



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina

**DESBANALIZAR EL CONFLICTO:
MUJERES CONSERVADORAS DE ELITE Y DISCURSOS
DE LA DIFERENCIA EN CHILE ACTUAL**

Tesis para Optar al Grado Académico de Magíster en Estudios de Género y
Cultura en América Latina.

Autora: María Antonieta Vera Gajardo.

Profesora Guía: Olga Grau

Santiago, Julio de 2005.

Dedico este trabajo a:

Leonel Vera.

Por las conversaciones, por la competencia, por los libros, por la amistad.

Carmen Gajardo.

Por la relación amorosa, misteriosa y desafiante que me llevó a estudiar este Magíster.

Agradezco a:

La Coordinadora de Feministas Jóvenes, una comunidad política que ha mejorado mi calidad de vida.

Darío Quiroga, Isabel Aguilera, Sandra y Andrea Vera, mi familia.

Evelyn Ortega, por la creatividad siempre renovable de nuestra amistad.

Las buenas conversaciones con mis buenos amigos.

Olga Grau, por su amigable síntesis entre teoría y práctica feminista.

La Beca Sylff que financió estos estudios y mis plácidas lecturas.

INDICE

| | |
|--------------------------------------|---|
| Punto de partida: una Anécdota | 3 |
|--------------------------------------|---|

Introducción

| | |
|-------|---|
| | 5 |
|-------|---|

CAPÍTULO PRIMERO: COORDENADAS.

1. Sociedades Contemporáneas: Chile

| | |
|----------------------------|-----------|
| <i>Actual</i> | 12 |
|----------------------------|-----------|

| | |
|----------------------------------|----|
| 2. Elite y Conservadurismo | 33 |
|----------------------------------|----|

2.1 El Hito Jaime Guzmán:

Autoridad y Libertad como Claves del

| | |
|---|----|
| Pensamiento Político Conservador en Chile Actual..... | 37 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| 2.1.1. Capitalismo y Doctrina Pontificia..... | 42 |
|---|----|

2.1.2. Autoridad y Libertad en Dictadura:

| | |
|--|----|
| el Alejamiento Radical de la Idea de Democracia..... | 51 |
|--|----|

2.1.3. Autoridad y Libertad en la UDI:

Neoliberalismo Hayekiano como la Vía de “Amistad”

| | |
|--------------------------------|----|
| con la Democracia Liberal..... | 58 |
|--------------------------------|----|

3. El Nuevo Feminismo:

| | |
|--|----|
| Genealogía de un Nuevo Discurso en la Batalla Moral- Cultural..... | 69 |
|--|----|

CAPÍTULO SEGUNDO: FAMILIA.

| | |
|-------------------------------------|-----|
| 1. Familia e Iglesia Católica | 106 |
|-------------------------------------|-----|

| | |
|--|--|
| 2. La Gracia de Ser Mujer: el Matriarcado como Modelo de Poder | |
|--|--|

de las Mujeres Conservadoras de Elite en Chile.117

3. Heroínas Muertas: la Otra Cara del Matriarcado y
la Clave Autoridad-Libertad en la Conceptualización
del Aborto en Chile Actual132

CAPÍTULO TERCERO: ORDEN

1. La Noción “Orden Social”151

2. Mujeres Ordenadas: Antecedentes para
las Mujeres Legítimas del Siglo XX..... 163

2.1. La Signatura de la Madre en las Mujeres Patricias del Siglo XIX:

Salonières y

Misioneras.....165

2.1.1. Un Cuerpo de Salón168

2.1.2. Madres Públicas. Educar a otras Mujeres173

2.2. Mujeres del siglo XX: de las
Emancipaciones Oligarcas a las
Feministas de Clase Media 180

2.2.1. El Rol de la Belleza al interior
de las Relaciones de Poder entre Mujeres.....192

CAPITULO CUARTO: OBLIGACION DE CLASE.

1. Elites y Lucha Simbólica..... 198

1.1. “Mantener la Identidad”: Integrar-Cooptar 202

1.2. “Nosotros/los Otros”: Subjetividad Dicotómica 210

2. Una nueva Obligación de Clase en el Contexto de la Revancha Cultural:

La Experticia en el Discurso de la Diferencia..... 224

CAPITULO QUINTO: LA DIFERENCIA COMO UTOPIA

| | |
|--|-----|
| 1. Algunos Aportes de las Feministas de Milán..... | 239 |
| 2. Nuevos Sujetos Deseantes..... | 254 |
| CONCLUSIONES..... | 282 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 295 |

PUNTO DE PARTIDA: UNA ANÉCDOTA.

Quisiera partir utilizando como imagen introductoria, una experiencia personal violenta que visibiliza las motivaciones para esta reflexión.

En el año 2004, caminando descuidadamente por los patios de la Pontificia Universidad Católica, me encontré un día con una convocatoria a una “Marcha por la vida” coordinada por la Feuc y el Movimiento Pro-Vida. Estábamos a pocas semanas de que la Píldora Anticonceptiva de Emergencia hubiera sido retirada nuevamente por disposición legal de los consultorios públicos de todo el país. Llamé de un día para otro a cuatro amigas de esas que una sabe que estarán ahí sí o sí, y con lienzo en mano (“Mujeres Jóvenes por el Derecho a Decidir”), nos fuimos a parar en el punto de encuentro, con la motivación de expresar que existía “otra” juventud, una que también invocaba la vida, pero en nombre de la libertad.

Apenas extendimos nuestra consigna, una mujer en perfecto traje de dos piezas, comenzó a gritar intentando romper nuestro lienzo (de material ultra resistente, por suerte). Esa voz tenía una tonalidad desagradable, sus ojos empezaron a darme miedo, los movimientos desesperados de su cuerpo eran impotentes encima del par de tacos aguja. “¡Váyanse!, ¡Ustedes no tienen permiso!”, mientras forcejeaba inútilmente con el lienzo que finalmente los pacos terminaron quitándonos a pesar de nuestra ilusa defensa ciudadana por el derecho a ocupar libremente el espacio público.

Esta mujer estaba muy cerca de mí gritando todavía. La observé despacio, tratando de aislar su tono de voz, la vi: una mujer a mi lado. Sin tocarla, , aun con el miedo que me

provocaba su postura amenazante, pero con toda la tranquilidad de mi indignación le hablé: “Señora, usted es una fascista de la putamadre, realmente me impresiona”. Me miró como extrañada y con una leve sonrisa, como si supiera algo que yo no. La masa de gente empezó a tirarme hacia el otro lado: “Pero por lo menos tengo mejor vocabulario que tú... asesina!, lesbiana!... rota!”.

Me vi con mis cuatro amigas al centro de una multitud caricaturizada: personas del mismo color de piel, de similares vestimentas y peinados, de los mismos colegios, de la misma universidad, vecinos de la misma cuadra, hijos/as de los mismos políticos. Súbitamente, me acordé de la mamá del niño amigo de Machuca en medio de una protesta de mujeres contra el gobierno de Allende. Pensé que esa mujer de tacos altos pudo perfectamente haber sido ella. Y allí, al medio las cinco, en la parodia más realista en la que he participado, al lado de esa mujer que era una cita viviente de la dictadura, la multitud enfurecida empezó a corear el mismo grito: “¡asesinas, asesinas, asesinas ...!”.

Me quedé pensando días. Y tuve que hacer esta tesis, porque no podía entender casi nada. Porque no podía dejar así tan maltrechas mis esperanzas.

INTRODUCCIÓN

He utilizado esta anécdota porque creo que es una imagen que sintetiza bien el contenido de este trabajo. Esta es, finalmente, una reflexión sobre el discurso de la diferencia como un eje teórico-político central de nuestra época. Es por ello que mi punto de partida es esa mutua mirada que nos dirigimos esa mujer y yo, afirmando que en ese juego de identidades y exterioridades, se mueven diferencias múltiples (de clase, religión, género, política, educación, estilos de vida, etc.), que son justamente aquellas a través de las cuales quiero indagar sobre las mujeres de Chile Actual.¹

El contexto general en el que se sitúan estas dinámicas identitarias, implica abordar las relaciones conceptuales, epistemológicas y ético-políticas entre la igualdad y la diferencia, entre la homogeneidad y la heterogeneidad, entre lo Mismo y lo Otro; relaciones inscritas a su vez en la macro-lectura modernidad/posmodernidad.² Sin embargo, y bajo la necesidad de establecer un corte realista para esta indagación, mi foco será el nivel ético-político del estado de cosas actual en Chile, al interior del cual se inscribe *la batalla moral-cultural entre mujeres conservadoras de elite y mujeres feministas*.

¹ Cito este concepto del trabajo de Tomás Moulian: “Considero al Chile Actual como una producción del Chile Dictatorial, pero sin aceptar ni el determinismo ni la necesidad, la imagen simple que una sociedad creada con los ‘materiales’ del Chile Dictatorial no podía ser otra cosa que una fotografía de éste, algunos años después” (1997:15). *Chile Actual. Anatomía de un Mito*. Ediciones LOM, Santiago.

² Sólo explicitaré una siempre insuficiente localización con respecto al concepto posmodernidad, ya que frente a la idea de modernidad existe mayor acuerdo, al menos en términos gruesos. A nivel epistemológico, entiendo la posmodernidad como un cambio radical en las nociones de sujeto, en la relación entre universal y particular, entre lo múltiple y lo uno, entre individuo y sociedad, etc. A nivel conceptual y disciplinario, me focalizo en los aportes del psicoanálisis y del postestructuralismo al posicionar nociones nuevas sobre el deseo, el inconsciente, el poder, el cuerpo, etc. Y a nivel ético-político, realizo el corte en la crítica central a la homogeneidad y los metarrelatos de la modernidad versus la multiplicidad, la incertidumbre, la “rebelión de los fragmentos” y la legitimidad ética de las diferencias. Con todo ello, la magnitud de “posmodernidades” posibles en términos teóricos, me llevan finalmente a entender la posmodernidad fundamentalmente como un momento contemporáneo de la historia en movimiento y resignificación constante, focalizado tanto en la negociación con el quiebre de la cosmovisión humanista moderna, como en las nuevas producciones e imaginarios posibles de construir a partir de ese quiebre.

En este sentido, este trabajo podría ser un esfuerzo en la tarea política actual de localizar, caracterizar y relacionarse con el adversario. Utilizo este vocabulario de “guerra”, concediéndole al/la lector/a la duda tanto frente a un lenguaje hoy opaco, como ante el hecho de que puede ser este un intento algo ingenuo que todavía confía en la razón como ‘abrelatas’ de lo desconocido, del misterio. Aún así, creo que la contemporánea opacidad de los soberanos globales, es una razón suficientemente solidaria del *deseo* de identificarlos, resistir y ganar. Deseo inscrito, sin embargo, en un Chile Actual que desde una elite específica, ha sido incapaz de garantizar el espacio de lo político, y con ello, la experiencia de pluralismo que permite conducir la agresión por vías democráticas reales. La “guerra” a la que apelo, es en este sentido coherente con la tesis de Chantal Mouffe: “Los múltiples gritos de alarma ante los peligros del populismo o de un posible retorno del fascismo son señales del creciente desasosiego de una izquierda, que ha perdido su identidad y que, al no poder pensar en términos de adversario, busca desesperadamente un enemigo que pueda devolverle una apariencia de unidad. (...) El compromiso fundamental para la reflexión política consiste en examinar cómo es posible realizar ese desplazamiento a fin de transformar el enemigo en adversario.(...) La andadura que caracteriza esta colección sigue las huellas de ese tipo de cuestionamiento. Con ese fin propone distinguir entre ‘lo político’, ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales, y ‘la política’, que apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por ‘lo’ político.(...) Una vez que hemos distinguido de esta manera entre *antagonismo* (relación con el enemigo) y *agonismo* (relación con el adversario), podemos comprender por qué el enfrentamiento agonal, lejos de representar un peligro para la democracia, es en realidad su condición misma de existencia”(1999:11-16).

Caracterizar a los/las *adversarios/as*, tiene que partir, en el caso del movimiento feminista chileno, por una crítica simple: la relativa ineficacia de sus estrategias y de su posicionamiento político en Chile Actual. En esta línea, cabe plantear una hipótesis que de alguna manera sostiene la motivación de este trabajo. Siguiendo con el incómodo vocabulario de guerra al interior de una democracia -sin embargo- elitista, creo que esta ineficacia encuentra una de sus principales explicaciones en la confusión de hacia dónde

dirigir el tiro. Esto se expresa concretamente en formas de hacer política que fueron diseñadas para un *enemigo* que ya no existe, y en una signatura emocional de derrota y nostalgia que obstaculiza la acción. Cómo hacer política posmoderna es una pregunta que no puede resolver un trabajo teórico, aunque sí puede dar algunas luces en torno a las características de las relaciones de poder actuales que merecen ser revisadas para ese diseño programático.

Bajo ese criterio de utilidad, este trabajo pretende ser una fundamentación teórica más o menos rigurosa del por qué no sólo es inconveniente que el posicionamiento del movimiento feminista frente a los discursos de mujeres públicas, conservadoras y de elite en Chile sea la mera subestimación, indiferencia o la rabia inmovilizadora, sino que también, del por qué es urgente que nuestro lugar y nuestra acción estén atentos y activos en este sentido. Esto, considerando que la tradición política del pensamiento crítico ha tenido históricamente de su lado esa capacidad de explicitar las luchas de poder y la contingencia de sus batallas, allí donde todo pareciera ser “el orden espontáneo de las cosas”.

Mi hipótesis es que, partiendo del supuesto de que en el particular momento del mundo y de nuestro país las luchas políticas posmodernas se han vuelto fundamentalmente luchas culturales y luchas morales, las feministas chilenas pierden terreno al mantener una actitud de “cada una en su parcela” como convicción política en relación al discurso femenino conservador, y al no sentirse convocadas como contendoras protagónicas a *una lucha que ya está siendo* y en la que las mujeres públicas conservadoras y de elite ya llevan algún tiempo y algunos triunfos. Al respecto, creo que uno de los más importantes de aquellos triunfos es el estado de cosas que sostiene la poca deseabilidad de la identidad feminista en Chile Actual (especialmente para las mujeres más jóvenes) y que, aparte de la estigmatización del sujeto feminista, pareciera relacionarse también con un modelo alternativo de mujer moderna en cuyo “diseño” las mujeres conservadoras de elite han jugado un rol importante.

De esta manera, pienso que una de las razones por las que las formas de hacer política del movimiento feminista se han vuelto ineficaces en el Chile Actual, se debe a las sospechas tanto sobre el lenguaje de “lo moral” -tan asociado por el sentido común al mundo conservador-, como sobre las narrativas de “lo eficaz” -vinculadas a su vez, a los criterios de competencia neoliberales frente a los cuales se resiste-. Así, pareciera que estas sospechas vuelven ajeno el nuevo formato de las luchas, y con ello, menos posible el triunfo en la revancha cultural de la cual se ha hecho explícitamente consciente el conservadurismo y la derecha política chilena. Esto resulta paradójico al considerar que no es que el movimiento feminista chileno actual no tenga una ética y una moral que proponer, sino que más bien parece por un lado, negarse a la “puesta a prueba” en la lucha con contendoras que desprecia y que son su contrario a nivel identitario; y por otro lado, parece desconfiar de sus propias competencias al interior de un formato de luchas políticas que no es para el cual se han desarrollado las mayores experticias, experticias

que tienen sus antecedentes más cercanos en los “nostálgicos 80’s”³ y en la resistencia a la Dictadura de Pinochet. Es éste por lo tanto, un momento clave en el que el feminismo como movimiento social requiere acudir con una propuesta atractiva y no sólo con una resistencia. Y su propuesta tiene que pasar por una reflexión que diagnostica y localiza un adversario en la producción discursiva de las mujeres conservadoras de elite, que al interior de nuestra democracia elitista y de nuestro modelo económico, han logrado en gran medida permear las subjetividades de las mujeres chilenas, para las cuales es deseable el modelo de mujer que aúna las características de madre, moderna, independiente económicamente, defensora de la vida, sostenedora afectiva de la familia, emprendedora, consensuadora, orgullosa de su “diferencia de género”, y no menos importante, “estupenda”.

Este trabajo se divide en cinco capítulos. El primero ofrece algunas coordenadas comprensivas de las sociedades contemporáneas a nivel global y al mismo tiempo contextualiza este trabajo a partir de la categoría “Chile Post-Dictadura”. Esto, porque afirmo que el sistemático tratamiento doblevinculante de la relación verdad-justicia (en el que al mismo tiempo se confirma y se niega la experiencia de lo sucedido) es solidario del modelo del consenso y el temor al conflicto como la legitimidad al interior de la cual se hace coherente el estilo moral-cultural conservador en Chile Actual. De esta manera, la noción “Chile Actual” resume tanto la historia reciente de nuestra dictadura como la condición de sociedad contemporánea de nuestro país. Y es en este Chile Actual en el que quiero pensar la lucha moral- cultural entre mujeres.

Junto a esta contextualización general, el primer capítulo problematiza la relación no idéntica entre elite y conservadurismo. Problematizar esa no necesaria correspondencia, sin embargo, tiene su contrapunto justamente en la mejor y más contemporánea síntesis teórica, política y cultural de la unión elite-conservadurismo: me refiero a la figura y al discurso de Jaime Guzmán como articulador de ambas constelaciones en Chile Actual.

Finalmente, este primer capítulo se hace cargo de proponer la siempre necesaria claridad de los ejemplos. En esta línea, y de acuerdo con el foco de este trabajo en la lucha moral-cultural entre mujeres conservadoras de elite y mujeres feministas, el ejemplo que nos será transversalmente útil es el fenómeno de los últimos años que a nivel mundial ha sido llamado “El Nuevo Feminismo”. Esta es una propuesta alternativa del “ser mujer hoy” que tiene por autoría a la Iglesia Católica y a la sociedad civil conservadora a través de fundaciones, centros de educación y personajes públicos. Propongo leer este fenómeno como ejemplo de una producción discursiva de la cual las mujeres conservadoras de elite se hacen responsables, y que es necesario considerar políticamente en tanto directa apelación -y quizá reto- al feminismo y a su historia.

Los tres siguientes capítulos abordan tres claves identitarias a partir de las cuales es posible desarrollar la relación elite-conservadurismo en Chile: familia, orden y obligación de clase. Por un tema de hechos y no de preferencias personales, en los tres casos el planteamiento conceptual y cultural es en general masculino, y es así que el

³ Referencia al libro de Marcela Ríos, Lorena Godoy & Elizabeth Guerrero (2003) *¿Un Nuevo Silencio Feminista?: La Transición de un Movimiento Social en el Chile Postdictadura*. Editorial Cuarto Propio, Santiago.

segundo movimiento al interior de cada capítulo consiste en indagar sobre la apropiación de esas claves identitarias por parte de las propias mujeres de la elite conservadora. A partir de lo anterior, justifico el gran espacio que ocupan en este trabajo las mujeres conservadoras de elite, a partir del interés por localizar y comprender a algunos/as de los/as adversarios/as, en este caso, del feminismo. Así, y aunque estos tres capítulos están “tejidos” por una feminista, y en ese sentido, se hacen explícitas las “herencias” desde las cuales desarrollo este ejercicio crítico, es el último capítulo el que se hace cargo de abordar algunas apuestas feministas contemporáneas en el terreno de lucha moral-cultural.

De esta manera, el segundo capítulo presenta el concepto *familia* que aún opera como modelo en Chile Actual, a partir del pensamiento conservador y del planteamiento de la Iglesia Católica. Junto con ello, se trabaja la hipótesis que afirma que la apropiación de la ideología de la familia por parte de las mujeres conservadoras de clase alta, es sustento clave de una identidad de poder sustentada en el matriarcado oligarca como apropiación femenina del patriarcado de elite. Las mujeres de este grupo social han utilizado las habilidades de la elite para adaptar y hacer sobrevivir un modelo de mujer poderosa, tanto a partir de un ejercicio de dominación cotidiano como de la legitimidad de la superioridad moral de la “diferencia mujer”. Finalmente, este capítulo expone el necesario “afuera” del modelo de mujer dominante, a partir de la conceptualización del aborto en Chile Actual, cuya elaboración jurídica es de autoría de Jaime Guzmán y es la que permanece como un enclave más de la dictadura en la constitución que nos rige. En este sentido, este último apartado se detiene en la pregunta por cuán necesario es que una legalidad conservadora envuelva en un “enclave” los cuerpos de las mujeres.

El tercer capítulo desarrolla la noción de *orden social* que sustenta la elite chilena, y que tiene sus antecedentes en el modelo portaliano. Al interior de esa conceptualización del orden, he realizado una breve búsqueda del lugar que se les ha asignado a las mujeres de la elite conservadora desde el Chile decimonónico hasta el siglo XX. En esa búsqueda aparece el antecedente que mirado desde el presente puede resultar una interesante paradoja pensando en una herencia desde las mujeres católicas de elite a las feministas de la actualidad. Me refiero al “feminismo oligarca”⁴ de fines del siglo XIX y comienzos del XX. El paso del “feminismo oligarca” al feminismo de clase media durante el siglo XX, nos posiciona así, frente a la legitimidad de la relación madre-trabajadora (y por tanto, fuera del espacio doméstico), desarrollada a partir de la masiva entrada de las mujeres al mundo laboral y educacional, y en ese mismo movimiento, a partir de la expansión de la clase media en Chile. La apropiación por

⁴ Salazar y Pinto (2002) utilizan el concepto “feminismo oligarca” de una forma, a mi parecer, algo rápida y externa, y en ese sentido, poco rigurosa. En primer lugar porque caracterizan como “feministas” a mujeres como Martina Barros, María Larraín, Mercedes Marín del Solar, etc. de las que cabe la duda no de su espíritu libertario, sino de si ellas mismas se hubieran identificado como feministas. Por otro lado, aunque bajo la categoría “feminismo sufragista”, los autores también utilizan la caracterización “oligarca” para establecer una continuidad a-problemática entre mujeres de la oligarquía católica y mujeres como Elena Caffarena y Amanda Labarca, de las que es bastante discutible su propia identificación con la tradición, las costumbres y el estilo de vida de la elite. Mantengo el concepto para explicitar la pertenencia de clase de las primeras mujeres que en Chile comenzaron a producir opinión pública sobre una incipiente emancipación femenina, pero conservo las comillas para indicar las observaciones ya mencionadas al concepto.

parte de la elite femenina del siglo XXI de esa ya inevitablemente lograda legitimidad social de la mujer-madre-trabajadora, constituye una de sus “propuestas” al interior de la lucha moral-cultural de nuestros días.

