diferencia de Melquíades en *Cien años de soledad*, figura masculina y falogocéntrica por excelencia, la Tatamai representa una sabiduría femenina que nutre en un sentido maternal. Si Melquíades, como imagen espectacular de Nostradamus, inscribe sus profecías en un largo manuscrito y transmite el conocimiento de la alquimia (actividad masculina en la cual se transforma la Materia para alcanzar la perfección espiritual), la Tatamai cura y hechiza con sus ensalmos y sahumeros y, brujuleando el brasero doméstico, es capaz de ver el pasado y el futuro. En ese entorno hogareño/femenino, alejado de la escritura y toda sofisticación esotérica, ella que muchos años atrás fue compañera de doña Elvira, ahora alimenta a sus bisnietas de memoria (Llanos) haciéndolas retornar al cordón umbilical original: “La

⁹Luce Irigaray, a partir de su plataforma teórica, hace una distinción entre el poder patriarcal (“le pouvoir”) y el poderío (“la puissance”) asociado con la autoridad femenina ancestral y una nueva ordenación feminizada del mundo. Usamos la palabra “poderío” en el sentido de facultad de hacer, de vigor y potencia.

Tatamai recortaba el tiempo a su voluntad y hacía que una se pudiera vivir de antes: encendía un sahumerio, abría el sueño y se venían adelante, mi bisabuela, mi madre y yo misma” (p. 38).

Como eje y bisagra de ese linaje, la machi mapuche representa lo femenino ancestral indisolublemente unido a la naturaleza y a un impulso de libertad: “De meica para los males, la Tatamai conoce los cuatro rincones del viento y los tres de la Trinidad, oye crecer las yerbas y andar los animalitos. Tenía que enseñar a recibir la vida pero también terminarla, secreto que nos deja huellas. Cruzando el río, la Tatamai empujó a su querido y, de ganarse el cielo por el sufrimiento, pasó a ser dueña de la tierra. Si el diablo le aconsejó la libertad, a él había que arrimarse” (p. 39). Ella es así la portavoz y maestra de un modo de ser en el mundo que permanece, no obstante las lianas arrojadas por el poder patriarcal, y sus enseñanzas son la lección que devela las máscaras de dicho poder el cual en nombre del orden y la moral, troncha en la mujer la potencialidad de una existencia propia. Concepto que se hace evidente en el siguiente pasaje: “ ‘un año de aprender y de aguardar’, murmuró la india y se corrió por detrás del brasero, ‘aprender que a Dios-Genechén, los cristianos le cortaron la mitad de su entero, su mitad hembra, y lo dejaron tamaño hombre como ellos. De ahí la igualdad que nos quitaron, y en esa diferencia andan todas las mujeres, también las blancas. Que no las trampeen, mis niñas, con su Divino y sus leyes, hijos de mujeres son los hombres y de eso no pueden zafarse” (p. 41).

Desde el vientre materno, Catalina nutre su identidad y a través de su cuerpo se une al mestizo/bastardo repudiado por una sociedad que posee como fundamento básico la institución del matrimonio. Su relación amorosa con su medio hermano Segundo a Secas y su primo Juan Pacheco —ambos hijos de mujer indígena— representan el enlazamiento de lo subalterno marginalizado por el orden hegemónico, en una condición subordinada que constituye también una fuerza de la resistencia contra la represión patriarcal y el invasor español (Mora). Es más, en su calidad de huachos, Segundo y Juan son hombres que se criaron fuera de la Ley del Padre y del complejo de Edipo, unidos únicamente a la madre a cargo de un modelo alternativo de familia y con una autonomía que contradice los mitos y estereotipos acerca de la debilidad y la pasividad de la mujer en las metanarrativas patriarcales (Montecino). Mestizaje y bastardaje son, en la novela de Mercedes Valdivieso, los sitios genealógicos en los cuales fermenta la transgresión como fuerza que descalabra los fundamentos liberales de la Nación chilena.