El cuarto capítulo problematiza sobre la noción *obligación de clase* como el sustrato moral altruista desde el cual se justifica el ejercicio del poder elitista. De esta manera, abordo desde esta justificación ética, los tradicionales mecanismos de integración y exclusión característicos de una forma de poder que hoy está desapareciendo a nivel mundial, pero que en Chile, aún puede subsistir de cierta manera. Con esto me refiero a una elite coherente con el conservadurismo en la articulación de una identidad que se conduce a partir de un modelo normativo centro-periferia –tanto a nivel ético como estético-, caracterizado por poseer mecanismos rígidos de integración-exclusión de la semejanza y la diferencia, encargados de establecer por ejemplo, la identidad “correcta” de la mujer. Sin embargo, el nuevo terreno discursivo de las luchas políticas, enfrenta a nuestra elite a la necesidad de desarrollar nuevas experticias. Una de las fundamentales, es el manejo y apropiación de los discursos de la diferencia, la pluralidad y la movilidad. Las elites globales de hoy deben hacer suyo el ejercicio de las políticas de la diferencia y de las estéticas de la movilidad y multiplicidad para continuar siendo vigentes en un mundo en el cual las grandes empresas dirigen lo social y lo político. En esta línea, nuestra elite conservadora debe hacer nuevos esfuerzos por mantener la unidad identitaria sobre la cual ya Jaime Guzmán había planteado sus preocupaciones y apuestas.

Finalmente, el quinto capítulo es una problematización en torno a la noción “diferencia” que sustenta hoy una gran producción de propuestas éticas y políticas. De esta manera, desarrollo los antecedentes revolucionarios de esta idea de la cual han participado poderosamente las feministas de la diferencia, y más contemporáneamente aún, las ciberfeministas. De qué manera pueden ser hoy los manoseados discursos de la diferencia nuevamente una utopía, es la pregunta que queda abierta en el contexto de la lucha moral-cultural.

CAPITULO PRIMERO: CONTEXTO.

1. SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS: CHILE ACTUAL.

*Evoca que en junio del año golpista
tomó a su marido por el brazo
y frente a sus nietos dormidos le advirtió:
"ellos caerán bajo la tiranía comunista por su culpa,
porque usted no se atreve a actuar".
A lo que Pinochet respondió:
"me sorprende, señora, que después
de tantos años de casados
usted dude de su marido.
Hay que tener mucha fe,
porque las cosas se van a arreglar..."*

Lucía Hiriart

Entrevista Revista *El Sábado*

El Mercurio, 2003.⁵

"Chile está en las mejores manos: manos de mujer".

Lucía Hiriart

Aniversario de la Secretaría Nacional de la Mujer

Octubre de 1985.

Nuestro contexto epocal, a nivel de imaginarios políticos, nos conduce a la caída de los socialismos reales como un hito que lleva necesariamente a preguntarse por la validez y el sentido de las formas de pensar y actuar que la humanidad moderna había legitimado hasta el momento. La desconfianza en las nociones totalizadoras de Estado, Política, Educación, Ética, etc., marca las crisis respectivas y el levantamiento de nuevas

⁵ Disponible en la web: www.granvalparaiso.cl

legitimidades ético-políticas: la diversidad, la diferencia, la democracia, las identidades múltiples, el goce, etc.

En esta línea, Touraine (1997) afirma que el concepto Posmodernidad es un instrumento crítico que ilumina la crisis y el fin del modelo racionalista, pero que no logra eficacia explicativa frente a los nuevos quiebres que enfrenta la humanidad. Es por ello que el autor levanta el concepto de *Desmodernización*, por sobre el de Posmodernidad. De esta manera, el problema fundamental del que hablaría la Desmodernización, es la disociación entre racionalidad instrumental e identidades culturales, anteriormente articuladas entre sí por el modelo Estado-Nación. Nos encontramos así, con un posicionamiento débil de los sujetos, entre los universos de los mercados y las comunidades.

En términos de crisis, la crítica fundamental al Estado-Nación es que junto con haber desarrollado las libertades públicas, el pluralismo y la unidad política, el modelo Estado-Nación también silenció minorías y destruyó culturas enteras. Aún así, es posible afirmar que en cierto nivel y a partir de la vivencia de nuestras sociedades contemporáneas, existe hoy cierta nostalgia por el Estado. Al respecto, autores como Garretón (2000) han caracterizado la sociedad del Estado-Nación a partir de su constitución como *polis*, en la que existía un centro de toma de decisiones. En esta sociedad existe correspondencia entre un sistema económico, un modelo político, una forma de organización social y una dimensión cultural, todo esto al interior de un determinado espacio territorial y con la validez de determinadas instituciones. En estas sociedades, sostiene el autor, las identidades se articulan en torno al trabajo y la política, apareciendo como los principales actores sociales las clases, los partidos políticos y los movimientos sociales.

A partir de lo anterior, podríamos afirmar que “lo perdido”, alude a la *dotación de sentido* específica que posibilita *la estructura reguladora de un centro*, tanto a nivel político-social como a nivel identitario. A nivel identitario, sin embargo, creo que es posible sostener que la noción de un centro como estructura reguladora, alude fuertemente a la idea de un *centro normativo ético y estético*. Así por ejemplo, nociones como normalidad, progreso, integración, femeneidad, belleza, civilización, etc., pueden ser pensadas como sistemática adecuación a un centro ideal que posee el omnisciente poder de calibrar la semejanza y la diferencia.

Pero la semejanza contiene siempre dentro de sí (para existir como semejanza y no como igualdad) una escisión, una diferencia en relación al centro. De esta manera, es a lo más un “casi”. En ese “casi” pareciera existir todo un abismo irremediable entre lo normal y lo anormal, entre civilización y barbarie, entre lo bello y lo feo. Bajo este modelo identitario, el deseo de semejanza estaría así determinado por un afán de totalidad que finalmente se convierte en ejercicio totalizante por parte de aquella institucionalidad y de aquel núcleo de personas que tenga el poder para decidir qué es lo que constituye el centro.

La diferencia en tanto, estaría reducida al mero producto del ejercicio constante que calibra “irregularidades” en relación al centro, convirtiéndose así en la brújula que hace distinciones bajo el objetivo de la igualdad. De esta manera, la diferencia nunca llega a ser concebida como alteridad radical, sino que sólo como grados de adecuación al centro, como competencia en torno a lo idéntico.⁶

Es de esta manera que entiendo la lucidez de la crítica postestructuralista a los metarrelatos totalizadores. Una nueva utopía identitaria que habla de la utilidad de lo incierto, de lo transitorio, de lo múltiple, se propone por sobre la utopía del centro que, en la práctica, ordenó y significó la idea de igualdad como uniforme homogeneidad. El feminismo también se ha hecho cómplice de esta utopía, comenzando por el intenso debate del siglo XX entre feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia.

Desde esta nueva utopía, la incertidumbre se vuelve solidaria de la creatividad y del movimiento; de la posibilidad de que aquello que soñamos para nosotros/as mismos/as sea un deseo que encuentre en el mundo posibilidades diversas (ya no unívocas y totalitariamente codificadas por un centro normativo) para constituirse como tal. La heterogeneidad adquiere en este sentido, la legitimidad del misterio, no sólo como la inaccesibilidad del otro, sino que también como la humildad de quien “sabe” que el pensamiento no es la única puerta de entrada para un real encuentro con el otro. Lo

⁶ Recordando el trabajo de Emmanuel Lévinas, es posible sostener que el fracaso del ideario racionalista de la modernidad estaría cifrado en el tipo de relación que se estableció con la diferencia, con “lo otro”: una relación de conocimiento, posesión o uso. *La diferencia como alteridad radical* en cambio, nos confronta a la impotencia de una relación con el misterio, con aquello que no es nunca algo definitivo, y que no es posible poseer, cartografiar, doblegar: es el quiebre de un sujeto que *sabe*. Es la esperanza creativa y ética de lo no-definitivo, aquella que es rechazada por el pensamiento centro-periferia que existe para despojar a todo de su misterio. (Levinas, E. (1993) *El Tiempo y el Otro*. Editorial Paidós, Barcelona).

múltiple y lo incierto corresponden por tanto, a la utopía de lo no-cartografiado, de lo no-predecible.

Sin embargo, por otro lado, nuestra época es también la época del poder cifrado en la relación globalización/neoliberalismo, alianza que de forma violenta, nos vuelve sobre la *incertidumbre como el registro de la indignidad y del temor*. Allí, el problema de los no-integrados es el de la propia *exclusión*, y el problema de los integrados, es el de *la dignidad*. Para los primeros, la exclusión ya no sólo es material, sino que también institucional, cultural, simbólica. Para los integrados en cambio, para aquellos que sí tienen trabajo, el peligro de su dignidad se encuentra en una identidad en general profesional, que no se contenta ni con trabajos precarios y sin seguridad social, ni con el aumento global de la cesantía que hace necesario el cotidiano ejercicio de autocensura y evitación del conflicto para no permitirse renunciar.

Garretón (2000) ha definido la globalización como la interpenetración económica y comunicacional de las sociedades, atravesando las distinciones autónomas de los Estados Nacionales. El autor insiste en no confundir globalización con neoliberalismo en tanto son dos fenómenos distintos que coexisten en esta época, pero que no tienen un vínculo natural ni necesario. Sin embargo, *esta* globalización no puede entenderse hoy sin asociarla a la ideología hegemónica neoliberal, que mide todo lo social, lo económico, lo político y lo cultural desde el principio del mercado. Por tanto, la pregunta que queda planteada es quiénes son los que efectivamente se globalizan: las sociedades y la gente, o sólo los sectores dominantes de ellos. La exclusión adquiere así un nuevo carácter que pone el énfasis ya no en la explotación, sino en el hecho de simplemente sobrar, estar al margen. Es por ello que para el autor, *la exclusión es una contratendencia de la globalización* en tanto pone en duda su “globalidad”. Para los excluidos (más de la mitad de la humanidad) sólo queda un vínculo pasivo y mediático con la sociedad. Garretón (2000) afirma a la vez, que la otra contratendencia al principio de “globalidad” de la globalización, es la afirmación de identidades basadas en principios adscriptivos como sexo, etnia, edad, religión, etc. Sin embargo, pareciera ser que también se puede pensar en esta última contratendencia como en una reacción frente a la amenaza de fragmentación de la identidad. Y en este sentido, es posible pensar en fanatismos religiosos, nacionalismos y sectarismos de otro tipo. Lo que quiero afirmar es que en la medida en que nuestra sensación subjetiva es de fundamental

desprotección y vulnerabilidad frente al imperio del mercado, *la incertidumbre pierde su sentido como utopía y cobra sentido como exclusión.*

En esta línea, creo que es posible sostener que si nuestra cotidianeidad genera en la subjetividad la relación incertidumbre = exclusión, una de las formas de pensamiento y de estilos de vida que más saca rendimientos de la situación, corresponde al conservadurismo. En términos generales, podemos pensar estas identidades articuladas a partir del modelo normativo centro-periferia, dirigido a su vez por la pasión por el orden y la certidumbre; como una forma de pensamiento que rechaza todo constructivismo y en cambio asume como propio el argumento que codifica como sagrado lo natural, lo espontáneo; y finalmente, podemos pensarlas como identidades que puestas en posiciones de poder o perteneciendo a un grupo social de elite, no sólo actúan en forma excluyente con la diferencia, sino que logran levantar un discurso excluyente que se encarna en la mayoría, discurso que paradójicamente, tiene por función legitimar la propia exclusión de la mayoría. Esto último, pareciera constituirse al fin, y sobre todo en nuestro fragmentado contexto mundial en el que parecíamos estar solos/as frente al mercado, en una estrategia de autoconservación frente al temor por la pérdida de identidad. Frente a ello, la problemática utopía de la incertidumbre en clave libertaria, conflictiva y múltiple, es el eje desde el cual las identidades feministas entre otras, se levantan como contrapropuesta a las identidades conservadoras.

Mi intención es investigar a partir de este contexto mundial, la confrontación política actual entre mujeres conservadoras y mujeres feministas en Chile, focalizándome fundamentalmente en las especificidades históricas y culturales de las identidades de las mujeres conservadoras de elite. De acuerdo a la necesidad de contextualizar esta lucha en Chile Actual, quisiera establecer la categoría "*Chile Post-Dictadura*" como un hito del contexto nacional contemporáneo, a partir del cual es posible iluminar las luchas políticas actuales.

Al pensar en Chile Post-Dictadura como una sobredeterminación móvil y vigente de nuestro orden sociocultural, quisiera hacerme una primera pregunta en torno a la efectiva validez de esa vigencia: ¿Qué repertorio emocional e identitario heredamos las y los jóvenes que nos hemos hecho adultos/as en el Chile Postdictadura?

Creo que es posible fundamentar que este repertorio encuentra sus límites en *el temor al conflicto*: llegado el momento, entender que las cosas se mueven de cierto modo, que así simplemente son y que es necesario hacer “el menor ruido posible” en relación a esa constatación.

En este sentido, la vigencia de la categoría “Chile Post-Dictadura” es real a partir de una deuda: el registro experiencial de una democracia real en la que el conflicto y el no-acuerdo sean no sólo valorados como la posibilidad creativa y política de nuestro pueblo, sino que también sean materia de trabajo, de confrontación y conocimiento real del otro; en suma, de real encuentro y desencuentro. Es a partir de esta pobreza experiencial que se fundamenta mi pregunta por un orden sociocultural no articulado en torno a un centro normativo: ¿Qué “otras maneras” de pensar, de desear, de trabajar, de habitar un lugar, de amar, de no-tener y de tener hijos, de criarlos, de crear, de reaccionar, en suma, de vivir, no nos son siquiera imaginables en Chile? ¿Qué proyectos de vida, que prácticas de dignidad, de autoafirmación y apropiación del futuro están configuradas como “lo otro”, como “lo externo” en mi cultura?

Pienso que así como a nivel mundial la relación entre globalización y neoliberalismo marca la *emergencia de nuevas exclusiones y de una subjetividad tensionada por la sensación de indignidad como correlato de la incertidumbre*, esto también ocurre en Chile, pero no sólo por el hecho de que uno de los legados de la dictadura sea nuestra firme incorporación a este modelo de desarrollo global, sino que también porque en términos identitarios, *lo que pone en juego el “temor al conflicto” que caracteriza nuestra democracia consensual, también es la dignidad*. Esto ocurre en la medida en que miles de chilenos/as se encuentran en un terreno social que construye subjetividades ambivalentes en términos de legitimidad. Así, nos encontramos con quien tiene que callar para no generar un problema, para conservar la armonía que tanto trabajo nos ha costado...y en ese ejercicio silencia su reclamo que no es cualquiera, que es un reclamo directamente conectado con la dignidad...un reclamo de justicia. Ese modelo de silencio cruza diferenciada pero transversalmente no sólo las subjetividades de los torturados, de los familiares de ejecutados políticos y detenidos desaparecidos: también es el modelo general del tratamiento del conflicto que el Estado Chileno legitima como el correcto. Afirmando que *este modelo es el fundamento de un estilo moral-cultural conservador en Chile Actual*.

Recordando el cuento de Borges, *Funes el memorioso*, Tomás Moulian (2000) se refiere a la doble función de la memoria- el recuerdo y el olvido-: “Funes era víctima de su capacidad de almacenar todas las experiencias cognitivas y, por ende, le era imposible ejercer la facultad de vivir. Se encontraba cazado en el círculo vicioso de una memoria virtuosa. Tanta memoria terminaba por convertirse en un boomerang que lo lleva al suicidio. Quiero partir con esta mención a Funes para insistir en que es la memoria, y ninguna otra facultad del espíritu, la que realiza la operación de olvidar como una operación necesaria para vivir. (...) Pero la otra función de la memoria es el recuerdo, es

decir, el acto –parafraseando a Nietzsche- de descubrir en el pasado lo que debe ser salvado, rescatado, en la lucha contra las corrientes del olvido que se filtran por todos los espacios de la experiencia cotidiana. Si bien se debe olvidar, no se debe olvidar todo, ni de cualquier manera” (2000:23).

Volver sobre la categoría “Chile Post-dictadura”, puede quizá ser considerado como parte del agotamiento creativo de las ciencias sociales y humanas chilenas. Pero creo que este tipo de afirmación es también un síntoma más del problema desde el cual interpelo al lector/a. No es sólo que nos debamos a nosotros/as mismos/as un duelo bien hecho que detenga el sistemático arrasamiento melancólico sobre las subjetividades, es también que el arreglo exigido a los imaginarios con el objeto de hacer posible el discurso oficial de la Reconciliación Nacional, ha implicado un costo fuertísimo en términos de empobrecimiento simbólico, es decir, un costo que determina lo que es y no es posible desear a nivel personal y político. Se instala así, un corte fundamentalmente temeroso, estereotipado y poco creativo en el repertorio de acciones, formas de hacer política, experiencias, prácticas y emociones de un pueblo y de una generación en particular.

En este sentido, rescatar el “pasado” de Chile tiene todo que ver con un ejercicio que Hannah Arendt (1998) describía lúcidamente: “(...) el perdón tiene tan poco que ver con la comprensión que no es ni su condición ni su consecuencia. El perdón (ciertamente una de las más grandes capacidades humanas y quizás la más audaz de las acciones en la medida en que intenta lo aparentemente imposible, deshacer lo que ha sido hecho, y lograr dar lugar a un nuevo comienzo allí donde todo parecía haber concluido) es una acción única que culmina en un acto único. La comprensión no tiene fin y por lo tanto no puede producir resultados definitivos; es el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero y en cuyo seno permanece siempre extraño a causa de su irreductible unicidad. La comprensión comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte. En la medida en que el surgimiento de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, comprender el totalitarismo no significa perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que cosas como éstas son simplemente posibles” (1998:29-30)

En este sentido, la exclusión de la comprensión en Chile Post-Dictadura, resulta un intento particularmente imposible en tanto la “petición” de olvido desconfirma una

experiencia fundamental: la materialidad específica de cuerpos que existieron. La melancolía nunca se vuelve duelo si el asesinato de un cuerpo amado no encuentra confirmación social real, no sólo en la la verdad dicha, sino que también en la consecuencia lógica de esa verdad: la justicia.

Si la no-justicia hace imposible llorar aliviadamente la pérdida, el mensaje es que *esos cuerpos existieron, pero no importan*.⁷ Es esto lo que no es posible integrar al ejercicio sistemático de comprender. Ayer, los mecanismos de poder que *los significaron como lo externo, a partir del discurso del bien común y la salvación nacional*, simplemente se abocaron a la tarea de la destrucción, captura y represión masiva de cuerpos. Hoy, la propuesta de comprensión ambivalente de esa destrucción masiva de cuerpos, se encarna en la “espontaneidad del lenguaje”⁸: el discurso de la “Reconciliación Nacional”.

Haciendo el paralelo en términos psíquicos, podríamos afirmar que una de las posibilidades más patológicas de la ambivalencia es el doble vínculo: operación metacomunicacional que confirma y al mismo tiempo desconfirma la propia experiencia, construyendo un espacio de duda vital sobre el carácter “real” de lo vivido, espacio del cual la figura de autoridad que comunica el doble mensaje, prohíbe la salida. En este sentido, es una característica patognomónica de las madres esquizofrenizantes.⁹ Si la verdad es un progreso, es en la medida en que se sigue de la justicia. La perversión de esa ruta lógica, claramente nos vuelve sobre los por qué. En este sentido, la ambivalencia del modelo del temor al conflicto construye subjetividades confundidas por una incerteza vital (“¿lo que vivimos fue real?”), y con ello, ciudadanos temerosos en una democracia en constante

⁷ Referencia al texto de Judith Butler (2002) *Cuerpos que Importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Editorial Paidós, México.

⁸ Para Foucault las coherencias a través de las cuales operamos de forma “correcta” sobre el mundo (reduciendo complejidad e incertidumbre), nos remiten a un orden de las cosas (“una ley interior”) que se levanta a partir de un sistema de relaciones de diferencia y semejanza. Aquí, los códigos fundamentales de una cultura (que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas) fijan *órdenes empíricos* que permiten a los hombres y mujeres *comunicarse entre sí y sentirse perteneciendo: una cotidianeidad espontánea del lenguaje*. Esta “espontaneidad” detenta poderes e influencias que operan en distintos niveles y que no se visibilizan, todo el tiempo que una cultura no se proponga la tarea de atender a la región media entre ella y las teorías científicas y filosóficas encargadas de explicar por qué existe tal orden; región media a partir de la cual es posible hacer visible un suelo en el que existen *cosas a ordenar*.(Foucault, M. (2002) *Las Palabras y las Cosas*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires-las cursivas son mías.-).

⁹ Bateson, G. (1991) *Pasos hacia una Ecología de la Mente*. Editorial Planeta, Buenos Aires.

riesgo de ilegitimidad. Insisto: el temor al conflicto es fundante de un debate moral de los estilos de vida porque no se limita sólo a lo político, sino que se transforma en espontaneidad, en cotidianeidad cultural. Con ello, la crueldad doble-vinculante que permea nuestras subjetividades ciudadanas, levanta el imaginario en el que se homologa incertidumbre sólo a malestar, a lo no resuelto, a la sensación de no pertenencia y de indignidad. Es en este sentido, que lo no-definitivo, el misterio, lo no resuelto propio de la incertidumbre, no puede nunca llegar a ser utopía. Y paradójicamente también, es con ello que el conservadurismo chileno logra buenos créditos al ofrecer la certeza como dependencia subjetiva del orden social elitista.

Por otro lado, y como un ejemplo de cómo se ha ido construyendo este estilo cultural, tampoco es casual que la demanda de justicia fuese una demanda hecha fundamentalmente por mujeres. La respuesta ambivalente que sigue recibiendo esa demanda, ha sido coherente también con el tratamiento de las demandas del movimiento feminista. La creación del SERNAM en el gobierno de Aylwin permite también la dosis de ambivalencia necesaria que por un lado reconoce a las mujeres como uno de los sujetos e interlocutores políticos protagonistas de la nueva democracia, y por el otro ejerce la dominación que se ejerce sobre un súbdito, separando lo legítimo (mejoras en las condiciones de trabajo de las mujeres, políticas en torno a la feminización de la pobreza) de lo ilegítimo (ley de divorcio¹⁰, despenalización del aborto, igualdad ante la ley para las orientaciones sexuales “otras” a las heterosexuales, etc.). De esta manera, el discurso democrático que tuvo por función “ordenar la casa” y “ordenar los cuerpos”, operó como si nuevamente la homogenización y su uniforme fueran la clave para enfrentar el miedo a lo incierto, a lo diverso, a lo heterogéneo: miedo de ayer y miedo de hoy. Así, en el Chile conservador actual, la nueva construcción de cuerpos se realiza a partir de la normatividad de deseos regulares, uniformes, resignados, calibrados sistemáticamente desde el mito de un centro ideal. Poderes verticales y poderes horizontales parecen ser necesarios en distintas épocas, para

¹⁰ Un avance importante de explicitar: en marzo del año 2004 se aprueba la ley de divorcio en Chile tras 120 años de vigencia de la ley de matrimonio civil anterior. Sin embargo, la polémica discusión pública en torno a la calidad de la ley, junto a algunos puntos conflictivos en torno al reconocimiento civil del matrimonio religioso y los plazos para divorciarse, dejan abierta la pregunta por las tensiones y consiguientes concesiones que fueron necesarias para conservar los justos contrapesos y la falta de radicalidad de la relación tradición-cambio.

construir al Otro, *el afuera* necesario para sostener la ilusión identitaria de lo sólido, de la estructura, del *adentro*.

De esta manera, vemos nuevamente cómo en Chile *el conflicto* está asociado a una incertidumbre que no es posible desear en tanto trae de la mano un *imaginario de muerte y abuso*. La Reconciliación Nacional es una de las estrategias discursivas que apunta a la construcción de ese no-deseo del conflicto y sus preguntas abiertas, sus contradicciones.

Ahora bien, pensando en el hoy de los cuerpos que no importaron ayer ¿Qué puede estar pasando en Chile que las políticas de duelo, las ceremonias y ritos destinadas a la operación del cierre, “la liturgia de la reconciliación” como la llama Moulian (2000), no ha funcionado? ¿Qué relación puede tener esto con el malestar contemporáneo en Chile que ha sido nombrado como “el miedo al otro”, o la “crisis de la identidad chilena”?¹¹

Retomando el tratamiento arendtiano de los *talitarismos modernos*, y para indagar en este problema, creo importante, sin embargo, contextualizar en *esta democracia* las reflexiones de la autora acerca de la falta de discurso y al papel que *los clichés* juegan en este empobrecimiento: “El resultado de estas tentativas es el adoctrinamiento, el cual (...) destruye también la actividad del comprender. El adoctrinamiento es peligroso porque tiene su origen en una perversión, no del conocimiento, sino de la comprensión. El resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos. El adoctrinamiento sólo puede favorecer la lucha totalitaria contra la comprensión y, en cualquier caso, introduce el elemento de la violencia en el conjunto de la esfera política”. (1998:30)

¿Qué violencia de nuestra democracia es ésta que obstaculiza los procesos de comprensión de lo que aquí pasó? Si hoy las muertes son admitidas, son lloradas, son escritas sobre memoriales y tumbas ¿Qué reclamos de justicia, de comprensión y dotación de sentido son negados en Chile como para que la reconciliación se reduzca a la violencia de un cliché?

Un par de imágenes de algunas de las últimas “irrupciones de la memoria”¹² podrían servir de contexto a estas preguntas: Pinochet comprando libros en San Diego, y

¹¹ Referencia a los Informes de Desarrollo Humano en Chile PNUD de 1998 y 2002.

¹² Wilde, A. (1999) “Irruptions of Memory: Expressive Politics in Chile’s Transition to Democracy” en *Journal of Latin American Studies*. Mayo, Vol. 31. Págs. 473-500. El autor define las irrupciones de la memoria como acontecimientos públicos que irrumpen en la conciencia nacional de Chile evocando asociaciones con símbolos, figuras, causas y maneras de vivir vinculadas a un pasado político que todavía está presente. Así también, el autor sostiene que aunque en un principio los gobiernos de concertación se

días después el nombre de Pinochet como titular de una multimillonaria cuenta del Banco Riggs, en Estados Unidos.

El asunto, probablemente, es que los ritos que pudieron transformar la herida brutal de la represión en lenguaje y despedida, fueron paradójicamente *intercambiados* por negar la dignidad de la justicia. A partir de ese tratamiento doble vinculante del dolor, claramente la comprensión como proceso humano, no encuentra ruta, no puede avanzar. Creo que esta especie de historia de los imaginarios empobrecidos se desarrolla a partir del maltrato de la memoria – amputada en su doble función de recordar y olvidar-. Y este maltrato halla su clave en un adoctrinamiento en el olvido y en el temor al conflicto, investido formalmente como el discurso oficial de la Reconciliación Nacional. Sistemática y sutileza de los clichés, que se transforman en violencia muda sobre los imaginarios y las subjetividades.

Es decir, si como afirma Arendt (1998), la comprensión puede tener que ver con la reconciliación, parece ser que, en nuestro caso, el *adoctrinamiento de la reconciliación* utiliza la misma palabra que imposibilita, en tanto imposibilita la comprensión, y utiliza en su lugar un mecanismo cuya característica fundamental es impedir el proceso de la dotación de sentido: el cliché.

Aquello que parece dirigir el ejercicio comprensivo, es la pasión por la verdad, verdad que tiene múltiples movimientos y que no es nunca un proceso acabado. Sin embargo, como afirma Carlos Ruiz (2000), el discurso de la Reconciliación en Chile, parece estar animado por “un ideal tal vez más religioso que político, (que) se pone por encima de la verdad y la condiciona y limita, así como limita también al régimen democrático mismo”. (2000:19)

Un importante ejemplo al respecto, es el análisis del autor en base a los resultados de la Comisión Rettig, conformada durante el gobierno de Patricio Aylwin, que se dieron a conocer en el Informe de la Comisión Nacional sobre Verdad y Reconciliación: “Aparte la misma conformación de la Comisión, de la que formó parte, por ejemplo, un influyente ex Ministro de Pinochet, sin que hubiera representantes de los familiares de las víctimas directas, el hecho que se incluya en la definición de los derechos humanos también a actos terroristas me parece sintomático de este espíritu ecléctico y consensual que equipara lo que fueron crímenes perpetrados desde el Estado militar, con actos de resistencia frente a un poder dictatorial. Nos acercamos a considerar así que todos somos culpables, en una u otra medida, de la realización de estas violaciones y que, en todo caso, los crímenes de los terroristas ejercen un cierto contrapeso frente a los crímenes de la dictadura (...) Un pasaje del Informe me parece muy significativo: *‘Si reconstituir la verdad - se nos dice- ha sido una ardua tarea para esta Comisión, emplearla para la Reconciliación Nacional es un delicado y fundamental deber de todos los chilenos. ¿Cómo sacar partido de la verdad que hemos procurado sistematizar en nuestra investigación y dado a conocer en nuestro Informe? Creemos firmemente que los chilenos hemos de coger de esa verdad lo que nos hace*

abocaron a políticas expresivas y rituales para intentar aliviar el daño traumático del pasado, después de algunos años los líderes de la concertación se ubicaron más bien desde una política defensiva frente a una cantidad de irrupciones que no pudieron controlar.

responsables a todos y cada uno: entender que la violencia represiva y la extremista tienen aspectos que no sólo han de pesar sobre las conciencias de los autores directos de los crímenes. Lo contrario sería estrechar la visión con que hemos de abarcar el significado de lo que pasó' (Informe, p.VI). (...) Después del Informe de 1991, el paradigma del mercado es crecientemente acogido por el gobierno de la Transición en función de su eficacia para el crecimiento económico y es también integrado al modelo consensual. De esto resulta una nueva relativización de los crímenes contra la humanidad cometidos por el régimen militar, ya que éstos se perciben ahora como costos lamentables, pero cuyo impacto de nuevo tiene que ser contrabalanceado por la gran transformación económica modernizadora emprendida por los militares". (2000:18-20)

De la negación represiva de la verdad en tiempos de dictadura, la estrategia de los primeros gobiernos de la concertación giró hacia esta operación de establecer los “justos” contrapesos, estrategia que aún hoy incardina los arreglos institucionales y los arreglos de la cotidianidad. Es esa operación la que me hace pensar que probablemente el resultado más poderoso del cliché de la Reconciliación, el más instalado en la cotidianidad democrática de nuestro país, es *el consenso*. Un poderoso “espíritu ecléctico” del justo medio y el justo equilibrio, a veces incluso entendido livianamente como pluralismo, se ha inscrito como código de lo obvio, como formación profesional, como formato del debate, como encuadre de las relaciones interpersonales, como marco de mi relación con el otro.

Es necesario y atingente, considerar también el último hito en materia de derechos humanos en Chile: el Informe de la Comisión Valech entregado al presidente Lagos el 10 de noviembre del 2004. Parece existir una opinión generalizada en Chile de que el Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Torturas (que recoge el testimonio de 35.000 personas que fueron víctimas de vejámenes entre 1973 y 1990), avanza en la verdad y en la reparación (fundamentalmente económica y simbólica). Junto con ello, el encarcelamiento de Manuel Contreras –12 años-, Moren Brito –12 años- y Miguel Krassnoff –10 años-, en enero de 2005 también fue considerado por la opinión pública como un avance en la demanda de justicia. Sin embargo, el gran peso simbólico de ambos hitos, también se ve opacado por una serie de “detalles” que predeciblemente, se encargan de restarle eficacia a la radicalidad y contrapesar hacia “los justos medios”. Por ejemplo: que aunque el Informe está disponible para cualquier ciudadano/a, el conocimiento de todos los testimonios está prohibido para la ciudadanía y sólo podrán ser conocidos dentro de cincuenta años más; que los nombres de los torturadores fueron silenciados (como si todo ese horror fuese responsabilidad de un mal fantasmático y no de personas concretas que caminan libremente por los mismos sitios que aquellos que fueron sus víctimas), que el Informe no tiene correlación directa con políticas jurídicas e institucionales que actúen en

consecuencia a lo testimoniado, que los nombres de las víctimas de la Operación Cóndor no han sido nunca incluidos en la institucionalidad de la verdad, etc. Junto con ello, Mireya García, vicepresidenta de la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos, afirma que la creación de la cárcel especial para militares también pone en duda la igualdad de todos/as los/as ciudadanos/as chilenos/as ante la ley: “El penal Cordillera de Gendarmería, como se denominará el recinto, es una casona de principios de siglo que se ubica en el comando de Telecomunicaciones de Peñalolén, y cuenta con ocho habitaciones y cinco cabañas de color blanco, además de jardines y árboles de gran tamaño”¹³. Por último, cabe mencionar la ya asentada resignación nacional sobre el encarcelamiento efectivo de Pinochet, quien hasta el día de hoy alega una dudosa demencia senil como razón para no hacerse cargo de los crímenes cometidos.¹⁴

Creo, sin embargo, que si existe señal de que “algo falta” en ambos hitos, esta señal apunta a una pobreza política. Me refiero a que como país nos demoramos quince años en convertir las vivencias de las y los torturados en algo verdadero a nivel público y nacional. Tal como afirma Hannah Arendt, *las palabras se vuelven políticas cuando intervienen en el momento y en el espacio justo*, en el instante en el que adquieren pleno sentido como un acontecimiento.¹⁵ Al respecto, y problematizando sobre la noción *bios politikos* de Aristóteles, según la cual sólo acción y discurso se consideran actividades humanas políticas, Hannah Arendt afirma: “...discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es

¹³ Disponible en la red: www.cooperativa.cl (25/11/2004)

¹⁴ Al respecto, cabe también problematizar sobre la paradoja consignada por los abogados de derechos humanos a propósito de la complicada situación legal actual de Pinochet en torno a los fraudes y robos evidenciados tras las cuentas del Banco Riggs. Con ello, pareciera que es posible concluir que la sociedad chilena considera más grave el robo que el asesinato, tortura y exilio de miles de chilenos y chilenas. Cabría hipotetizar también aquí sobre el peso de los “valores tradicionales” de la élite encarnada en los jueces de la Corte Suprema y en la élite de derecha que apoyó el golpe militar y que hoy intenta una operación de blanqueamiento en torno a la figura de Pinochet. Estos valores pueden obviar la extirpación sangrienta del “cáncer marxista”, pero nunca el deshonor de ser confundidos con los “arribistas”, los “siúticos”, los “rotos”. Profundizaremos más adelante sobre la subjetividad de nuestra élite en torno a la relación que establece con el dinero.

¹⁵ Es importante recalcar que para Arendt el concepto “acontecimiento” supera en riqueza de significados a un mero hecho. Un acontecimiento es una figura única y reconocible que presenta una constelación u ordenación específica de hechos relacionados de manera irreplicable. Un acontecimiento es el inicio de algo, una signatura en la historia.

realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que *encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción*, dejando aparte la información o comunicación que lleven. Sólo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande”. (1993:39-40 –las cursivas son mías–)

Aun cuando este “retraso” también hace posible las irrupciones de la memoria que visibilizan de tanto en tanto lo no resuelto, cabe preguntarse por las razones que justificaron que en el Informe Rettig fueran explícitamente excluidos los testimonios de los/las torturados/as, que aumentaban en forma significativa tanto cualitativa como cuantitativamente el daño...el conflicto a abordar. La pregunta al respecto es si esta carencia de la palabra que se dice en el momento adecuado, sólo tiene como responsables a quienes pactaron la Democracia de 1989. Lo más probable es que no. De ese tiempo púber tengo por ejemplo una imagen extraña: mujeres entregándoles flores a los pacos. Cuánto miedo, cuánta negación, cuánta euforia teníamos como pueblo...no lo sé. Pero es posible también que para concentrarse en un horror, para mirarlo hasta el fondo, hacerlo de a poco sea una forma de volverlo tolerable. Aún así, lo que se pierde en ese parcelamiento es la fuerza de la palabra justa y política, sobre todo como empobrecimiento de la relación lógica verdad-justicia.

Para vivir hoy en Chile es necesario ser parte de este contrato de silencios. Creo que detrás de lo que se ha catalogado como indiferencia a la política por parte de las generaciones jóvenes, existe poco respeto y poco cariño a *esta* Democracia. Pienso entonces en esto que escribe Carlos Ruiz: “...privilegiar la democracia...incluye necesariamente el tratamiento simbólico de la división social, del conflicto y la diferencia, por sobre el ideal de la reconciliación” (2000:19). Creo que mi generación no encuentra registro experiencial donde ubicar esto como real. Esta constatación me resulta aún más abismante al leer las palabras de Miguel Abensour (1997). El autor sostiene la provocadora tesis de que entre el Estado y la Democracia no habría por qué suponer una armonía previa. Ya Tocqueville afirmaba en 1835 (*La Democracia en América*) que era necesario dominar “los instintos salvajes de la democracia” a fin de volver útil esta revolución y corregirla a partir del orden de la civilización. De esta manera, afirma Abensour (1997), al asociar Democracia al Estado, Tocqueville busca disociarla de la revolución. El autor sostiene: “A fin de franquearse un paso a esta singularidad de la democracia, conviene no sólo rechazar las ideologías del consenso, especialmente la del consenso entre la democracia y el Estado, sino también *des-banalizar la idea del conflicto, cuidarse de inclinarla hacia el compromiso, restituirle su carga máxima, es decir la emergencia siempre posible de la lucha de los hombres (...)* Por un lado, por haber podido apreciar el cataclismo de la dominación totalitaria, vemos despuntar un tímido rayo de sol, una renovación del pensamiento libertario. (...) Libertad que no puede pensarse contra la ley, sino con ella, al unísono del deseo que la ha hecho

nacer. Ni concebirse contra el poder, sino con el poder, entendido ahora de modo diferente, como el poder de actuar en común. Y sobre todo: que no puede ya dirigirse contra la política, como tratando de desembarazarse de ella, sino *hacer de lo político, en adelante, su propio objeto de deseo. La política, vivificada por esta inspiración, es pensada, deseada, lejos de toda idea de solución, y practicada como una interrogación infinita sobre el mundo y el destino de los mortales*” (1997:132 -las cursivas son mías-.)

En nuestro sistema político, el consenso apellida el nombre “democracia”. Y son las políticas del consenso las que la transforman en una *democracia elitista*, en la que justamente aquello que casi por sentido común define a una democracia, la soberanía del pueblo, deja de ser prioridad.

Como afirma Ruiz (1997), en el caso de la democracia consensual chilena, se “combinan una opción por la paz social y la clausura del conflicto político e ideológico, vistos como factores explicativos fundamentales de los regímenes autoritarios, con la búsqueda de acuerdos que favorecen a los sectores empresariales y a la economía de mercado, como condiciones de la estabilidad democrática”. (1997:70) En este marco, *la política adquiere un sesgo fundamentalmente conservador* según el autor, expresado en un *status quo*, “un inmovilismo que proyecta hacia el futuro, como inalterables, desigualdades sociales y económicas que no tienen por qué serlo”(1997:72).

De esta manera, *hay una minoría que se beneficia de las democracias consensuales* en tanto su efecto sea minimizar la movilidad de las diferencias. Ruiz (1997) afirma que *la valoración radical de la unanimidad como un principio básico superior al principio de la mayoría es fundamental en las teorías consensuales de la democracia*, lo que se aprecia en el análisis del autor de los trabajos de Tullock y Buchanan: “Como se afirma en estos textos, la razón principal para sustituir la regla de la mayoría por la de unanimidad, es que la regla de mayoría se ha revelado incapaz de defender constitucionalmente derechos como el derecho de propiedad, y ha conducido, además, en el nivel de las políticas públicas, a ‘una inversión exagerada en el sector público’ (Buchanan & Tullock, 1965:169). Es evidente que, en esta aproximación, la teoría democrática experimenta un cambio muy importante, que significa en términos globales un compromiso mayor con el status quo en términos políticos y, sobre todo, económicos. *No son pues, minorías cualesquiera las que resultan así protegidas por el principio del consenso, sino minorías sociales con gran poder económico (...)* Sin embargo, *este sesgo conservador está oculto por una propuesta que en un primer momento parece ser más radical que la democracia mayoritaria*, cautelando además los derechos de las minorías. El resultado es, no obstante, *una sobrerrepresentación de las minorías especialmente sociales y económicas*, rasgo que será común a estas teorías y otras variantes de la democracia consensual.” (1997:63 -las cursivas son mías-)

El adoctrinamiento actual del consenso en Chile resulta así, una red quirúrgica de intervenciones a nivel cultural, político y económico. En este sentido, la particularidad más importante y más preocupante de nuestro país en este momento, es el protagonismo excluyente de una élite (una “minoría social y económica”), cuya relativa diversidad interna no alcanza sin embargo a desmentir su homogeneidad en términos de estilos de vida, procedencia política, religiosa y de clase; fundamentalmente a partir de su sobrerrepresentación como sector político y empresarial. Tampoco es casual en este sentido, que los mecanismos de representación política y el modelo de desarrollo económico en curso, sean “herencias” de la dictadura militar que fue propiciada por esta misma élite.

Nuevamente entonces, 1989 en Chile hablaba de un contexto de fragmentación y de emergencia de múltiples temas y demandas, a partir del cual fue necesario buscar un principio regulador que pusiera las cosas en orden, que codificara las diferencias, que las desnudara de su misterio y las subyugara a un mismo criterio de comprensión, que todos/as compartiésemos la culpa, que todos/as dijésemos lo que quisiéramos pero bajo la luz del *nuevo centro normativo en el que se transforma la obligatoriedad del consenso...* para que no corramos el riesgo de una nueva turbulencia política. A partir de ese contexto es que un nuevo modelo centro-periferia se instala como articulador del nuevo Chile: la armonía y la certeza del consenso como centro, como adentro; la irresponsabilidad y la incertidumbre del conflicto como periferia a corregir, como lo externo. Es quizá por ello que lo principalmente empobrecido en Chile Actual es la acción política y la dignidad de ser protagonista, que esa acción posibilite.