Sin perder de vista las ficcionalizaciones acerca de la Quintrala como figura del Mal y del exceso en la cultura chilena, la autora estructura su narración en un contrapunto entre un Yo (Catalina quien al contar su

historia irónicamente adopta el modo de la confesión) y de un “Dicen que” el cual recoge los rumores e invenciones de la tradición oral y la memoria oficial. Lujuria, pecado y herejía se cuentan a través de esta voz colectiva que parece regocijarse en la perversidad de ese linaje de tradición infausta” (p. 28) en el cual las mujeres son asesinas que practican la brujería y tienen pacto con el demonio. Frente al Yo de Catalina que se cuenta a sí misma, el “Dicen que” se descalifica y desautoriza. De manera significativa, la espectacularidad y lo escandaloso de su supuesta maldad, tan elaborada en los textos anteriores sobre la Quintrala, son aquí incluidos en las secciones correspondientes a este “Dicen que”, poniendo en entredicho la veracidad de sucesos tales como el envenenamiento del padre y el sacrilegio de haber arrojado de su casa la escultura en madera del Cristo de Mayo.

De este modo, Mercedes Valdivieso desdice el mito, lo desdibuja para hacer de Catalina un modelo de la mujer nueva. En este sentido, su apropiación del leit-motiv de la seducción como emboscada (Dalila, Salomé, Jahel) en el reportorio simbólico patriarcal adquiere una connotación diferente. La de la mujer que actúa con plena conciencia de su autonomía y que ha dejado de ser un otro frente al Absoluto masculino (“Ningún hombre me pondría llantos y lejanías, yo primero”, p. 61; “jamás me perderé de mí”, p. 62). Su cuerpo enlazado al cuerpo materno en un Uno que es un Dos al mismo tiempo, es también un cuerpo de mujer liberado de toda prohibición patriarcal con respecto a la sexualidad femenina. Así, sus primeras experiencias sexuales se definen como sinónimo de plenitud del cuerpo al decir: “A toda mujer crecí en esa época de Álvaro. Entendí a la Tatamai que habla y oye los mundos que nos rodean, me volaron pájaros, me tronó el viento y se acalló la guerra (...). Aprendí a escuchar mi cuerpo que se atrevía a tanta ventura” (p. 55). Y desde el territorio de la sexualidad liberada, los adulterios de la madre y el incesto con su medio hermano pierden las connotaciones pecaminosas atribuidas por el orden patriarcal.

A diferencia de los otros textos sobre la Quintrala que se centran en ella como figura del pasado, *Maldita yo entre las mujeres* la inserta en un devenir histórico que políticamente atañe a la mujer del presente. Y, desde esta perspectiva, la Catalina de Mercedes Valdivieso es la proyección imaginaria de las otras Catalinas del futuro girando en una nueva axiología que no sólo tachará la noción patriarcal de Nación y los mecanismos y construcciones culturales que des-subjetivizan a la mujer en su posición subalterna. Yendo más allá de los procesos de aniquilación de la hegemonía patriarcal, la autora también entrega modelos que resultarán en una readecuación feminizada del ser y su relación con el mundo y lo divino.

Luce Irigaray ha dicho que mientras la mujer carezca de una divinidad

creada a su propia imagen, no podrá establecerse como sujeto pues lo verdaderamente demoníaco en las sociedades patriarcales ha sido el hecho de que no posea un Dios propio. La pensadora francesa afirma: “Lo único diabólico acerca de la mujer es su carencia de una divinidad propia y es esta carencia la que la fuerza a seguir modelos que nada tienen que ver con ella, que las exilia, las dobla, las enmascara, las fragmenta y las divide, anulando su potencialidad de incursionar en el amor, el arte y el pensamiento hacia la realización de lo ideal y lo divino”. (Irigaray, p. 64).