Por la ruta de la derrota en Chile Actual, de lo que Mouffe (1999) llama “lo político”, caminaba Patricio Marchant: “Catástrofe política –vale decir, integral- chilena, *parálisis*. Así, de este modo, (transformado en momentos de nuestra propia conciencia) los *compañeros* asesinados por la dictadura vigilan nuestra total desolación, nuestra total desconcertación; y su *cabal finitud* no sólo nos aleja de la alegría de los irresponsables, nos impide también toda frívola esperanza, fe o consuelo. Sobrevivientes de la derrota de la *única* gran experiencia *ético política* de la historia nacional –aquella que se condensa, se revela y se oculta en el misterio de la palabra “*compañero*”- contemplamos, lejanos, una historia, la de ahora, que si bien continuamos a soportar, no nos pertenece, pertenece, ella, a los vencedores del 73 y del 89: los mismos y otros

(ingenuos, demasiado realistas o cínicos), apoyados, es cierto, todos ellos, por un pueblo, ante todo, *agotado*.” (2000:213)

Creo que la poca obvedad de la tarea de las generaciones jóvenes de pensar Chile Actual, se relaciona con la intensidad de esta derrota. Descubierta hace poco, Patricio Marchant simboliza para mí esta curiosa emoción que me lleva a leerlo sólo de vez en cuando, cuidadosamente, como creo se lee todo lo radicalmente conmovedor. Aunque desafiar esa extraña melancolía de lo que apenas se vivió en carne propia es tarea urgente, no es posible hacerlo sin antes consignar experiencialmente la magnitud de este acontecimiento. Y aquí, nuevamente, Marchant: “¿Cuáles son las consecuencias del ‘efecto total’ ‘Chile’? Esto es, ¿cuál es, en qué consiste el deber del ‘intelectual negativo’¹⁶ chileno? Ciertamente en iniciar el *comentario* de la catástrofe nacional. ¿En qué consiste esa catástrofe y qué significa iniciar su comentario? En tanto las voces oficiales intentan negar la existencia de la catástrofe, la *parálisis* de la historia de Chile – su discurso: se trató sólo de un suspenso, un poco largo, es verdad, pero sólo de un suspenso de nuestra noble tradición democrática; deber de mirar hacia adelante, no hacia el pasado, sobre todo que si hiciéramos esto último, aparecerían conspiraciones, traiciones, crímenes, miseria y dolor infinitos, iniciar su *comentario* consiste entonces- contra la frivolidad de los que son *exactamente continuadores* de Pinochet, esto es, de quienes *consolidan*, en “democracia”, su obra: su concepción del hombre, de la economía, de la cultura (estamos hablando al nivel del sistema y no, necesariamente, de las ‘vivencias’)- en reconocer, en *establecer* la catástrofe *como* catástrofe.(...) Con la expresión catástrofe *como tal*, queremos señalar este hecho: es la voluntad –en sentido nietzscheano- del pueblo chileno la que ha elegido el camino de la barbarie de la tecnocracia.(...) La catástrofe como tal es la catástrofe de la voluntad como tal –necesidad de decir claramente todo esto ahora, en los momentos en que la ‘dictadura’ de la *ideología* de la así llamada ‘reconciliación’ domina toda la *habladuría* (*Das Gerede* heideggeriano) nacional”. (2000:222-223 –el subrayado es mío-)

En esta línea es que sostengo que el consenso como modelo centro-periferia en Chile, es una episteme de poder adecuada para el desarrollo del conservadurismo. Junto con ello, pienso que si la hegemonía de un modelo centro-periferia se impone sistemáticamente a nivel político y económico en Chile, es ahora el terreno sociocultural el espacio que queda pendiente para librar la batalla que consolide el triunfo de “la catástrofe de la voluntad como tal”.

¹⁶ Esta noción es producto de la problematización que realiza Marchant del concepto “héroes negativos” de Lyotard en *La Condición Posmoderna*: “Comentando la imposibilidad actual de un ‘nosotros’ que puede sostener los relatos de emancipación (...) Lyotard, subraya, sin embargo, la necesidad que ahora, una vez superada la edad de los ‘intelectuales’ y –escribe él- de los ‘partidos, algo o alguien ‘trace una línea de resistencia ante la desolación (*défaillance*) moderna’. Detengámonos en este término: ‘héroes negativos’. Lyotard no se resigna a constatar, como ‘héroe negativo’ el fin de los meta-relatos; consciente del fin del ‘intelectual’, el ‘héroe negativo’ debe también recoger la herencia del intelectual y trazar nuevas y efectivas líneas de resistencia contra la acción del imperialismo capitalista. (...) Legitimado por los meta-relatos, el ‘intelectual’ gozaba de una visión de totalidad. Preguntamos: una cierta visión de totalidad, una totalidad, por cierto, de carácter especial, ¿no es posible incluso cuando ya no resulta posible sostener los meta-relatos? (...) Pensando desde y contra Hegel, desde y contra Heidegger, ¿en qué reside el efecto del ‘efecto Auschwitz’? Un hecho muy particular que, por cierto, desafía toda noción usual de ‘particularidad’, se eleva o se constituye en una nueva forma de ‘Totalidad’. ‘Totalidad’ cuyo fin principal consistiría en *paralizar* toda Totalidad, ante todo , esa ‘Totalidad Positiva’ que constituye –que constituía-la ‘Historia’. ‘Totalidad Negativa’, por tanto, que, sin embargo, hace posible o más bien necesaria, la existencia de un nuevo tipo de ‘intelectual’”(2000:220-222).

Este “imponer-se” no es en ningún caso impersonal, como una cuasi mano invisible. “La revancha cultural” es la dirección política específica que ha decidido seguir la elite conservadora y de derecha en Chile, que actúa bajo la convicción de que su protagonismo político y económico puede extenderse también al espacio cultural. Sin embargo, en una era mundial que afirma “venir de vuelta” de los totalitarismos, ese objetivo no puede conseguirse por mera imposición coercitiva. Es por ello que, en un contexto global de cambio de las estrategias de poder, el protagonismo que ya tiene la elite chilena en términos de clase y que ha consolidado políticamente a partir del modelo de desarrollo actual, ha sometido a una operación de limpieza las estrategias autoritarias y verticales del poder que se ostentaron en dictadura, para dirigir esfuerzos focalizados hacia la conquista de las subjetividades. Por ejemplo, a partir de la posesión de la mayoría de los medios de comunicación de masas, una fuerte intervención en el sistema educacional escolar y universitario, y estrategias de intervención social de tradición asistencialista y clientelista coordinadas principalmente desde las municipalidades. De esta manera, se hace necesario entender el poder más como red que como pirámide, dominando de forma más seductora que coercitiva, interviniendo sobre las disposiciones y espontaneidades del cuerpo y el lenguaje.¹⁷

Considerando todo lo anterior, y aunque es evidente que la característica identitaria “conservador/a” no es totalitariamente un atributo de un grupo determinado de personas, creo posible afirmar que en Chile el desarrollo histórico del pensamiento conservador ha estado vinculado íntimamente a nuestra elite, que se ha caracterizado además, por ser bastante homogénea en términos de estilos de vida, identidad política, religiosa y de clase.

Es a partir de este supuesto que contextualizo mi pregunta y mi hipótesis. En primer lugar, parto de una curiosidad contextualizada en Chile, por las identidades conservadoras en general y por las de las mujeres conservadoras de elite en particular; y en segundo lugar, de una inquietud acerca de las características de la batalla moral-cultural en la que estas últimas se confrontan con su alteridad radical: las mujeres feministas. De esta manera, puedo formular mi pregunta de la siguiente manera: ¿Qué claves identitarias de las mujeres conservadoras de elite están en juego al interior de la batalla moral-cultural que se libra contra las mujeres feministas en Chile Actual?

En primer lugar, hipotetizo que la dinámica más preocupante de una identidad conservadora de elite, es la de la relación que establece con aquello que considera “lo otro”: la identidad conservadora de nuestra elite correspondería a un imaginario centro-periferia cuya principal estrategia de autoconservación es la exclusión. Sin embargo, el pensamiento dicotómico desde el cual se hace coherente esta exclusión adentro/afuera, deja de ser en el mundo posmoderno, una estrategia eficaz de ejercicio del poder. En el caso de Chile, un país latinoamericano en tránsito y quizá aún no catalogable como “posmoderno”, las estrategias de exclusión parecen coexistir con otras operaciones de características más diversas, móviles y flexibles. Si para las mujeres conservadoras de la elite chilena, el matriarcado es el lugar clave desde el cual se construyen las estrategias de reproducción del aprendizaje de los criterios de integración-exclusión, es también cierto que el matriarcado tradicional debe someterse a las cirugías de la elite posmoderna que entiende que la flexibilidad, el manejo del discurso y las políticas de la diferencia, el pluralismo y la

¹⁷ Una conceptualización atingente en este sentido, es la de Bourdieu. Para el autor la lógica de la dominación masculina y de la subordinación femenina, es comprensible sólo *superando las alternativas de la coacción y del consentimiento*, de la coerción mecánica y de la sumisión voluntaria, libre, calculada: “La fuerza simbólica es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y como por arte de magia, al margen de cualquier coacción física (...) la trenza simbólica encuentra sus condiciones de realización, y su contrapartida económica (en el sentido amplio de la palabra), en el inmenso trabajo previo que es necesario para operar una transformación duradera en los cuerpos y producir las disposiciones permanentes que desencadena y despierta; acción transformadora tanto más poderosa en la medida en que se ejerce, en lo esencial, de manera invisible e insidiosa, a través de la familiarización insensible con un mundo físico simbólicamente estructurado y de la experiencia precoz y prolongada de interacciones penetradas por estructuras de dominación”. (2000:54-55).

integración total(izante) de todos y todo al mismo orden, son las claves del poder actual. De esta manera, la flexibilidad del ejercicio matriarcal, potencia un poder público discursivo que las mujeres conservadoras de elite manejan “adaptativamente” para posicionarse como un modelo deseable, válido y legítimo de “mujer moderna”.

Es en esa lucha política por la(s) mujer(es) legítima(s) en Chile Actual, en la que se confrontan los discursos de mujeres conservadoras y de mujeres feministas, aunque éstas últimas pudieran negarse a otorgarle a sus adversarias la calidad de sujetos políticos. La inmensa cantidad de mujeres distintas que se ubican entre las mujeres conservadoras de elite y las mujeres feministas, son, en este sentido, el objetivo y al mismo tiempo las jueces que observan este confrontamiento: las consumidoras de sus discursos en la cotidianeidad. Es en la poca asepsia de esta batalla política en la quiero situar la anécdota de esa mutua mirada que nos dirigimos esa mujer y yo.

2. ELITE Y CONSERVADURISMO.

“Y en la mesa siempre se discutía de política y religión, religión y política, como en la ciudad. Desde pequeños teníamos la sensación que la política, los políticos, estaban ahí, a dos pasos, y jugaban contigo;

*te pertenecían y tú pertenecías a ellos
 como un hecho natural (...)
 La familiaridad con el poder resultaba
 algo absolutamente natural.
 Crecimos con la sensación que la tierra,
 la religión y la política, si no eran una sola cosa,
 al menos estaban estrechamente interrelacionadas”*

Gabriela Pischedda Larraín¹⁸

La relación que hemos establecido entre elite y conservadurismo, es una relación no totalmente obvia. Tanto esa relación como aquella caracterización de la elite como un grupo homogéneo y sin capacidad de cambio, han sido desafiadas por autores como María Rosaria Stabili y Alfredo Jocelyn-Holt¹⁹. Efectivamente existen al interior de la elite, diversas elites, en términos de intereses, énfasis políticos, tradiciones religiosas, procedencia, etc. Así lo afirma por ejemplo, Hernán Rodríguez Villegas, uno de los entrevistados en el libro de María Rosaria Stabili al que me referiré extensamente en este trabajo: “Existe en Chile, según mi opinión, al interior de la elite, un grupo más preocupado de la cuestión social, otro que se juega por completo en el terreno político, un tercero que parece hacer sólo negocios y otro que aún prefiere preocuparse de la cultura, del arte y la educación. Sobre la base de éstas, que pueden ser las tendencias individuales o de grupos familiares, quien observa desde fuera puede hacerse la idea que en Chile existen diferentes elites: la política, la social, la económica, la intelectual...Luego, piensa que la elite política se dividió entre los liberales y conservadores durante el siglo XIX; o entre conservadores y revolucionarios en el siglo XX. Y además, en el grupo conservador existe una facción muy religiosa, la que se ha interesado por la cuestión social más que todos los otros. Muchos de ellos han financiado obras sociales: son los llamados ‘beatos’, activos tanto en la ciudad como en los sectores rurales, quienes hicieron surgir las primeras poblaciones obreras y construyeron hospitales, postas, policlínicos, escuelas (...) En el siglo XIX existía además, tanto en los grupos liberales como en los grupos conservadores, la preocupación por la

¹⁸ Extracto de entrevista citada en Stabili, M. R. (2003:294).

¹⁹ Autores que piensan la elite, perteneciendo a la misma.

cultura y la educación. Los primeros crearon la Universidad de Chile y los segundos la Universidad Católica” (2003:82).

En este sentido, una investigación en términos de estilos de vida, claramente enriquece los matices y diversificaciones internas. Sin embargo, creo que es posible sostener que la homogeneidad y el conservadurismo, son tendencias características de la elite chilena, justamente desde una mirada que se concentra en indagar las relaciones entre tradición y cambio. Al interior de esa relación, la elite chilena se ha configurado como el necesario interlocutor de los movimientos de cambio. Como una imagen, consideremos lo que sostiene el mismo entrevistado de Stabili:”Entre las tantas cosas que caracterizan a la elite, al menos *en este país*, sobresale el hecho que *el elemento político y el social, la religión y la economía están estrechamente relacionadas entre sí; y la economía, la política y la sociedad son vividas del mismo modo, pese a las diferencias ideológicas*. El símbolo de esta unidad lo refleja el hecho que era fácil encontrar *sentados a la misma mesa* de una importante familia de la aristocracia a representantes de la política, de la economía y del grupo social-religioso (...) Encuentro difícil explicarle a un extranjero qué cosa es esta unidad, pero *nosotros que estamos dentro* la percibimos (...) Es esto lo que permite reconocer a *la ‘gente como uno’* “. (2003:82 –las cursivas son mías-)

Considerando lo anterior, sostengo que “lo conservador” no se define porque nuestra elite no haya cambiado en siglos (díficil es sostener eso de cualquier grupo social y de cualquier identidad), sino porque su posición de poder le ha permitido una y otra vez ordenar el cambio a partir de un modelo normativo centro-periferia, referente al cual ella define qué es el centro: y es el objetivo del centro declarar certeza por sobre la incertidumbre de la heterogeneidad. Es en este sentido que entenderé las características de homogeneidad y conservadurismo, y no como un grupo de valores e identidades absolutamente impermeables y solidificadas a través del tiempo. La identidad conservadora de elite, no es sin embargo, una identidad sin contradicciones internas. De hecho, una de las más importantes contradicciones se visibiliza en nuestro tiempo a partir de las concesiones que las versiones más fundamentalistas del conservadurismo deben realizar para atender a su segunda clave identitaria: pertenecer a una elite que integra los discursos múltiples y flexibles de la diferencia como ejercicios posmodernos del poder, poder fundamentalmente

cifrado en la vocación del mercado por satisfacer y crear necesidades múltiples y heterogéneas.

Por su parte, el modelo normativo centro-periferia no es una meta-estructura abstracta, y en este sentido, la definición del “centro” legítimo, nos habla de los núcleos de sentido del discurso, el pensamiento y la identidad conservadora de elite. Los tres capítulos siguientes tratan sobre la búsqueda de esos núcleos de sentido y de cómo son articulados y apropiados por las mujeres de esa elite conservadora. Acotando la búsqueda, he delimitado fundamentalmente tres claves discursivo-identitarias en este sentido: el orden, la familia y el ‘llamado’ de la “obligación de clase”.

La noción de “elite” en Chile ha estado tradicionalmente asociada a la idea de “orden”. Si la dictadura militar ha sido objeto de amplia reflexión por parte de las ciencias sociales y las humanidades en Chile y en otros países del mundo, es posiblemente porque la idea (mítica o no) de Chile como un país ordenado, de tradición republicana y democrática, se vio radicalmente puesta en duda por el autoritarismo, la violencia y el asesinato como política de gobierno en dictadura.

Ese hito que desafía la imagen del Chile ordenado, fue deseado y buscado activamente por la elite chilena. Es por ello que, a partir de las preguntas que nos hemos planteado en torno a la vigencia actual de las consecuencias culturales de la dictadura como interventoras de las subjetividades de chilenas y chilenos, se hace necesario comprender por qué. Es probablemente una respuesta de antemano truncada, pero aún así, me hace sentido buscar rutas en la subjetividad de esta elite, en su propia voz, interrogándola desde diversos flancos. Esto, además, considerando el diagnóstico de Chile Actual como una democracia elitista. De esta manera, y si las acciones de la “elite” determinan de manera importante el siglo XX en nuestro país, me parece atinente este ejercicio al momento de problematizar sobre el propio tiempo.

Si a partir de una preocupación por nuestro “hoy”, es necesario detenernos en nuestra historia reciente, es necesario afirmar que el sustento discursivo del golpe militar de 1973 fue otorgado por el pensamiento conservador en nombre de la Patria, la Familia y el Estado chileno. Es por ello que probablemente el mayor triunfo del pensamiento conservador chileno, ha sido lograr la paradoja de seguir siendo eje en la cosmovisión que rearticuló el Chile Democrático, ahora desde el centro normativo del consenso.

Es a partir de esta capacidad rearticuladora que es atinente revisar el poderoso símbolo “Familia” a partir del cual se levanta la demanda de “Unidad” en Chile-Postdictadura, demanda para la cual el discurso conservador reserva una propuesta que logra excelentes rendimientos.

Como ya lo hemos discutido, un primer elemento al respecto, se relaciona con el discurso (levantado y compartido por la elite, la Iglesia, las Fuerzas Armadas y los gobiernos de la concertación) de la Reconciliación Nacional, como un rito litúrgico en cuya comunión, y en un solo cuerpo-familia-nación redimido, todos accedemos a compartir un poco de la culpa por la exterminación y el maltrato masivo de cuerpos.

El modelo de familia en Chile es así un comodín que opera tanto en el espacio privado como en el espacio público, educando en la legitimidad de lo apolítico y del ciudadano invidual que se preocupa únicamente “de los suyos”. Junto con ello, la “armonía familiar consensual” por el bien de la nación, se instala como ejercicio no sólo político, sino que también cultural, a través de la propiedad de casi la totalidad de los medios de comunicación de masas, la fuerte intervención educacional a nivel secundario y universitario, y el triunfo de un estilo asistencialista en las políticas sociales.

El tercer núcleo de sentido que he propuesto para la identidad conservadora de elite, se hace coherente en Chile Actual a partir de la importancia contemporánea de los discursos como una de las estrategias a través de las cuales la posición comunicacional privilegiada de la elite conservadora, la posiciona como estilo cultural. Es a partir de ese entramado que adquiere legitimidad social la subjetividad elitista de la “obligación de clase”.

De esta forma, la tarea fundamental que quiero desarrollar en los siguientes tres capítulos, es justamente llenar de contenido la categoría “elite conservadora” a partir de aquellos que considero son algunos de los núcleos del imaginario y la identidad en juego.

Antes de ello, sin embargo, se hace fundamental detenernos en el sustento ético-político que sostiene la relación entre elite y conservadurismo en Chile Actual. Me refiero a la necesidad de abordar de forma más sistemática el pensamiento político-teórico del conservadurismo chileno que ha sido protagonista del siglo XX, cuyo exponente principal es Jaime Guzmán.

2.1 EL HITO JAIME GUZMÁN: AUTORIDAD Y LIBERTAD COMO CLAVES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO CONSERVADOR EN CHILE ACTUAL.

La problematización crítica de la apuesta elitista-conservadora de Jaime Guzmán responde a una curiosidad ético-política de quien escribe. En esta línea, cabe sostener que una de las motivaciones de esta reflexión, es la preocupación por la exclusión como el fenómeno central de nuestro tiempo a nivel mundial, cuestión que va de la mano con el modelo de desarrollo en curso a partir de la relación globalización/neoliberalismo.

Autores como Fernández y Vadagnel (2001), afirman que globalización y desempleo masivo son conceptos profundamente solidarios entre sí. Con la emergencia del sistema capitalista y la naturalización de las “leyes del mercado”, los sujetos parecen haber admitido como parte normal de sus vidas, fenómenos tales como la flexibilización del empleo, la desregulación y desprotección normativa de los trabajadores, los protagonismos en decisiones desde financieras hasta culturales y religiosas por parte de las transnacionales, el fetichismo del consumo, el aumento de las brechas entre ricos y pobres, la explotación irracional de los recursos naturales, etc.

Según los autores, en las economías de transición latinoamericanas, el desempleo se mantiene en el tiempo y se vuelve estructural: son las mismas personas las que permanecen desempleadas por más de un año. Fue alrededor de los años 60, cuando la caída de la toma

de ganancias promovió la búsqueda de nuevos mercados más allá de las fronteras nacionales de los países desarrollados. Esta búsqueda se concretó en las que inicialmente se conocieron como transnacionales, multinacionales y finalmente como global-corporations. De esta manera, para los autores, el concepto de globalización es multidimensional: abarca desde las perversiones del desarrollo, hasta un nuevo modelamiento de la subjetividad expresado por ejemplo, *en el discurso del sacrificio necesario del presente en pos de un futuro mejor*: “Los ideólogos de la globalización dicen que el mercado exige. El mercado no hace nada por el estilo. Son personas concretas, organizadas en clases e instituciones económicas quienes exigen, en nombre del mercado, políticas favorables a sus intereses. El mercado es un símbolo o una palabra en clave que significa los capitalistas”. (James Petras, 1995, citado en Fernández y Vadagnel, 2001)

De esta manera, podemos afirmar que la relación que existe entre nuestra elite y el neoliberalismo, se expresa rápidamente en Chile a partir de una historia específica que vuelve político el sentido común²⁰ que sostiene *la trilogía de la relación elite-dictadura-capitalismo*. Lo que quiero decir, es que no es algo antojadizo, resentido, ni “ultrón”, este sentido común de la mayoría. Es de esta manera que se manifiesta una doble desestructuración a nivel identitario en Chile, tanto por el tratamiento doblevinculante del pasado como por las dinámicas de exclusión asociadas a la globalización/neoliberalismo. Pero ¿Quiénes pertenecen a esta elite? ¿Por qué esta doble desestructuración habla de su acción protagónica? ¿Qué sustrato cultural, económico y político permite que sea su discurso el que triunfe aún siendo minoría? Estas preguntas se hacen urgentes toda vez que el sentido común que plantea la asociación elite-dictadura-capitalismo, es un sentido común que de una u otra manera plantea a la vez un desacuerdo y una subjetividad excluida en relación al rumbo que ha tomado Chile. Y paradójicamente, es un sentido común que coexiste (y probablemente también mantiene) con el triunfo del discurso de quienes serían “los responsables” de la propia exclusión.

De esta forma, la inquietud central en el contexto mundial globalización/neoliberalismo es la siguiente: si las formas de ser de una elite son posibles al mismo tiempo que son posibles mecanismos múltiples de exclusión,

²⁰ Utilizo aquí la noción de *sentido común* a partir de las distinciones de Hannah Arendt, que lo caracteriza como un tipo de “conocimiento preliminar” o guía política fundamental: “La comprensión preliminar denuncia el totalitarismo como tiranía y presupone que nuestra lucha contra él es una lucha por la libertad (...) por rudimentaria e irrelevante que pueda mostrarse, la comprensión preliminar impedirá de un modo mucho más eficaz que la gente se una a un movimiento totalitario que la información más fiable, el análisis político más agudo o el más extenso conocimiento acumulado” (1998:32) La autora insiste en el valor del sentido común, contrastándolo justamente con su ausencia actual: “Desde principios de este siglo, la creciente falta de sentido ha ido acompañada de la pérdida de sentido común. Desde diversos puntos de vista, esto se ha traducido simplemente en una estupidez creciente. (...) Desde el punto de vista del sentido común no necesitábamos el surgimiento del totalitarismo para darnos cuenta de que vivimos en un mundo patas arriba, donde ya no podemos orientarnos guiándonos por las reglas derivadas de lo que una vez fue el sentido común. (Así) la estupidez ha devenido tan común como antes lo fue el sentido común, lo cual no significa (...) que la gente ‘inteligente’ escape a ella” (1998:36)

claramente esto es preocupante. Si las formas de ser de una elite son posibles en la medida en que existe la exclusión, esto es más preocupante aún. Y si el Chile-Postdictadura no sólo es uno de los países latinoamericanos símbolo de los nuevos modelos de desarrollo, sino que en él además han resurgido los fundamentos filosóficos, culturales, políticos y económicos de nuestra elite conservadora, es urgente pensar en las consecuencias que esto puede tener para nuestro país. Esto, en un contexto mundial en el que las nuevas utopías de la diferencia y lo múltiple coexisten con el renacimiento reaccionario de utopías identitarias sectarias, nacionalistas, fundamentalistas. ¿Qué discursos y estrategias implementa la elite para mediar y conseguir legitimidad al interior de estos giros éticos a nivel mundial?

En esta línea de trabajo, nos adentraremos en los antecedentes del neoliberalismo como modelo de desarrollo en Chile. Esto, nos remite a la relación entre la Escuela de Chicago liderada por el Friedrich Hayek y el pensamiento político de Jaime Guzmán, el abogado representante de la elite chilena que propició el golpe de Estado de 1973.

Referimos al pensamiento político conservador chileno del siglo XX a partir de la figura de Jaime Guzmán, puede ser una tarea algo árida, pero de acuerdo a la línea de trabajo que he presentado aquí, creo imposible desatender esa reflexión. Junto con ello, el abordar el trabajo de Jaime Guzmán también nos permite desarrollar un tercer elemento que enriquece la relación elite-conservadurismo. Me refiero al supuesto que afirma que es el pensamiento conservador chileno el que define las tendencias más importantes del pensamiento político de *la derecha chilena* en el siglo XX.²¹

Esta relación entre pensamiento conservador y derecha política, es a su vez, la base de la respuesta a la pregunta por la síntesis de ideas mejor lograda por la relación conservadurismo-derecha: la Declaración de Principios del Gobierno de Chile, en 1974. Tanto Carlos Ruizn (1992) como Francisco Javier Cuadra (1992), coinciden en este diagnóstico.

El autor de ese documento fue Jaime Guzmán. Es por ello que me interesa trabajar el pensamiento político conservador a partir de su obra, considerando la afirmación de Renato Cristi (2000) según la cual “la síntesis de elementos conservadores y liberales lograda por Guzmán constituye la expresión más elaborada, coherente y efectiva del pensamiento conservador chileno en su historia. Esta síntesis de elementos conservadores y liberales se apoya conceptualmente en las nociones de autoridad y libertad”(2000:8).

Junto con ello, es importante insistir desde otro nivel en esta elección del pensamiento político de Jaime Guzmán como clave. En esta línea, José Fernando García (1992) sostiene: “Como se puso en manifiesto en más de un comentario, el pensamiento de la derecha chilena no ha recibido en la discusión pública la atención que merece. Probablemente influye en ese déficit la visión que la propia derecha tiene -de la cual el lector encontrará varias expresiones en las páginas que siguen-, y que lleva a afirmar que ella es más una práctica, una mentalidad o una cultura que un acervo de ideas elaboradas en el campo de la especulación”(1992:9). En otro trabajo atingente a este comentario, Carlos Ruiz (1992), citando el trabajo de intérpretes clásicos del pensamiento conservador como Karl Mannheim²² y Robert Nisbet²³, afirma que para ambos autores esta cultura política se define “más como una mentalidad que como un producto de la especulación, que ensaya precisamente evitar toda abstracción y que privilegia lo concreto, la historia y lo local por sobre lo universal”(1992:20-21). También en esta línea, Cristian Jara (1992) afirma: “Me parece indispensable señalar que en Chile, el político de derecha se ve a sí mismo más como un ‘hombre de acción’ que como una persona llamada al cultivo de la teoría política. Se siente, en consecuencia, más cerca del hacer concreto que del pensar abstracto (...) Como consecuencia de este fenómeno, resulta fácil percibir un cierto descuido en el campo de su preparación teórica (...) Fruto de este ‘estilo’, y de las dificultades para ‘pensarse a sí mismo’ en el plano de la teoría política, es bastante frecuente que se recurra a apreciaciones generales, o a frases como aquella de que ‘la derecha es el sentido común’”.²⁴ (1992:89-90) Finalmente, Fernanda Otero (1992), sostiene: “El triunfo práctico de las ideas sustentadas por la derecha se debe a que ella cree en la razón, pero sabe que ésta es limitada y en consecuencia, *no aspira a construir desde arriba, desde el intelecto hacia abajo, sino que al revés*. En general, *la derecha tiene una postura más humilde; respeta la naturaleza del ser humano y las cosas y aspira a organizar desde abajo hacia arriba, reconociéndole su autoridad y libertad a las diferentes esferas de la sociedad*” (1992:109 -las cursivas son mías-).

²¹ Considero al respecto, los trabajos de Carlos Ruiz y Renato Cristi, a los que me referiré constantemente en este trabajo.

²² Mannheim, K (1971) “Conservative Thought”, Oxford University Press, New York. (citado en Ruiz, 1992).

²³ Nisbet, R. (1986) “Conservatism. Dream and Reality”. U. Of Minnsota press, Minneapolis. (citado en Ruiz, 1992).

²⁴ Me permito intervenir para afirmar que creo que aquí la noción “sentido común” ha sido ocupada en su acepción popular, y en este sentido, distanciada de su conceptualización como “comprensión preliminar”, que he citado de Hannah Arendt (1998).

A partir de esta concepción dicotómica entre teoría y práctica, y/o entre lo abstracto y lo concreto, los mismos pensadores de derecha construyen su identidad política obligándose a elegir entre una de los dos posibilidades. En este posible intento de asumir las críticas pero sólo cambiándoles el signo de negativo a positivo, “cierto descuido en el campo de su preparación teórica”, es resignificado como pasión por la acción y por el estilo político “humilde” y “desde abajo” (entendiendo el intelecto como “lo de arriba”). De esta manera, es también por lo anterior que en términos de teoría política, Jaime Guzmán aparece como un pensador destacado al momento de la necesaria articulación entre “lo abstracto” y “lo concreto”. El ejemplo ya citado es clave en esta línea: la “Declaración de Principios del Gobierno de Chile” como documento eje en la estrategia política de la Dictadura Militar.

Renato Cristi (2000) afirma que las líneas de influencia en el pensamiento de Jaime Guzmán son fundamentalmente tres: a) la corporativista: cuyos mejores representantes fueron Osvaldo Lira, Jaime Eyzaguirre y Julio Philippi; b) la nacionalista: desarrollada especialmente por Alberto Edwards, Francisco Antonio Encina y Mario Góngora; c) la neoliberal: Hayek y la Escuela de Chicago. Desde este entramado de influencias, las conceptualizaciones de *autoridad* y *libertad* serán los ejes de su apuesta política liberal-conservadora: “Autoridad para Guzmán es primariamente orden, seguridad, jerarquía, rango social, obligación de clase, tradición, protección. Más concretamente, la autoridad que propone aparece en la formación de un Estado autoritario y en su aceptación de la dictadura como forma de gobierno adecuada para enfrentar emergencias políticas. El modelo histórico que tiene en mente es el régimen franquista. Por su parte, la idea de libertad se manifiesta en una defensa extrema de la propiedad privada, la libre empresa y el capitalismo. La doctrina pontificia de la subsidiariedad le sirve a Guzmán para demarcar el ámbito propio de la libertad. Mediante esa noción traza una línea de separación entre lo que le compete a la autoridad y el enclave designado para la libre iniciativa individual” (2000:9).

De esta manera, la utopía cifrada en las claves valóricas de la autoridad y la libertad, se mantiene transversalmente en la obra del principal pensador del pensamiento conservador y la derecha chilena contemporánea, y es por ello que me parece interesante revisar los matices de estas concepciones en los tres momentos trabajados por Renato Cristi (2000): la obra temprana de Guzmán, su trabajo como colaborador clave de la dictadura, y finalmente en el último periodo que coincide con el alejamiento del gobierno de Pinochet y la fundación de la Unión Demócrata Independiente (UDI) en 1983.

2.1.1 Capitalismo y Doctrina Pontificia.

Las ideas de autoridad y libertad en los primeros trabajos de Guzmán, se vinculan estrechamente con el pensamiento conservador corporativista de Lira, Eyzaguirre y Philippi.

Cristi (2000) nos cuenta que Guzmán recibe lecciones particulares de Osvaldo Lira, profesor de metafísica y moral de la Universidad Católica. Entre Lira y Guzmán existían además lazos de parentesco: “Lira, quien había viajado a Bélgica en marzo de 1940, por orden expresa de su congregación, regresa en noviembre de 1952 luego de residir muchos años en Madrid. Por los lazos de parentesco y amistad que los une con su familia, conoce a Guzmán en casa de su bisabuela, Rosario Matte de Edwards. Guzmán, ya a los siete años de edad, es acólito de Lira en las misas que celebra en su casa de Almirante Barroso con Alameda” (2000:24-pie de página-).

Para el autor, esta primera etapa de Guzmán que considera además, como la más rica en términos filosóficos, está marcada por un hito histórico: el progresivo protagonismo del partido Demócrata Cristiano durante el gobierno de Jorge Alessandri (1958-1964) y el consiguiente triunfo de Eduardo Frei Montalva en 1964: “La oposición de Guzmán con respecto a la Democracia Cristiana está determinada por su temprano compromiso político con el franquismo. La influencia personal de Osvaldo Lira es decisiva en ese sentido. En uno de sus primeros escritos, una carta que dirige a su madre desde Lisboa el 10 de marzo de 1962, Guzmán demuestra hasta qué punto ha adherido al ideario franquista de Lira (...): *Estoy archifranquista, porque he palpado que el Generalísimo es el Salvador de España, porque me he dado cuenta la insigne personalidad que es, lo contenta que está la gente con él, lo bien que se trabaja y el progreso económico que se advierte. Y que conste que en España hoy hay libertad absoluta, entendida y orientada al bien común y no a satisfacer el absurdo principio de la Revolución Francesa libérté, que tiende al libertinaje. ‘No hay libertad sino dentro de un orden’ ha dicho Franco. (Rosario Guzmán Errázuriz, 1991: p 80)*” (2000:24).

Las ideas de autoridad y libertad se encuentran plenamente articuladas para Guzmán en la cita a la consigna franquista. Además, será en esta línea que su profundo rechazo al socialismo le hace también rechazar las posiciones demócrata cristianas a las que ve cercanas a este ideario. En esta concepción, es necesario tener en cuenta el contexto histórico de la Reforma Agraria iniciada por el gobierno de Frei, como el estado de cosas que hace coherente la defensa radical de Guzmán de la propiedad privada. Utilizar para ello la doctrina social de la Iglesia, tampoco es casual, considerando estratégicamente que es un partido político de apellido “cristiano” el que lidera la Reforma. El argumento clave de Guzmán en este sentido, es que si la Iglesia rechaza de plano el comunismo y el socialismo, tiene por tanto, que aceptar el capitalismo.²⁵

Una segunda influencia corporativista clave es la de Jaime Eyzaguirre y su trabajo de corte antiestatista. Para Ruiz (1992), la derecha debe las bases del pensamiento corporativista en Chile a Jaime Eyzaguirre, director de la revista *Estudios*, quien intenta fundar un pensamiento conservador fuera del Partido Conservador, tras la

²⁵ Cristi observa que, realmente, “la opción entre capitalismo y comunismo no es una verdadera opción para Guzmán si se toma en cuenta lo que piensa del comunismo. Escribe Guzmán: ‘El comunismo no es un simple error, sino la suma diabólica de todos los errores de la historia; acaso el grado final en la expresión del mal moral en la historia de la humanidad’ (Guzmán, 1992:p. E23)”. (2000:75-pie de página-)

derrota de Ibáñez. Un buen contexto para ese desarrollo fue la encíclica *Quadragesimo Anno* de 1931, de claro corte corporativista.

Según Ruiz, el equipo de *Estudios* dirigido por Jaime Eyzaguirre “busca en el corporativismo una fórmula que si bien conserva el poder de las clases dirigentes, lo hace a través de una incorporación de sectores de las clases medias a ese proyecto”(1992:24). Para Eyzaguirre, la crisis económica, política y moral de su época tiene una solución fundamentalmente social y no política: la moral debe fundar la economía y esta economía debe ser corporativa. Así, la alternativa política de Eyzaguirre, se distingue en este punto de la fascista, por su antiestatismo (principio de subsidiariedad del Estado): “El papel del Estado consistirá en respetar la gestión económica privada, no suplantarla a ella, sino tan sólo suplirla cuando sea insuficiente o no existe (...) entre el estado y el individuo, existe una serie de comunidades neutrales (familia, municipio, corporación) que tienen un fin propio que llenar y a cuyo debido desenvolvimiento está ligado el bien común de la sociedad” (Eyzaguirre, J., 1937, citado en Ruiz, 1992:26).²⁶ Para Ruiz existe en esta cosmovisión un límite a la democracia en tanto es necesario contener el desborde del Estado democrático no sólo a través de la autoridad, sino que también a partir de un nuevo orden jerárquico de la sociedad. Después del triunfo en 1938 del Frente Popular, Eyzaguirre diagnostica una decadencia fundada en *la traición de Chile a su identidad nacional hispánica y autoritaria, en pos de utopías liberales y democráticas alienantes*.

A propósito de esta influencia corporativista, Cristi (2000) cita a Guzmán: “ ‘El error del socialismo, al igual que el fascismo, es el estatismo, es decir, el ‘mal estadólatra’”(Guzmán,1965:p.11). Ambos movimientos políticos, desde posiciones encontradas, intentarían ‘extender sus tentáculos’ a un control político total (ibid:p11). Como alternativa, Guzmán postula el principio de subsidiariedad que defiende la doctrina social de la Iglesia. Según este principio, ‘el Estado no puede asumir ninguna función específica que los individuos u organismos intermedios sean capaces de realizar por sí mismos’(ibid:p.11)”(2000:25).²⁷

Es posible percibir en esta articulación antiestatista de las ideas de autoridad y libertad bajo el principio de subsidiariedad, una noción de *bien común* que sin embargo mantiene una *relación tensa con la idea de Democracia*. Esta será probablemente la “tensión” desde la cual se hará coherente el proyecto antidemocrático tras el golpe de Estado en 1973.

Finalmente, y citando una tercera influencia corporativista, la particular interpretación de Guzmán de la encíclica papal “*Mater et Magistra*” se sustentará teóricamente en la “teoría de los entes relacionales” trabajada por Manser²⁸ en Europa y también por Julio Philippi, en Chile.²⁹

²⁶ Eyzaguirre, J. (1937) “Elementos de Ciencia Económica”. Editorial Universo, Santiago. (citado en Ruiz, 1992)

²⁷ Guzmán, J.(1965) “El diálogo, la socialización y la paz utilizados como slogans de la Revolución”, *Fiducia*, vol. III, n° 17, pp.10-11 (citado en Cristi, 2000)

²⁸ Manser, G. M. (1953) *La Esencia del Tomismo*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. (citado en Cristi, 2000)

²⁹ Philippi, J. (1952) *Naturaleza de las Personas Colectivas*. Facultad de Derecho de la Universidad Católica, Santiago. (citado en Cristi, 2000)

A partir de esta particular interpretación es que Guzmán elabora el argumento que considera que el rechazo de la Iglesia Católica al liberalismo no puede traducirse en rechazo al capitalismo, ya que la defensa de la iniciativa privada a nivel económico sería apoyada por la Iglesia en tanto es también la defensa de la libertad: “Según Guzmán: ‘los principios capitalistas de propiedad privada...y de libre empresa en el campo económico, no sólo no se oponen con la doctrina social de la Iglesia, sino que son supuestos fundamentales de ésta, como fruto de la ley natural’ (Guzmán, 1965a:p.4)” (2000:26).³⁰

La teoría de los entes relacionales es fundamento teórico para la idea de autoridad que maneja Guzmán. Según esta teoría, toda sociedad tendría una materia (los individuos que se ordenan entre sí en busca de un bien común) y una forma (la autoridad): “Este bien común, este orden relacional, ni se hace solo, ni se realiza de una vez para siempre. No se hace solo, debido a que la imperfección humana, y el ángulo particularizado desde el cual cada individuo observa y pondera la realidad, tiende a desfigurar la recta noción del bien común. No se hace de una vez para siempre, sino que está permanentemente en trance de hacerse, por el carácter dinámico de la realidad social, que obra de sustrato condicionante del fin común o bien común. Debe haber, por tanto, alguien que actualice dicho principio unitivo, que geste y asegure a cada momento de ese bien común, y ese alguien es el que recibe el nombre de autoridad (Guzmán, 1970:p.83).” (2000:27).³¹ Es por ello que Cristi (2000) afirma que para Guzmán, el que los seres humanos no sean esencialmente sociales, implica una carencia ontológica que los oriente hacia el bien común, por lo que sólo una autoridad puede garantizar una noción objetiva y estable de bien común. El funcionamiento “correcto” de este orden no es espontáneo, y en ese sentido, debe existir una autoridad que lo garantice. En esta línea, la tesis para la carrera de derecho, que realizan en conjunto Jaime Guzmán y Jovino Novoa, afirmará que *la forma de gobierno monárquica es más perfecta que la democrática* en tanto ofrece una mejor posibilidad para la manifestación y actuación de la autoridad: “...El aspecto monárquico unipersonal nos parece necesario. El no sólo confiere al ejercicio de las funciones ejecutivas un carácter expedito que la eficiencia reclama. Más que eso, aparece también como necesario para la función misma del gobernar, ya que ésta requiere una coherencia y unidad intelectual, unida a un sello y estilo definidos, que resulta más difícil generar en un cuerpo colegiado. No en vano, la unidad de un cuerpo colegiado es simplemente accidental, relacional, mientras que la de una persona natural es substancial. Y ésta es y será siempre, de suyo, más perfecta que aquella (Guzmán, 1970:p.102)”(2000:29).

La conclusión clave en este sentido, y siguiendo a Manser, es que *toda unidad social* (como la Universidad o el Estado) *tendría un carácter meramente accidental de relación, mientras que sería el individuo el ser substancial por excelencia*: “Los individuos, como entes substantivos y no meros accidentes de relación, son soberanos frente a la sociedad y el Estado.”(2000:29)

³⁰ Guzmán, J. (1965a) “El capitalismo y los católicos de la tercera posición”, *Fiducia*, vol.III, nº20, pp.4-4. (citado en Cristi, 2000)

³¹ Cristi (2000) está citando el trabajo que Guzmán realiza junto con Jovino Novoa en 1970: *Teoría sobre la Universidad*, Memoria de Prueba, Facultad de Derecho, Universidad Católica de Chile.

Es por tanto en la figura de un individuo y no en la noción de un pueblo u otra colectividad, que la autoridad encuentra su forma más perfecta. Es probable que aquí también prime una necesidad de autoridad entendida a partir de la no-incertidumbre que se pretende de un supuesto “yo” unitario, de una identidad sin contradicciones internas, es decir, la necesidad de lo no-comunitario como requisito para no abrir el problema de la diversidad. Para ello se hace necesario una justificación teórica que ubique al individuo (al monarca) como algo más elevado que un conjunto informe de sujetos, distintos entre sí, impredecibles, desordenados.

Finalmente, el trabajo de Guzmán y Novoa, nos presenta otro elemento sugerente al momento de pensar en la importancia de la relación teoría-práctica para comprender la dictadura de 1973.