Abriendo un umbral ya esbozado en la cultura popular latinoamericana y su culto a las vírgenes mestizas (María Lionza en Venezuela, Guadalupe en México, Nuestra Señora del Rosario en Perú), Mercedes Valdivieso otorga a la mujer nueva la imagen de una madre Dios en la siguiente escena:

Entonces, no hubo de a poco sino de repente, y la Señora llenó el espacio de una suavidad dorada. Era lindo mirarla en su chamal de tela mapuche, los aretes pesados y el trarilonco sonante. Sus pies desnudos resaltaban por debajo de su falda, desnudos como sus manos a medias tendidas con algo que aún yo no sabía. El pelo hacía una trenza, redondeaba una corona y fui intentando mirarla, un reflejo me huía su rostro.

La Señora dijo “¡Catalina!” y pude notar verdes y grandes sus ojos y la nariz aguileña. Era la felicidad tenerla abriendo en oro la noche oscura del recinto. Me acerqué para gozar la limpieza de su aura y liviana volé a tocar sus manos. El ají que ella tenía se hizo llamas y pepas incendiadas que quemaban mis vestidos y me desnudaban la piel. Sonreía frotándome el rojo y las brasas, el pelo se le destrenzó y dio llamaradas como filos de puñales.

Entre el fuego, la Señora gritó una voz desconocida: “¡te hago a imagen y semejanza mía!”. Vi cómo hurgaba entre su chamal y salía su mano con una rosa negra: “¡te doy mi corazón!”, exclamó como si de su propio corazón se desprendiera. Alargué el brazo y agarré la rosa negra, una sola espina tenía que relumbraba su acero y se ensangrentaba con el rojo del recinto.

Miré su rostro y era el de mi madre: “¡madre Dios!” (pp. 63-64).

En esta experiencia mística de los orígenes, se tacha la noción del dios y creador masculino que se impuso con el ascenso del sistema patriarcal. Como ha dicho John A. Phillips en su libro *Eva: La historia de una idea*: “El comienzo de la civilización parece exigir una toma del poder religioso por dioses masculinos, para romper los nexos de la humanidad con la sangre, la tierra y la naturaleza” (p. 32). Así, la Madre de todo lo Viviente fue desplazada o depuesta por una figura masculina creadora que, lejos de duplicar la procreación biológica, representa, más bien, una voluntad y una conciencia conceptualizadora de crear. De esta manera, el cuerpo

es abstraído y se sustituye por “el nombre” y el “soplo de vida”, por la habilidad del artesano que moldea el lodo con sus manos.

En *Maldita yo entre las mujeres*, la creación o génesis se instaura en un cuerpo a cuerpo de carácter sagrado donde el soplo divino es sustituido por el corazón de la madre Dios con sus atavíos indígenas y su larga cabellera, símbolo de la fuerza ancestral femenina. Es más, el ritual del fuego, muy semejante a la frotación del cuerpo con yerbas en la ceremonia de la limpia, se realiza con una planta americana, el ají. Y, al otorgarle su corazón, esta madre Dios está modificando también el rito de la eucaristía el cual, en la tradición cristiana, abstrae el cuerpo y la sangre de Jesucristo en una transubstanciación del pan y del vino. Aquí, por el contrario, el corazón de ese cuerpo materno recupera el término devuelto de la Carne, como antítesis del Espíritu, para reconstituirse en fuerza original de lo ancestral e impulso iniciático para los devenires históricos del futuro. De allí que el fuego sugiera el fin de un orden y el comienzo de otro nuevo fuego sacro: el que desterritorializa a la mujer, el que desencadena su cuerpo para re-unirse al vientre materno y dar a luz a la mujer/sujeto autónomo.