Existirían para Guzmán y Novoa dos elementos fundamentales de la autoridad universitaria: *su origen y su ejercicio*. De ellas, las formas de ejercer la autoridad serían primordiales, y estarían por sobre las formas de originarla: “La filosofía política enseña que la legitimidad puede decirse de una autoridad en dos sentidos, a saber, en atención al origen y en atención al ejercicio. Añade la recta doctrina, que lo fundamental, lo definitivo, es la legitimidad del ejercicio, representada por la efectiva promoción y mantención del bien común, lo cual supone un escrupuloso acatamiento de la Ley natural y de la Ley positiva divina. *Una autoridad ilegítima en su origen puede legitimarse como tal en su ejercicio*. A la inversa, *una autoridad legítima en su origen deja de serlo si – en su ejercicio- vulnera la ley de Dios*, o se revela como notoriamente incapaz para producir el bien común (Guzmán, 1970:pp.90-91)” (2000:30-las cursivas son mías-). El lugar menor que ocupa aquí el origen de la autoridad, se hace coherente con la forma en la que la Junta Militar toma el poder en 1973, vulnerando la Constitución a través de un golpe de estado a un gobierno democrático.

De esta manera, el contexto de la Reforma Agraria articuló en Guzmán dos estrategias argumentativas: *el antiestatismo de corte corporativista y la defensa de una cierta metafísica del individuo que lo posiciona por sobre cualquier idea social, comunitaria*.

En este sentido, el referente de autoridad que Guzmán utilizará reiterativamente en su discurso, es el que le parece el más legítimo en tanto entiende que la autoridad de mayor magnitud en el imaginario chileno, es católica. Es por lo anterior que me parece importante rescatar la crítica de Cristi a la interpretación de Guzmán de la encíclica “Mater et Magistra”, que se transforma en el fundamento para el argumento antiestatista que resguardaría la libertad, y a la vez, para el argumento anticomunitario que levantaría una concepción más perfecta de la autoridad.

La clave de esta interpretación reside en la teoría de los entes relacionales y la “prioridad ontológica y de finalidad de los individuos”, señalada por Juan XXIII en esta encíclica: “Contrario a lo que podría esperarse de un crítico del liberalismo y partidario de la organización corporativa de la sociedad, Jaime Guzmán defiende, en sus primeros escritos de juventud, el sistema económico capitalista. Esta defensa del capitalismo tiene lugar al mismo tiempo que suscribe los principios del nacional sindicalismo de Franco (Guzmán, 1962), rechaza ‘los absurdos Parlamentos de las democracias modernas’ (Guzmán, 1962a: p.19), reconoce su ‘obligación de clase’ como miembro de la ‘clase

dirigente del país' (Guzmán, 1962c:p.86) y niega 'el Estado Liberal de la Revolución Francesa'(Guzmán, 1965:p.11)"(2000:59)³².

Así, y si por un lado Guzmán rechaza el liberalismo como una "economía sin moral", es en cambio partidario del capitalismo, y sostiene que es la misma Iglesia la que bajo el argumento de la prioridad ontológica y de finalidad de los individuos, reafirma la primacía de los derechos individuales y con ello, el valor de la propiedad y la libertad de empresa.

Guzmán (1965 a)³³ afirma que algunos católicos sitúan a la doctrina social de la Iglesia como la "tercera posición" entre capitalismo y comunismo, a partir de la noción "comunitaria". Según él, esos católicos no han entendido el sentido del capitalismo: "*...Los principios capitalistas de propiedad privada, aun de los bienes productivos, y de libre iniciativa en el campo económico, no sólo no se oponen con la doctrina social de la Iglesia, sino que son fundamentales de ésta, como fruto de la ley natural (...) El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, en orden a su fin sobrenatural. Tiene, por ello, prioridad ontológica y de finalidad sobre la sociedad y el Estado. El hombre es un ser substancial con un destino eterno, mientras que el Estado es un ser relacional, que deriva de la dimensión social del hombre, y perecedero. Puede haber hombres sin Estados, pero no puede haber Estados sin hombres (...) En efecto, si el hombre es metafísicamente anterior al Estado, hay que ver la razón de éste, justamente en la impotencia de los seres humanos para lograr plenamente la realización del bien común temporal. Ello trae consigo que el Estado se estaría extralimitando en su misión, si pretendiera abarcar funciones que la iniciativa privada está en condiciones de realizar en forma normal (...) los individuos tienen la capacidad para proyectar su propia vida y realizar su propia vocación (independientemente de la sociedad y el Estado).*" (Guzmán, 1965 a:p.4)" (2000:61-63 –las cursivas son mías-).

Es posible ver en esta cita, la extrema dependencia entre catolicismo y teoría política para Guzmán. En este sentido, cabría pensar nuevamente en la figura legal Iglesia-Estado, noción que ya en ese tiempo había sido superada por la Constitución. Sin embargo, parece no extrañarnos la vigencia simbólica y material de este enclave autoritario hasta nuestros días, como si al revés de lo que en general se sostiene, los cambios culturales fuesen más lentos que los legislativos. Es en este sentido que insisto en el poder de los discursos conservadores a nivel cultural, asunto preocupante cada vez que se constata que quienes levantan esos discursos corresponden a una elite que es minoría, lo que nuevamente pone en duda a nuestra democracia.

Volviendo a la cita, y aún considerando este concepto de libertad restringido sólo a la libertad como libre iniciativa en el campo económico, como mera libertad en clave individual, Cristi (2000) sostiene además, que el argumento de Guzmán que señala lo

³² Cito a continuación, los trabajos de Guzmán a los que hace referencia Cristi (2000) en esta cita: Guzmán, J. (1962a) "Su Alteza el Príncipe de Stharemborg nos visita", *Revista Escolar*, vol.54, n° 436,pp.19-20; Guzmán, J. (1962c) "La tradición y su permanente valor". Discurso pronunciado en sesión académica del mes de agosto, *Revista Escolar*, vol.54,n°438, p.86.

³³ Es importante tomar en cuenta la consideración de Cristi (2000), según la cual, aunque Guzmán es en este periodo un estudiante secundario (1962) y luego un estudiante de derecho (1965), sus textos son dignos de ser tomados en cuenta seriamente, debido a "la extraordinaria articulación y claridad de su presentación"(2000:61).

social como algo meramente contingente, *no coincide con la tradición aristotélico-tomista a partir de la cual Guzmán pretende fundamentar su tesis, ya que esta tradición de pensamiento define al individuo como esencialmente social*: “La teoría tomista de los entes relacionales concibe a la sociedad como un ser accidental de relación. Pero postular conjuntamente la prioridad ontológica del individuo y la entidad meramente relacional de la sociedad, no implica que esos individuos no sean también *necesariamente* sociales, o que el lazo relacional sea puramente contingente. Como se verá más adelante, Guzmán no toma aquí en cuenta la distinción tomista entre accidentes contingentes y accidentes necesarios” (2000:63). Y efectivamente más adelante, Cristi (2000) cita a Manser: “El punto de vista tomista es reseñado por Manser, para quien la ordenación de los individuos al fin común es doble. Hay una ordenación al fin mismo, y otra a los medios para obtener el fin. Sobre esta base puede distinguir Manser dos tipos de formas de asociación: *’Hay dos series de comunidades: unas de necesidad natural y otras accidentales. A las primeras, entre las cuales menciona Sto. Tomás en primer lugar la cultura espiritual humana, pertenecen el matrimonio, la familia y el Estado. Estas, por ser de necesidad natural, son internamente necesarias. Así pues, también aquí es la unidad de comunidad algo necesario, un accidens necessarium... Las comunidades accidentales, en las que un número de hombres eligen diversamente los medios para el fin último, se proponen fines particulares, y por eso aquí la unidad de comunidad sólo puede ser un accidens contingens... (Manser, 1953: p. 793)’*. Guzmán reduce todas las formas sociales a lo que Manser llama ‘comunidades accidentales’” (2000:73-el subrayado es mío-).

Quisiera hacer una observación aparte de lo que Cristi (2000) deduce en torno al error conceptual de Guzmán al reducir el Estado a una forma social meramente accidental. En esta línea, es interesante considerar también en estas distinciones tomistas de la cita de Manser (1953), una tradición de alianza “natural” (o lo que, citando a Tomás, Manser llama “la cultura espiritual humana”) entre el matrimonio, el Estado y la familia. Aunque desarrollaré más este punto en el apartado específico sobre la familia, me parece importante atender a lo evidente: cuán patriarcales son las distinciones al interior de este entramado de pensadores, cuán silenciadas están las mujeres en estas conceptualizaciones masculinas de “cultura”. Es por ello quizá, que al pensamiento feminista contemporáneo también se le hace difícil “defender” incondicionalmente al Estado, a pesar de todo aquello que lo sitúa como una víctima más de la relación globalización/neoliberalismo, en el ataque que conlleva una mayor desprotección frente al mercado. El Estado no es en este sentido, un valor en sí mismo para nosotras, ya que junto con las violaciones a los derechos humanos de culturas, pueblos y etnias enteras, los estados-nación occidentales también han hecho violencia sobre la mitad de la humanidad, al articular normativa y autoritariamente el matrimonio y la familia tradicional en una relación recíproca de insumos y alianzas. Así, a pesar de que el estatuto de *comunidades necesarias* del matrimonio, el Estado y la familia, es en el argumento de Cristi (2000), una defensa del Estado como una comunidad social necesaria, al contrario del pensamiento antiestatista de Guzmán, quisiera insistir en que para el feminismo la relación matrimonio-Estado-familia, ha sido históricamente una alianza violenta y poco ética sobre los cuerpos, los proyectos de vida y las subjetividades de las mujeres.

Una segunda crítica teórica de Cristi con respecto al énfasis individual que Guzmán quiere darle a la propiedad apoyándose en la doctrina social de la Iglesia, apunta justamente a *la noción de comunitarismo de la que es solidaria la tradición tomista de la Iglesia Católica* que la dirige a rechazar el liberalismo que también Guzmán rechaza. “Si el individuo tiene prioridad metafísica por sobre la sociedad es justo pensar que ésta sólo puede ser vista como un instrumento para sus fines. Esta instrumentalización de lo social se confirma cuando Guzmán escribe: “ ‘El ser humano forma una familia para alcanzar fines que no puede lograr solo’ (ibid:p.16). El individuo tiene así prioridad metafísica sobre la familia. Pero esto ignora el comunitarismo de la doctrina tradicional de la Iglesia que afirma ciertamente al individuo, pero al individuo entendido como ser social. Lo social es un accidente, pero un accidente necesario. Esto es lo que le permite a la Iglesia postular una vía media entre el liberalismo y el colectivismo. Cuando el principio de subsidiariedad no es entendido como un principio comunitario, queda al servicio del liberalismo que Guzmán busca expresamente superar” (2000:76). Sostiene finalmente el autor: ”El capitalismo orgánico y corporativo de las encíclicas se funda, contrario a lo que piensa Guzmán, en el comunitarismo. Pero el comunitarismo es lo que consistentemente rechaza a lo largo de toda su obra, constituyéndose en un factor de continuidad”(2000:14).

2.1.2. Autoridad y Libertad en Dictadura: el Alejamiento Radical de la Idea de Democracia.

En tiempos de Dictadura, los ejes políticos del pensamiento político conservador de derecha liderado por Guzmán, serán una autoridad central fuerte y de sello monárquico, y una libertad reducida al mundo individual y además, considerada en amenaza por el principio de la mayoría que caracteriza al sistema democrático.

La “nueva institucionalidad” que imagina Guzmán cobra vida en la Constitución del 80’ que aún nos rige como país, y parte del diagnóstico en relación al Estado que ya viene haciendo desde hace un tiempo: “(...) Guzmán señala que el fracaso de los gobiernos anteriores se debió a la existencia de un orden institucional que los constreñía. El gobierno de Pinochet no se topa con tales limitaciones. ‘*Ha asumido el poder total de modo que es sólo responsable de sus actos ante Dios y la historia*’ (Comisión Constituyente, Sesión 68:23) Y ello es posible porque la junta militar ha asumido el Poder constituyente (ibid:24) y ejerce ahora su autoridad soberanamente. La atribución, por parte de Guzmán, del Poder constituyente a la junta militar es un paso gravísimo, un verdadero salto al vacío. Decidir que es la junta militar, y no el pueblo, el sujeto del Poder constituyente significa que la junta no sólo ha sobrepasado, sino también destruido la Constitución del 25.” (Cristi, 2000:10 -las cursivas son mías-).

En el rastreo de “antecedentes” históricos para esta línea argumentativa levantada por Guzmán, Cristi afirma: “La herramienta fundamental empleada por Guzmán para iniciar la creación de la nueva institucionalidad es la noción de Poder Constituyente tal como aparece en la obra de Carl Schmitt y su discípulo español Luis Sánchez Agesta. Schmitt, el *Kronjurist* de Hitler (...) emplea esta noción para declarar muerta la Constitución de Weimar y luego legitimar a Hitler mediante el *Führerprinzip*. En

España, Luis Sánchez Agesta, Francisco Javier Conde y otros discípulos de Schmitt, emplean la misma noción para explicar cómo el golpe de Estado de Franco destruye la Constitución de 1931, y para elaborar la doctrina del Caudillo” (2000:16).

Tampoco cuesta percibir aquí, la coherencia con las bases de la concepción de autoridad en la tesis de Novoa y Guzmán de 1970, a partir de la distinción entre origen y ejercicio de la autoridad. Así, la autoridad de la Junta Militar se legitimará en su ejercicio, sin importar su origen en términos de la legitimidad otorgada por un pueblo: la Junta y Pinochet sólo darán cuenta de sus actos ante “Dios y la Historia”.

Durante este periodo además, la concepción de libertad, estará en directa relación con la teoría económica de la *Escuela de Chicago desarrollada por Hayek*. A través de sus seguidores chilenos, Guzmán se deja seducir por el liberalismo que antes había rechazado, coincidiendo con Hayek en el rechazo al Estado benefactor, en su denuncia al totalitarismo generado a partir de una democracia “ilimitada”, y en la idea de una economía de mercado libre.

Un buen ejemplo ilustrador de esta noción de libertad es la citada por Cristi en torno a la agenda política de la teoría de Chicago en Estados Unidos: “Es la agenda que adopta el Presidente Reagan en 1980 en su lucha por anular los efectos del *New Deal* de Roosevelt en Estados Unidos y recrear la llamada ‘era de Lochner’. Esta última se inicia con la decisión de la Corte Suprema en *Lochner v. New York* (1905), anulando una ley estatal que prohíbe el trabajo en las panaderías por más de sesenta horas semanales. Fundada en la *Enmienda Catorce*, la Corte sostiene que la legislación que ‘limite las horas que hombres adultos e inteligentes decidan trabajar para ganarse la vida constituye una interferencia intrusiva en los derechos del individuo’.(Sandel, 1994:p.41)” (2000:12).

De esta manera, será a partir de la influencia de Hayek y la Escuela de Chicago, que Guzmán irá progresivamente abandonando el corporativismo que rechaza el liberalismo económico, enmarcándose finalmente en este último. Sigue resultando impresionante cómo es que la influencia de Hayek en Guzmán, el ideólogo clave de la dictadura, determinó tan profundamente nuestra historia como país: Chile comienza a transformarse rápidamente en una sociedad de mercado.

Con ello, disminuirán también en Guzmán las referencias a la doctrina social de la Iglesia Católica, llegando incluso a sugerirle que revise sus supuestos en base al desarrollo de la ciencia económica. Así, y desde su carácter conservador y pragmático, Guzmán afirmará que es necesario aceptar con realismo “ ‘la naturaleza del hombre y las cosas’(Guzmán, 1979: p.3). Frente a ‘los mitos, las utopías y las revoluciones destructoras’ es preciso levantar la fe en un ‘verdadero ideal, que sólo puede ser tal en cuanto se ajuste a la realidad’(ibid:p.3) (...) ‘La realidad a la que ahora deben ajustarse los ideales es la nueva economía y sociedad de mercado’ “. (Cristi,2000:161 –las cursivas son mías-). La utopía que propone Guzmán para Chile es este perfecto orden, el “verdadero ideal” que articula el autoritarismo de la dictadura y la libertad del mercado.

Cristi sostiene: “Hayek, el filósofo más influyente de esta nueva economía, visita Chile por primera vez en 1978 imprimiendo un aura de legitimidad intelectual al modelo social y económico. La especial contribución de Hayek es restaurar la relación del

capitalismo con el liberalismo clásico desarrollado por Hume, Smith y Spencer. La íntima conexión de sus ideas con las de estos autores hace problemático todo intento de compatibilizar su filosofía con el republicanismo y con el sentido comunitario de la doctrina tradicional de la Iglesia, pero calza bien con el temple individualista de la ontología de los entes relacionales desarrollada tempranamente por Guzmán”.(Cristi, 2000:161-162).

Así también, un elemento que hace aún más coherente la aplicación del modelo de Hayek en Chile, se relaciona con la duda del filósofo en torno a la Democracia, duda de la que tradicionalmente también se ha hecho parte la elite a la que pertenece Guzmán: “La mayor y la más grave interferencia, la más temida por Hayek, es la que se origina en cuerpos legislativos de elección democrática y que se expresa en estatutos democráticos (...) la vinculación de la democracia con el poder de la mayoría, es decir, con la ‘voluntad ilimitada de la mayoría’ (Hayek, 1979:p39), la ha tornado en un sistema de gobierno peligroso”.(Cristi, 2000:53-54).

Considerando todo lo anterior, es posible afirmar que el proyecto político de Guzmán en esta segunda etapa, está fuertemente determinado por un *alejamiento radical de la idea de Democracia*. Este proyecto está fundamentalmente descrito en la *Declaración de Principios del Gobierno de Chile*, proclamada el 11 de marzo de 1974. Este documento no es más que la expresión más importante del protagonismo de Guzmán en esta etapa de la historia de Chile: “El hecho de que el día 13 de septiembre la junta nomine a Guzmán, un abogado constitucionalista de sólo 27 años, para el estudio de una nueva Constitución indica hasta qué punto su pensamiento y sus proyectos políticos estaban ya involucrados en la intervención militar (...) Guzmán no es un jurista a quien se consulta acerca de la implementación de un establecimiento jurídico ya decidido. Es, por el contrario, el estadista que decide acerca del contenido y modo de ser de la unidad estatal (...) Los documentos fundacionales de la junta militar comenzando por la Declaración de Principios del Gobierno de Chile, así como los discursos presidenciales claves, son todos redactados por Guzmán. Esto explica la coherente unidad conceptual y la armonía de diseño que caracteriza la acción gubernativa de la junta, por lo menos hasta 1981”.(Cristi, 2000:34-35).

La Declaración sintetiza así, el proyecto de una nueva Constitución que articule libertad y autoridad, Constitución que para Guzmán “*es la mejor manera de lograr el desarme democrático*. Desde una perspectiva liberal, las constituciones deben considerarse como obstáculos que *regulan la acción de las mayorías y protegen a las minorías, generalmente las minorías propietarias*” (Cristi, 2000:33-las cursivas son mías-). Es importante mirar con detención esta relación: el desarme democrático y la protección de minorías propietarias. La cercanía que tal relación mantiene con nociones como aristocracia y monarquía, vuelve brutal el hecho de que tal relación haya sido capaz de rearticular Chile democrático y mantenerse en esta democracia consensual. Democracia que también cancela el principio de las mayorías por el de la unanimidad, doblando así las alternativas políticas que podrían a su vez ser abiertas por la posibilidad de la radicalidad y el conflicto. Tal como sostiene Ruiz (1992), el principio de unanimidad que puede parecer un compromiso ético aún más radical, finalmente es la expresión de una práctica política consensual que no sólo acalla las diferencias y el conflicto, sino que también protege a minorías propietarias, proyectándolas hacia el

futuro como un necesario grupo de poder que no necesita convencer en el debate, para mantenerse como tal: el centro con el cual se negocia la diferencia. Es por ello que el tradicional distanciamiento de la democracia real (conflictiva, en movimiento, trabajadora de las contradicciones y las diferencias) por parte de la elite chilena, nos permite pensar que la identidad del conservadurismo de elite se articula en torno a ciertas tradiciones, fiestas, historias, pero sobre todo, en torno a la conciencia de poder: la conciencia de clase dirigente del país.

La idea de autoridad de la Declaración, se asume además, explícitamente portaliana, es decir, autoritaria: “La Declaración enfatiza la anonimidad del mando. A pesar de la admiración de Guzmán por Franco, el auténtico Caudillo, y su preferencia por formas monárquicas de gobierno, en este caso opta por despersonalizar el poder para evitar ‘todo caudillismo’ (ibid:p.23). Piensa Guzmán que el caudillismo es ‘ajeno a nuestra idiosincrasia’ (ibid:p.23). La idea de un gobierno autoritario va íntimamente ligada a la idea de un gobierno nacionalista”. (Cristi,2000:38). Por otro lado, aunque la Declaración también invoca ciertos principios republicanos como la igualdad ante la ley, las virtudes del esfuerzo personal, el mérito, la sobriedad y austeridad de los gobernantes, Cristi afirma que “*este republicanismo se exige de los gobernantes y no de los gobernados (...) Al asumir la ‘plenitud del poder político’ (ibid:p.28), la ciudadanía queda, por un plazo indefinido, efectivamente excluida de su participación en el gobierno político*”. (2000:38 -las cursivas son mías-). Guzmán propondrá en cambio, que la ciudadanía está llamada a expresarse en la esfera social, especialmente en los municipios. Sin embargo, esta vía de expresión tampoco se hace parte de la noción de autogobierno del republicanismo democrático. Lejos de ello el acento cae “en la función reivindicativa de los gremios (...) De este modo, el monopolio de la acción política por parte de la junta de gobierno tiene como contrapartida la desmovilización de la masa ciudadana. *El ciudadano público debe ceder el paso al individuo privado que sólo atiende sus asuntos familiares, vecinales, gremiales*”. (2000:38-39 – las cursivas son mías-).