OBRAS CITADAS

- BALBOA ECHEVERRÍA, MIRIAM. *Doña Catalina*. Buenos Aires: Feminaria Editora, 1996.
- BELLESORT, ANDRÉ. *Los romanos de la América del Sur*, *El Mercurio*, 12 de febrero de 1895.
- CASTELLI, ENRICO. *De lo demoníaco en el arte: Su significación filosófica*. Santiago, Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1963.
- FELIÚ CRUZ, GUILLERMO. “Interpretación de Vicuña Mackenna: Un historiador del siglo XIX”, *Atenea* 94-95 (julio-diciembre, 1949), pp. 144-181.
- GODOY, HERNÁN. *El carácter chileno*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 1974.
- GONZÁLEZ NÁJERA, ALONSO. *Desengaño y reparo de las guerras de Chile*. Santiago, Editorial Andrés Bello, 1971.
- IRIGARAY, LUCE. *Sexes and Genealogies*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.
- JOLLES, ANDRÉ. *Las formas simples*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 1972.
- KOEBEL, W.H. *Modern Chile*, Londres, 1913.
- KRISTEVA, JULIA. “Stabat Mater”, *Historias de amor*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1987, pp. 209-231.
- LLANOS, BERNARDITA. “Tradición e historia en la narrativa femenina chilena: Petit y Valdivieso frente a la Quintrala”, *Revista Iberoamericana*, N°s 168-169 (julio-diciembre, 1994), pp. 1025-1037.
- MILLAS, JORGE. *Idea de la individualidad*. Santiago, Chile: Prensa de la Universidad de Chile, 1943.
- MONTECINO, SONIA. *Madres y huachos: Alegorías del metizaje chileno*. Santiago, Chile: Editorial Cuarto Propio, 1991.
- MORA, GABRIELA. “Discurso histórico y discurso novelesco a propósito de la Quintrala”, *Inti*, N°s 40-41 (otoño 1994-primavera 1995), pp. 61-73.
- ORTEGA, SERGIO. *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*. México, D.F.: Editorial Grijalbo, 1986.

- PHILLIPS, JOHN A. *Eva: La historia de una idea*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- ROSALES, DIEGO DE. *Historia General del Reyno de Chile, Flandes indiano*. Valparaíso: s/e, 1877-1878.
- SMITH W., ANDERSON. "Los ingleses del Pacífico", *Temperate Chile: A Progressive Spain*, Londres, 1913.
- SOMMERS, DORIS. *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*. Los Ángeles: University of California Press, 1991.
- VALDIVIESO, MERCEDES. *Maldita yo entre las mujeres*. Santiago, Chile: Editorial Planeta, 1991.
- VICUÑA MACKENNA, BENJAMÍN. *Los Lisperguer y la Quintrala. (Doña Catalina de los Ríos)*. Segunda edición crítica de Jaime Eyzaguirre. Santiago, Chile: Empresa Editora Zig-Zag, 1950.

ABSTRACT

En este ensayo, se estudia a la Quintrala como figura del Mal y del exceso dentro de una "chilenidad" prescriptiva que define "el carácter nacional" en términos de las dimensiones apolíneas de la sobriedad, la medida y la racionalidad. Dentro de este contexto cultural, se comenta *Maldita yo entre las mujeres* de Mercedes Valdivieso como una apropiación y resemanización con el propósito político de ofrecer otros parámetros para la identidad de la mujer. Se analizan en detalle los siguientes aspectos: la genealogía femenina como recuperación del cuerpo materno, los importes transgresivos del mestizaje/bastardaje y la creación de un imaginario femenino y mestizo que suplanta la masculinidad de un Dios Creador para dar apertura a la vivencia sagrada de los orígenes en calidad de nuevo eje axiológico de la mujer, como sujeto autónomo.

In this study, La Quintrala is viewed as a figure of evil and excess within the parameters of a prescriptive Chileanhood defining the national character in terms of an apollinean rationality, sobriety and control. In this cultural context, the work of Mercedes Valdivieso "Maldita yo entre las mujeres" is seen as an appropriation and a re-semanticization, with the political intention of offering new paradigms of feminine identity. The analysis considers in detailed manner, aspects such as woman's genealogy as a legitimization of the maternal body; the transgressive import of 'mestizaje' (half-breed) and bastardizing, and the creation of an imaginary feminine and mestizo supplanting the masculinity of a Creator God to make way to a sacred feeling for the origins as new axiological axis of as an autonomous subject.