Con respecto a esta concepción de la práctica ciudadana que Guzmán propuso como “la correcta”, resulta paradójal que aquella desmovilización que no logró la dictadura, se halla generado en democracia. Efectivamente, la incapacidad de la dictadura de domesticar la rebeldía fue la incapacidad de dominar las consecuencias que conlleva la explicitación de un modelo de poder dicotómico y excluyente: la expresión más radical y brutal del conflicto. La elite chilena ya no podía evitar ser visualizada en el centro: sólo algunos/as chilenos importaban (importan) y tenían bienestar entre tanta represión, muerte, censura, miedo...todo dirigía a ellos la mirada. De esta manera, otra concepción de libertad (la de “afuera”) se expresó en la rebeldía y en la dignidad de quien no se somete: la primera etapa de la dictadura fue tiempo de muerte y lucha, y la segunda, tiempo de fortalecimiento de movimientos sociales.

A la vez, la dicotomía de la guerra en dos bandos desarrolló una fuerza particular en los movimientos sociales: la voluntad política de no atender a las diferencias internas. Esto puede evidenciarse retrospectivamente, a partir del estado de algunos movimientos sociales en nuestra democracia actual. En esta línea, y tomando como ejemplo el movimiento feminista de los 90’, Tobar, Godoy y Guerrero afirman: “Uno de los efectos más concretos del cambio de régimen en el movimiento, fue dejar al descubierto y

potenciar las diferencias o quiebres que habían estado siempre presentes en el pensamiento y accionar feminista que emerge a finales de la década de los setenta. A pesar del discurso que representaba el conjunto de mujeres que adherían al feminismo como una comunidad homogénea e indiferenciada, existían múltiples diferencias ideológicas, políticas, e identitarias entre ellas; diferencias que habían permanecido ocultas debido a los imperativos de la lucha por reconquistar la democracia. Tanto la imagen que se proyecta hacia fuera como la forma en que se va construyendo la idea de una ‘comunidad’ feminista, habían estado orientadas a ocultar y deslegitimar la existencia de esas diferencias y enfatizar la igualdad y coincidencias. Una vez que desaparece el enemigo común, se pierde también el objetivo compartido que permitiera mantener cierta cohesión interna y aminorar las diferencias” (2003:257-258)

Sin embargo, no es sólo la pérdida de un enemigo común que permite aglutinar fuerzas, lo que parece actualmente estar configurando las prácticas ciudadanas individualistas al “estilo Guzmán”. Creo que es bastante razonable afirmar que el conflicto como dicotomía en dos bandos, no es ni la única, ni la más feliz, ni la más productiva forma para su expresión. El tema parece ser que los mecanismos de expresión ciudadana de la democracia consensual, simplemente subestiman el conflicto como una posibilidad superior y distinta a la caricatura de los dos bandos. Junto con ello, el temor a esta imagen del conflicto a dos bandos, reorienta la expresión de las diferencias para lograr rápidos acuerdos., sacrificando en ese ejercicio la reflexión y la capacidad de una sociedad de comprenderse a sí misma. Al respecto, Nelly Richard (2001) sostiene que la actual alianza entre consenso y mercado caracteriza el debate público a partir de un lenguaje plano, mediocre, sin fondo ni trasfondo. Chile intenta, según la autora, separarse del caos latinoamericano que habla de socialismos y dictaduras, de demasiada hambre y demasiada violencia, asumiendo por tanto, un modelo de entretención democrática basado en el look y la performance cuya estrategia refiere a un lenguaje sin antecedentes dirigido selectivamente hacia el ojo. Richard habla así, de una “tiranía lingüística de lo simple” como entrenadora de subjetividades en nuestra democracia: “poderosas burocracias y tecnocracias del sentido conspiran diariamente para borrar todo intervalo crítico reflexivo que pretenda complicar su abreviado trámite de la comunicación (...). La sobreexposición mediática que captura periódicamente hechos y situaciones en la redundancia de la noticia es una de las estrategias que diseña el presente continuo de la Transición para ocultar su falta de acontecimientos” (2001:14 y 19)

Es por todo lo anterior que pienso que “el/la ciudadano/a privado/a dedicado/a a sus asuntos familiares, gremiales y vecinales” y de vez en cuando a la caridad y al asistencialismo como visión y práctica en relación a la pobreza, es uno de los mayores triunfos de Jaime Guzmán en Chile Actual.

Volviendo al pensamiento político de Guzmán en Dictadura, es posible afirmar que la noción de libertad de la *Declaración* sigue estando basada en la ontología de los entes relacionales, argumento al servicio de minimizar los roles, tareas y poderes del Estado y de establecer la dicotomía entre lo social y lo individual, dentro de la cual es lo individual el núcleo que define la libertad. El argumento de los entes relacionales será sin embargo, utilizado aquí por última vez: “De ahora en adelante, posiblemente por la influencia que ejerce sobre él el pensamiento de Hayek, la libertad aparece como un valor intrínseco que no requiere de una fundamentación ontológica”.(Cristi, 2000:39).

Finalmente, es importante consignar esta concepción de libertad como liberal y no como republicana. Tal como afirma Cristi, la primera alude a una noción de libertad como no-interferencia, y la segunda a una noción de libertad como no-dominación: “El ciudadano republicano no es esclavo de nadie. No está sujeto como *servus* al poder arbitrario de un *dominus*. (...) *La libertad republicana no es libertad natural sino civil. No tiene lugar en la ausencia, sino en la presencia dialogal de otros.*”(Cristi,2000:19 – las cursivas son mías-). En este sentido, “la libertad que concibe Guzmán no es republicana sino genuinamente liberal. No aspira a la formación del ciudadano público (...), cuya realización personal incluye la participación política”(2000:39). El rechazo a la concepción de comunidad política por parte de Guzmán, contruye así un imaginario de sofocamiento de la individualidad y de necesidad de limitar la comunidad a la propia familia. Es este imaginario el que parece animar nuestras temerosas existencias en Chile Actual.

2.1.3. Autoridad y Libertad en la UDI: neoliberalismo hayekiano como la vía de “amistad” con la democracia liberal.

La tercera etapa del pensamiento político de Jaime Guzmán se inicia con la fundación, en 1983, de la Unión Demócrata Independiente (UDI), un nuevo partido político que se define como “independiente” del gobierno militar, y cuya tarea fundamental sería trabajar en pos del ejercicio de “la nueva institucionalidad”.

La dupla conceptual libertad-autoridad que ha articulado el pensamiento político de Guzmán se ha visto en las dos etapas precedentes, tensionada por la idea de democracia, fundamentalmente a partir del rechazo al poder de las mayorías. Sin embargo, en esta etapa será necesario enfrentar este problema, ya que tanto el sufragio universal como el ideal democrático que sustenta la noción de “Transición” que el mismo Guzmán desarrolla en el Discurso de Chacarillas, son elementos constituyentes de la tradición republicana en Chile. Y esta claridad es algo que su estilo pragmático le permite.

En 1979, en “El sufragio universal y la nueva institucionalidad”, artículo del primer número de la revista *Realidad*, Guzmán sostiene que los valores de autoridad y libertad se ponen en peligro a partir del sufragio universal: “Con respecto a la autoridad, Guzmán sostiene que ésta se resiente con la introducción del sufragio universal porque ‘establece una igualdad irreal entre todos los ciudadanos’ (Guzmán, 1979:p.34). No todos tienen el mismo grado de ‘inteligencia , virtud, cultura, buen criterio, intuición o madurez’ para la ‘función específica’ que es el ejercicio de la autoridad (...) También la libertad se resiente a consecuencia del sufragio universal. ‘No permite medir ni la intensidad ni los matices de las preferencias’ (Guzmán, 1979: p.34). Usando el lenguaje de los economistas, transfiere lo que tiene lugar en el mercado, donde las preferencias obtienen su curso normal, a la esfera estatal. *No es la autoridad de la razón, sino la autoridad de las preferencias, es decir, las pasiones, lo que prima en este argumento de Guzmán. Un electorado masivo, que carece de inteligencia y virtud, es dominado sin contrapeso por sus pasiones*, y resulta así fácil presa del marketing político y la demagogia. Piensa, por tanto, que el sufragio universal ‘permite que, a través de la demagogia, penetren ideas totalitarias que pueden conculcar la libertad’ (Guzmán, 1979:p.35)” (Cristi, 2000:42 – las cursivas son mías-).

Sin embargo, y nuevamente a partir de su temple pragmático, Guzmán concluye aceptando en su artículo que en el contexto chileno “prescindir (del sufragio universal) como la fuente principal en la generación de las autoridades políticas, no parece ni factible ni aconsejable” (Guzmán, 1979:38; citado en Cristi, 2000:42). Ahora bien, es importante tener otra vez en cuenta la distinción en la tesis de Guzmán y Novoa según la

cual se argumenta la diferencia entre *origen* y *ejercicio* del poder y la autoridad. Efectivamente así, si el sufragio universal parece ser en Chile la forma más razonable de origen del poder, eso no tiene por qué aludir necesariamente a su ejercicio. Este razonamiento supone para Cristi dos cosas: “una concepción de la representación que acentúe la autonomía del representante, y la reducción de la democracia a un mero método de generación de poder político”(2000:43).

Tal concepción de la democracia, tendrá efectivamente esas dos implicancias en el pensamiento político de Guzmán. De esta manera, su *concepción jerárquica y elitista de representación*, sostiene la *independencia del representante de los representados*, una vez que el primero se transforma en autoridad: “las autoridades públicas pueden obrar de acuerdo a su libre y recta conciencia orientada al bien común”(Guzmán, 1979:38; citado en Cristi, 2000:43). Junto con lo anterior, la democracia será reducida a un instrumento de elección que no tiene valor en sí: sólo lo tiene la dupla valórica autoridad-libertad. Así, el pueblo chileno podrá identificarse con la democracia “según la mayor o menor eficacia que en cada instante advierta en ella para lograr esos valores superiores intrínsecos”(Guzmán, 1979:54; citado en Cristi, 2000:44).

El Discurso de Chacarillas de 1977 anuncia el inicio de la *Transición a la Democracia* para el año 1981, junto con la promulgación de la nueva constitución. El diagnóstico de Guzmán para esa fecha es que, para defender los logros obtenidos, se hace necesaria una nueva forma de hacer política que Pinochet y el gobierno militar parecen no haber captado. En ese sentido, afirma Cristi, parece ser más conveniente descender a “la arena política donde se batirán las posiciones en la nueva democracia. Le conviene desactivar su papel gobiernista y su estrecha relación con Pinochet. Su alejamiento no es en ningún caso forzado, sino más bien una meditada estrategia”. (Cristi, 2000:44). De esta manera, la realidad democrática que se avecina, empuja a Guzmán a levantar una conceptualización de *democracia instrumental*, coherente con “lo logrado” hasta el momento. Y es Friedrich Hayek el que abrirá para Guzmán, la alternativa que representa para su tradicional problema con la democracia, la noción de *democracia liberal*.

Hayek mantiene un compromiso paralelo con la democracia y con el liberalismo. Los distingue como dos constelaciones distintas, y no necesariamente en consonancia. El opuesto de la democracia sería el autoritarismo y el opuesto del liberalismo sería el totalitarismo. Así, podrían existir liberalismos autoritarios y democracias totalitarias. Estas distinciones son parte del análisis de Cristi (2000) de la obra fundamental de Hayek, *The Constitution of Liberty*. Según Cristi, Hayek sostiene, a partir de las definiciones anteriores, un falso dilema entre liberalismo o totalitarismo. De esta manera, aunque Hayek parte su obra desarrollando un concepto republicano de libertad como no-dominación, el escrito concluye afirmando un compromiso con el liberalismo, que se sustenta a partir de la noción de *libertad como no interferencia*.

Pareciera ser que las constelaciones valóricas de la igualdad y la diferencia entendidas fuera de lo social y lo comunitario, son aquí las que están puestas en juego. Así, por ejemplo, Cristi afirma que cuando Hayek habla de libertad política, la entiende como algo propio de la comunidad, “no la interpreta como un atributo de cada ciudadano en particular”(2000:49). En esta línea, Hayek rechazará la libertad política como política

participativa, porque la participación asume la igual libertad de todos los ciudadanos. Así también, la noción de Estado de derecho republicano “según el cual todos deben quedar sometidos a las interferencias restrictivas de la libertad con el fin de que todos puedan acceder igualmente a la libertad” (2000:49), es sospechosa para Hayek en tanto la libertad republicana puede implicar abolir la libertad de los individuos, que para él, es su acepción esencial.

En segundo lugar, Cristi (2000) afirma que las ideas que Hayek trabaja en torno al concepto de libertad interna, predicable sólo en individuos y no en una comunidad, tienen un trasfondo filosófico que concluye con una profunda desconfianza en la razón como orientadora de la acción. Siguiendo a Hume, para Hayek *la razón es esclava de las pasiones*, y por ello, no es confiable en el espacio de lo social concreto en tanto no puede ser considerada la guía de nuestras acciones particulares. La razón debe permanecer así, abstracta y meramente instrumental.

Quisiera detenerme en esta concepción de las pasiones que a lo largo de este apartado, han mantenido tanto Hayek como Guzmán. El desconfiar de la razón como única orientadora de las acciones, podría ser un argumento ‘progresista’ o ‘moderno’, considerando el hito que el psicoanálisis freudiano marcó en este sentido. Sin embargo, la convicción que se encuentra tras este argumento, me parece digna de atención, justamente por lo extemporánea en términos de avance teórico y filosófico. De esta manera, creo que esta primaria desconfianza hacia el mundo de las pasiones, es parte fundamental del pensamiento político conservador de elite a partir de Jaime Guzmán. Así también, parece ser la certidumbre como orden normativo del pensamiento conservador, lo que hace insostenible la sensación de nulo control sobre las acciones a partir de las pasiones.

La idea de que los humanos somos seres esencialmente “egoístas”, que forman familia para alcanzar fines que no pueden lograr solos, que mantienen la paz sólo por temor a la guerra, etc... son nociones ya inscritas en el sentido común, pero que encuentran antecedentes teóricos en Hume, en Hobbes, etc. La ética contractualista, a su vez, se ha fundamentado sin una concepción de bien, y a partir de la constatación de que un sistema de normas es “buena” para el individuo en tanto éste sólo se someta a las reglas a las que quiere que los demás también se sometan. Tal como afirma Tugendhat (1997) “lo que verdaderamente está en juego aquí es el presupuesto antropológico según el cual el hombre sólo actúa a partir de sus inclinaciones... (para Hume) únicamente los sentimientos pueden determinar la acción. Hume había extraído como consecuencia natural de ello que la razón en cuanto tal no puede ser nunca lo que determina la acción” (1997:149).

Al reflexionar sobre la libertad, y por lo tanto, sobre el problema de la acción, es la herencia de Hume la que se evidencia en la filosofía de Hayek y de Guzmán. Como hemos visto, muy pronta y fácilmente tal noción hace necesaria una autoridad fuerte que controle el caos de las pasiones, del cuerpo, del “querer”. Así, este supuesto homologa la tendencia “natural” a actuar a partir de las propias inclinaciones y deseos, a una esencia fundamentalmente egoísta de los seres humanos.

Los autores modernos como Kant, lejos de posicionar de otra manera la constelación de las pasiones, del deseo, del querer; de lo que se encargan es de

convencernos de que la razón sí puede ser la determinante de nuestra acción, desafiando con ello, los principios heterónomos de la moral, que hacía necesaria una autoridad “en otro sitio” (especialmente en la Iglesia) para dirigir las propias acciones. Se da paso así, a la buena nueva de la modernidad: la autonomía.

Específicamente, lo que afirma Kant es que es posible un imperativo categórico *a priori* que dé cuenta de la ley universal (“Obra sólo según la máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”), sin la necesidad de la experiencia (esto es, antes de la realización de la acción), sino que sólo a partir del ejercicio de la razón práctica. En este sentido, la razón pura práctica corresponde a la voluntad como un querer racional: la voluntad ya iluminada por la razón, que es lo mejor de nosotros mismos. De esta manera, tenemos la posibilidad de que nuestras acciones sean por sí mismas racionales, sin relación con ninguna otra cosa. Para Kant, la fundamentación absoluta de la moral radica en esta facultad *a priori* de la razón.

Cuando Tugendhat se hace la pregunta radical ¿por qué queremos tener una noción de bien?, afirma: “Aquí no se trata ya de la pregunta acerca de si los juicios morales, como resultan de la interpretación kantiana, están mejor fundamentados que otros, sino de la cuestión de si uno quiere considerarse como miembro, en primer lugar, de una comunidad moral en general y, en segundo, como miembro de aquella comunidad moral que está determinada por *esta* concepción del bien (...) Formulado de otra manera, se trata de la cuestión acerca de si queremos incorporar a nuestra identidad la calidad de ser miembros de la comunidad moral.” (1997:87).

Para el autor, anterior a cualquier moral, es necesario considerar este “querer” ser parte de una comunidad moral que tiene una(s) concepción(es) legítima(s) de bien. En este sentido, es posible que un individuo “no quiera” esa pertenencia, y se relacione con el resto desde una moral contractualista, por ejemplo. Sostiene el autor: “Hemos llegado a conocer este querer como una base necesaria de toda moral, que en *la moral tradicionalista* queda oculta por la *justificación autoritaria del tener-que* y que lo hace también, desde luego, en la exposición kantiana, donde la razón ocupa el lugar de la autoridad (...) El trasfondo al que se recurre cuando se pregunta qué motivo tengo para considerarme como miembro de la comunidad moral ideal, y precisamente de la que se entiende así, puede desde luego ser tan sólo el de la totalidad de mis motivos, es decir, el mismo que corresponde a la pregunta: ‘¿cómo quiero comprenderme?’” (1997:88-89 – las cursivas son mías-).

La deslegitimación del “querer” en la “moral tradicionalista”, aboga por un “tener-que” de corte heterónimo. En el caso de Kant, la moral autónoma sigue sustentando una incomodidad con el “querer”, que se soluciona mediante una nueva autoridad, pero “en uno mismo”: la razón. El paso que da Tugendhat, es en este sentido provocador: anterior a toda moral, a toda concepción de bien, es necesario un fundamento en el “querer”, específicamente, como una motivación identitaria. Es en este sentido que *el papel crucial que cumple el deseo en la moral*, ha sido profundamente desatendido, lo que resulta aún más grave toda vez que el deseo, las pasiones, las inclinaciones, el querer, son todos elementos de una constelación asociada a lo pre-moral, a lo esencialmente egoísta, a lo más bajo de nosotros/as mismos/as.

A propósito de Kant, Tugendhat afirma: “Kant dice, con razón, que tengo que *poder querer* que la máxima según la cual obro se torne ley universal. Es sin duda claro que el querer del cual se trata aquí es el querer habitual, aún pre-moral y egoísta, pues un querer es moral en la medida en que se deja determinar por el imperativo categórico. Por consiguiente, el querer que se presenta en la formulación del imperativo todavía no es moral. (...) Esta referencia inevitable al querer empírico en el imperativo categórico, que en apariencia era puramente a priori, fue al parecer, una molestia irritante para Kant, por lo cual incluso la suprimió en la *Crítica de la razón práctica*.” (1997:134).

Para Tugendhat, es en esta afirmación incómoda de Kant que sostiene que efectivamente *no queremos que una máxima inmoral se torne ley universal*, “donde Kant nombra verdaderamente la base del imperativo categórico, mientras que la presunta derivación a partir de la razón pura práctica era una fundamentación ficticia”(1997:135). De esta manera, la concepción de voluntad en Kant, *a priori* y artificialmente vinculada a la razón, intenta separarse de este “querer”, subestimado como primitivo y pre-moral. En este sentido, la noción de libertad que maneja Kant es particular: “la voluntad es libre en este sentido cuando es libre con respecto a la sensibilidad (a las inclinaciones) y se determina, al mismo tiempo, por una legalidad propia: la razón” (1997:151) Y prosigue Tugendhat: “Lo que debería haberse mostrado para el caso del imperativo categórico es que el hombre *puede* ser determinado por la razón pura. Pero lo que ha mostrado ahora Kant es esto: si el hombre es libre (en el sentido peculiar de Kant, es decir, libre de las influencias sensibles), entonces *está* determinado por la razón pura, *tiene que* estar determinado por ella. Parece que ello sólo se puede completar con: y si no lo está, *no puede* estar determinado por la razón pura. El hombre se divide, ahora, en dos partes: en un ser racional y un ser sensible” (1997:151-152)

De esta forma, pareciera que la autonomía moderna en términos morales, es también heredera de las concepciones cristianas heterónomas de moral, basadas en el “tener-que”. ¿Por qué la moral tiene que ser obligatoriamente concebida como un “tener-que” y no como un deseo? ¿Por qué no desear, inclinarnos y apasionarnos también moralmente? ¿Por qué cerramos *a priori* la posibilidad de nuevos sujetos deseantes, personas para las cuales el deseo pueda también ser un deseo ético?. En esta línea, Tugendhat se pregunta: “...¿Por qué queremos considerar la sujeción a la moral como el estar atado por una camisa de fuerza? (...) Esta necesidad puede considerarse como un residuo de la moral religiosa, donde el tener-que aparecía como algo trascendente dado de antemano, o bien como un residuo de la conciencia moral infantil, donde la autoridad paterna aparecía como algo análogo. La reflexión acerca del “yo quiero” que subyace al “yo tengo que” sólo tiene como consecuencia que asumo la autonomía inherente al ser humano adulto. ¿Podríamos acaso querer –suponiendo que ello no fuera en todo caso absurdo- que un tener-que absoluto semejante estuviera clavado en nosotros? ¿Puedo querer que me sea sustraída una parte de mi querer? La vida sería quizá más sencilla, pero también menos seria, si la moral fuera una parte de mí tal como lo es mi corazón o mi columna vertebral. Pensar la moral de manera tan heterónoma revela una falta de confianza, en primer lugar, en el propio querer-ser-así y también en el querer-ser-así de los demás, así como, en segundo lugar, evidencia una falta de confianza en la congruencia de las concepciones morales que se derivan para mí y para los demás” (1997:95-96).

Por otra parte, es importante afirmar que la reflexión sobre las pasiones no es algo trivial para las mujeres. Si tradicionalmente hemos sido consideradas como “lo otro de la cultura”, como “lo otro de la civilización”, y si la barbarie ha estado fundamentalmente asociada al descontrol de las inclinaciones, los deseos y las pasiones, resulta claro quién es el sujeto al que se dirigen las versiones más violentas de esta ética basada en una profunda desconfianza del “querer”. Puestas dicotómicamente al interior de la relación razón-mundo sensible, la estrategia más eficaz de esta ética-camisa de fuerza, ha sido la construcción del miedo al propio deseo y al propio cuerpo. De esta manera, si una mujer logra construir y reencontrarse con su deseo, logra desafiar los modelos de mujer-niña, logra saber lo que quiere...esa mujer es antes que todo, una mujer egoísta. Lo más grave de todo esto, al considerar la reflexión de Tugendhat, apunta a la siguiente pregunta: ¿qué posibilidades morales tenemos si nuestra forma correcta de ser mujeres pasa por no saber de nuestro deseo? ¿quiero yo comprenderme de manera moral, quiero yo que la perspectiva del bien sea una parte de mi identidad?. ¿Cómo podemos enfrentarnos las mujeres a esa pregunta radical si nuestra educación moral nos aleja sistemáticamente de la pregunta a la base de la idea de una comunidad moral, esta es: “¿cómo *quiero* comprenderme?”.

Apreciamos de esta manera, cómo la libertad interna entendida por Hayek a partir de esta desconfianza de la razón inspirada en las pasiones, es expresión de un pensamiento ético heterónomo que finalmente desconfía de las capacidades humanas.

Continuando con la exposición sobre Hayek, Cristi se refiere a su tercera definición de libertad: la libertad como poder. Este parece ser el punto neurálgico de sus preocupaciones, en tanto es la base del “argumento socialista” que suprime las libertades individuales bajo el argumento de la libertad, entendida como poder, es decir, como justicia social: “...Hayek entiende la libertad individual como la ausencia de la restricción y coerción que proviene de otros individuos. Esto corresponde a la ausencia de dominación personal que se opone a la ausencia de obstáculos impersonales que interfieren en la realización de nuestros deseos. Cuando esos obstáculos impersonales (desigualdad, pobreza) son interpretados como límites para la libertad de los individuos, la libertad como poder da lugar a ‘una demanda por la distribución de la riqueza’. (Hayek, 1960:p17)”.(Cristi, 2000:51). Y este es el punto clave. Para Hayek: “el surgimiento de diferencias substantivas entre los individuos no es una cuestión relevante. El valor de la libertad individual se vería amenazado sólo si se intentara modificar y controlar tales resultados por principios definidos por la justicia social y la intervención gubernativa (Hayek, 1960:p.93). En este sentido, el ataque que desarrolla Schmitt en contra del liberalismo democrático es análogo a la lucha de Hayek en contra del Estado de bienestar” (Cristi, 2000:55-56).

De esta manera, para Hayek el papel del Estado no es en ningún caso redistributivo, sino que meramente protector del orden espontáneo del mercado, y en esa medida, asegurador de la necesaria despolitización de la sociedad civil: “Su liberalismo es así políticamente conservador pues presupone la posibilidad de postular tanto una sociedad libre como un Estado fuerte.”(Cristi, 2000:57). Estado que se define por funciones negativas y no afirmativas de ningún esquema ni propuesta de producción o redistribución.

Así, la reducida noción de democracia en primer lugar a partir del ideal individualista que concibe la libertad como no interferencia, en segundo lugar a partir del rechazo a la idea de participación política de la sociedad civil y finalmente, a partir de la negación de todo ideal redistributivo que implique la intervención estatal, son los ejes desde los cuales Guzmán levanta su propio ideal de democracia para Chile. Sin embargo, la adopción de la noción de democracia de Hayek, abre para Guzmán un nuevo problema al que no logra dar una solución satisfactoria: la confrontación entre los valores de una sociedad de mercado y los valores republicanos conservadores de los cuales Guzmán no sólo se considera heredero, sino que también diagnostica como la clave cultural de la tradición en Chile.

Cristi cita un artículo de 1981 de la Revista Realidad llamada “La fuerza de la Libertad”, en la que Guzmán entrevista a Hayek en su segunda visita a Chile: “A la pregunta: ‘¿Considera usted que es parte de las funciones del (Estado) redistribuir la riqueza?’, la respuesta de Hayek es tersa: ‘No, definitivamente no’ (Hayek,1981:p.27-8). A una nueva pregunta: ‘Pero si tomamos el caso de Chile, por ejemplo, que en 1973 tenía aproximadamente un 20 por ciento de su población en extrema pobreza?’, la respuesta de Hayek reitera la ortodoxia liberal: ‘Eso no se soluciona con redistribución. Como he sostenido otras veces, si la redistribución fuera igualitaria habría menos que redistribuir, ya que es precisamente la desigualdad de ingresos la que permite el actual nivel de producción’ (ibid:p.28)” (2000:166).

Esta impactante declaración de Hayek, no deja inalterable a Guzmán, quien no puede dejar de ver aquí un distanciamiento en relación a los “valores de Chile”: “Es interesante comprobar cómo Guzmán, que se mostró siempre contrario al estatismo y partidario de una minimización del Estado, se manifiesta aquí partidario de asignarle una función redistributiva, todo lo reducida que se quiera” (2000:166). Será entonces, la relación entre el crecimiento económico y la erradicación de la pobreza, el sitio en el que será coherente para Guzmán conceder este papel al Estado: la creación de riqueza en el país sustentará la promesa de la redistribución.

Para Guzmán, efectivamente, el capitalismo contemporáneo se sustenta en el rol de los empresarios en el crecimiento económico y en la convicción de que “el crecimiento de un país *necesaria y automáticamente* favorece al conjunto de sus habitantes, por los mayores bienes, servicios y empleos que ello genera”. (Guzmán,1986:2; citado por Cristi,2000:167).

El argumento de Guzmán nuevamente exhibe la dosis necesaria de confianza en órdenes espontáneos, naturales, “automáticos”. En esta línea es que Carlos Ruiz (1992) afirma que al interior del “espíritu conservador” contemporáneo, el más importante de estos órdenes espontáneos es el mercado: “Se puede decir pues, que a la base del rechazo hayekiano del constructivismo hay una suerte de naturalismo de los órdenes espontáneos, que son conservados por las tradiciones históricas y que no se pueden cambiar porque en ellos opera a través de una especie de relación natural, una suerte de justicia inmanente a la historia”(1992:32). Para el autor, en el pensamiento conservador se expresa así un doble rechazo: al constructivismo en el terreno epistemológico y a la democracia en el terreno político:“el conservantismo es ante todo una duda acerca de lo político, es un rechazo , en último análisis, de la política, porque la política es siempre la puesta en obra de una voluntad”.(1992:37).

Incluso si fuera posible extraer de esta reflexión en torno a la redistribución, el hecho de que los empresarios tienen un rol político al interior de la constelación capitalista liberal, este papel es inmediatamente despolitizado por Guzmán en tanto estaría mediado por un ordenamiento innato e intrasformable del mundo. Guzmán “piensa que Dios ha dotado a algunos seres humanos con un talento especial, ‘con el talento y la vocación para producir riqueza’ (Guzmán, 1983:p482). Ese talento consta de dos motivos inseparables: ‘querer hacer cosas y querer ganar dinero’ (ibid:p.482). Estas son las notas que definen a la figura del empresario, cuya ‘esencia’ consiste en el afán de lucro (ibid:p482). Esto es lo que ha olvidado la doctrina social de la Iglesia”. (Cristi, 2000:168). Pero tal como afirma Cristi, agregar riqueza no es lo mismo que distribuirla.

De esta manera, la justificación alternativa del capitalismo liberal por parte de Guzmán, no logra conciliar una moral utilitaria con la moral comunitaria y de justicia social de la Iglesia Católica, por mucho que ese sea su intento. Junto con ello, es la tradición republicana la que tampoco se ve representada por la apuesta de Guzmán, en tanto el ciudadano público queda reducido al consumidor y a sus preferencias individuales, que serán las que sustentarán la economía de mercado.

Es por todo lo anterior que Cristi afirma que *el nuevo proyecto de Guzmán que se separa de la línea conservadora corporativista y levanta la nueva apuesta por la armonización entre solidaridad y competencia, resulta ser un proyecto sin destino*. Será este el proyecto que retomará la revancha cultural del pensamiento conservador chileno contemporáneo.

3. NUEVO FEMINISMO: GENEALOGIA DE UN NUEVO DISCURSO EN LA BATALLA MORAL-CULTURAL.

*“Me pregunto ¿me ha oprimido la fe, la religión?
No, todo lo contrario. Sólo de frutos de libertad
puedo hablar (...) Les pido que no ‘luchen por mí’
para ser ‘librada de algunas tareas’.
Pues yo quiero vivir encarnando la maternidad,
mi capacidad especial para administrar el hogar,
mi genio femenino.”*

Viviana Endelman³⁴

Hace algunos meses, el 30 de noviembre de 2004 en la Casa Central de la Universidad de Chile, Alain Touraine daba una conferencia pública para los estudiantes. Allí afirmaba: “Estamos viviendo en un tiempo muy moral. Hoy, la preocupación moral está por sobre las preocupaciones política y social, que deben estar subordinadas a la primera. Nuestras grandes alegrías y nuestros grandes problemas son culturales, ya no más sociales”³⁵.

Es quizá al interior de estas narrativas contemporáneas, que es importante para el conservadurismo a nivel mundial, levantar el reclamo de propiedad sobre la moral. Junto

³⁴ “Carta de una mujer a las mujeres que promueven la perspectiva de género”. (2004) Disponible en la web: www.mujernueva.org

³⁵ Apuntes personales.

con ello, la búsqueda de algunos de los núcleos discursivo-identitarios del pensamiento conservador chileno nos permite visibilizar cómo el patriarcado conservador potencia hoy el protagonismo de “sus” mujeres (históricas “guardianas” de las costumbres y tradiciones) como productoras de discursos en el espacio público. En este sentido, propongo para esta búsqueda que realizarán los siguientes tres capítulos, un ejemplo transversal o un punto de útil referencia, que encarna la batalla discursiva entre mujeres conservadoras de elite y mujeres feministas. Me refiero al “nuevo feminismo” como a un fenómeno singular de la ofensiva de las mujeres conservadoras de elite en el terreno de las contemporáneas batallas políticas.

Propongo que aún dudando de la masividad consciente que haya logrado esta ofensiva, nos detengamos en lo que hace pocos años ha comenzado a llamarse “nuevo feminismo” en Chile, entendiéndolo como un discurso dotador de sentido del legítimo modelo de mujer chilena: madre, moderna, independiente económicamente, sostenedora afectiva de la familia, defensora de la vida, “estupenda”, emprendedora, consensuadora, orgullosa de su “diferencia” de género.

Creo que el “nuevo feminismo” se nos presenta así, como una llave de entrada para comprender las dinámicas internas de estas nuevas luchas políticas. A partir de todo lo anterior, y considerando que la lucha entre mujeres feministas y mujeres conservadoras de elite tiene como uno de sus más importantes objetivos el sumar y hacerse cultura, el proyecto y la propuesta desde el cual se compite será(n) el(los) modelo(s) deseable(s) de mujer(es) chilena(s)³⁶.

Los antecedentes de este fenómeno nos llevan necesariamente a las cartas papales de los últimos años. Es sólo por esta razón que utilizaré estos documentos, consciente de que lo predecible de los argumentos “oficiales” de la Iglesia Católica puede restar atractivo a nuestra reflexión. Lo interesante en este sentido, es visibilizar cómo la oficialidad de los documentos del Vaticano, se transforma luego en sociedad civil organizada de católicos/as, y con ello, en instituciones sociales y culturales que producen discursos públicos en el cotidiano.

De esta manera, la historia de la noción “nuevo feminismo” tiene su fundamento en las cartas del Vaticano que en los últimos años del siglo pasado y en los primeros del siglo XXI, se abocaron al tema familia-mujer: *Familiaris consortio* (22 de noviembre de 1981), Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988), *Carta a las familias* (2 de febrero de 1994), *Carta a las mujeres* (29 de junio de 1995), *Catequesis sobre el amor humano* (1979-1984), *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual*. Congregación para la Educación Católica (1 de noviembre de 1983), *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en familia*. Pontificio Consejo para la Familia, (8 de diciembre de 1995) y finalmente, la Carta a los

³⁶ Explicito aquí cómo incluso en la simple gráfica de las “S” se expresan las utopías en juego al interior de la batalla en el lenguaje entre “lo verdadero” y lo múltiple.

Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo (31 de Mayo 2004). De entre todas ellas, haré referencias sólo a tres: la Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* (1988) cuyo contexto fue la celebración del Año Mariano, la *Carta a las mujeres* (1995) escrita poco tiempo antes de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer organizada por la ONU en Pekín, y finalmente, la Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo (2004), que se refiere explícitamente al feminismo.

Utilizo la **Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem***, escrita en 1988 por Juan Pablo II con motivo del año mariano, para señalar el contexto general a partir del cual adquirirá coherencia la necesidad de “un nuevo feminismo”.

Esta carta apostólica tiene por objetivo fundamental establecer lo que es la “verdadera” dignidad de la mujer a partir del modelo de María, cuyas dos vocaciones fundamentales fueron ser madre y virgen. Sin embargo, para legitimar este modelo, la operación discursiva fundamental de la carta consiste en un “blanqueamiento” del papel que la Iglesia Católica ha jugado en la “liberación” de las mujeres. La metodología es disociar lo escrito (la Biblia) de la efectiva práctica histórica en relación a las mujeres por parte de la Iglesia como institución. No me detendré en este tema, pero aún asumiendo que la Iglesia Católica en determinadas circunstancias ha sido clave en materia de derechos humanos (un ejemplo clásico es la dictadura de Pinochet en Chile), es imposible negar que también ha sido clave en la subyugación corporal, mental y material de las mujeres a nivel mundial. Una investigación aparte podría dedicarse a recopilar los documentos de la Iglesia que sustentaron por siglos los mitos asociados a la mujer como mero cuerpo, inferior en inteligencia y calidad moral, tentación del demonio, “brujas” en la inquisición, etc. Probablemente nos encontraríamos de una u otra forma con otras cartas papales y con otros Sumos Pontífices. Un ejercicio necesario de humildad, de autocrítica profunda y de hacerse cargo de la propia historia, está bastante ausente en las cartas papales de los últimos años.

Efectivamente, sin embargo, y ya que el Papa ocupa el lugar preciso como para ofrecer al mundo la interpretación “correcta” de la Biblia, el amplio análisis de estos pasajes escritos cumplen bien la función de justificar el lugar de “dignidad” que la mujer ocupa para la Iglesia, aún cuando ese lugar sea uno tan poco atractivo como el de la virgen María.

La carta comienza estableciendo un diagnóstico epocal, “un signo de los tiempos” que afirma una nueva era de mujeres. Karol Wojtyla se esfuerza en demostrar durante todo el escrito, cómo es que la Iglesia Católica también habría sido protagonista de estos cambios a nivel mundial: “La dignidad de la mujer y su vocación, objeto constante de la reflexión humana y cristiana, ha asumido en estos últimos años una importancia muy particular. Esto lo demuestran entre otras cosas, *las intervenciones del Magisterio de la Iglesia*, reflejadas en varios documentos del *Concilio Vaticano II*, que en el *Mensaje final* afirma: ‘Llega la hora, ha llegado la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, la hora en que la mujer adquiere en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzados hasta ahora. Por eso, en este momento en que la humanidad conoce una mutación tan profunda, las mujeres llenas del espíritu del Evangelio pueden ayudar tanto a que la humanidad no decaiga’. *Las palabras de este Mensaje* resumen lo que ya se había expresado en el Magisterio conciliar,

especialmente en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* y en el Decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los seglares. Tomas de posición similares se habían manifestado ya en el período preconciliar, por ejemplo, en varios discursos del Papa Pío XII y en la Encíclica *Pacem in terris* del Papa Juan XXIII. Después del Concilio Vaticano II, mi predecesor *Pablo VI* expresó también el alcance de este “signo de los tiempos”, atribuyendo el título de Doctoras de la Iglesia a Santa Teresa de Jesús y a Santa Catalina de Siena y además instituyendo, a petición de la Asamblea del Sínodo de los Obispos en 1971, una *Comisión especial* cuya finalidad era el estudio de los problemas contemporáneos en relación con la ‘*efectiva promoción de la dignidad y de la responsabilidad de las mujeres*’. Pablo VI, en uno de sus discursos, decía entre otras cosas: ‘En efecto, en el cristianismo, más que en cualquier otra religión, la mujer tiene desde los orígenes un estatuto especial de dignidad, del cual el Nuevo Testamento da testimonio en no pocos de sus importantes aspectos (...); es evidente que la mujer está llamada a formar parte de la estructura viva y operante del Cristianismo de un modo tan prominente que acaso no se hayan todavía puesto en evidencia todas sus virtualidades’” (1988).

La motivación de la carta parece explicitarse al final de la misma. Es ante la pregunta *¿quién soy?* de una mujer, que la Iglesia le encuentra sentido a la cuestión: es para definir *qué es la femineidad* de la mujer que Juan Pablo II escribe esta carta. Afirma Wojtyła: “La presente reflexión, que llega ahora a su fin, está orientada a reconocer desde el interior del ‘don de Dios’ lo que Él, creador y redentor, confía a la mujer, a toda mujer. En el Espíritu de Cristo ella puede descubrir el significado pleno de su femineidad y, de esta manera, disponerse al ‘don sincero de sí misma’ a los demás, y de este modo *encontrarse a sí misma*. (...) Al meditar sobre el misterio bíblico de la “mujer”, la Iglesia ora para que todas las mujeres *se hallen de nuevo a sí mismas* en este misterio y hallen su ‘vocación suprema’”. (1988:41-42 –las cursivas son mías-).

Esta motivación aquí explicitada, nos conduce a pensar en lo que denota la frase “encontrarse a sí mismas”: indica en primer lugar una confusión, y en segundo lugar, la existencia de un “sí mismo” que sólo hay que descubrir. A su vez, la frase “encontrarse *de nuevo* a sí mismas”, parece hacer referencia a un sí mismo que temporalmente, *siempre está ahí*, que sólo es necesario volver a encontrar, como una cosa que una pierde, pero que se ha conservado intacta durante todo ese tiempo. Las connotaciones esencialistas en el *eternum* del orden espontáneo de las cosas, no pueden perderse de vista en tanto nos resulta importante explicitar el lugar epistémico desde el cual habla Karol Wojtyła como autor de este texto. Así, “encontrarse a sí misma” se confronta epistémicamente, por ejemplo, con “construirse a sí misma”. Es justamente la incertidumbre del resultado y la autonomía de la construcción, lo que quiere “corregir” el texto papal, y en eso se basa el interés del Vaticano por legitimarse como interlocutor válido y contemporáneo de los cambios sociales asociados a las mujeres. Resulta así importante entrar en esa lucha moral-cultural, porque es fundamental no perder la categoría de “protagonista” de lo moral como un discurso unívoco y verdadero. La “verdad” es en este sentido la violencia que es necesario mantener como estrategia de poder en una época en la que cada vez más, las verdades universales y heterónomas pierden convocatoria. En el caso de las mujeres esto resulta fundamental: de la respuesta identitaria del *¿quién soy?* depende toda una tradición religiosa de la que la complementariedad “esponsal” de la ideología heterosexual es sostenedora.

Finalmente, en términos de contenido la “verdadera femineidad”, que resume la “dignidad de la mujer”, apunta directamente a la vocación de María: madre-virgen. El argumento considera, sin embargo, relacionar a María con la figura de Eva. La explicitación de esa confrontación apunta en primer lugar, a legitimar a Eva como “la madre de todos los vivientes” y como la no única responsable del pecado, ya que “independientemente de esta ‘distribución de los papeles’ en la descripción bíblica, *aquel primer pecado es el pecado del hombre*, creado por Dios varón y mujer” (Wojtyla,1988). En segundo lugar, se establece un nexo de “progreso” entre Eva y María: María es la “segunda oportunidad” exitosa, la “nueva Eva”: “Eva, como ‘madre de todos los vivientes’ (Gén 3, 20), es testigo del ‘comienzo’ bíblico en el que están contenidas la verdad sobre la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, y la verdad sobre el pecado original. *María es el testigo del nuevo ‘principio’* y de la ‘nueva criatura’ (cf.2 Cor 5, 17).” (Wojtyla,1988).

Finalmente, recurrir a Eva también cumple la función de hacerse cargo de la frase bíblica que afirma “Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará” (Gén 3, 16), señalando así el “castigo” de la dominación. La justificación de esta asimetría radicaría así, en el hecho de que quien ejerce esa dominación, también recibe castigo en tanto disminuye su propia dignidad: Si “la violación de esta igualdad, que es conjuntamente don y derecho para la mujer, al mismo tiempo disminuye también la verdadera dignidad del hombre” (1988:13), esto debiera ser prueba de la “igualdad” entre hombre y mujer planificada por Dios en esa relación de dominación.

La dignidad de la mujer se la debemos por tanto a la “nueva Eva”: porque Cristo nace como hombre nos da la Salvación, y eso sólo es posible por el hecho de que nace de una mujer, en una humana. *Es en esa maternidad en la que radica de forma fundamental, la dignidad de la mujer*: “Esta dignidad consiste, por una parte, en la *elevación sobrenatural a la unión con Dios* en Jesucristo (...).Desde este punto de vista, la ‘mujer’ es la representante y arquetipo de todo el género humano, es decir, *representa aquella humanidad* que es propia de todos los seres humanos, ya sean hombres o mujeres. Por otra parte, el acontecimiento de Nazaret pone en evidencia un modo de unión con el Dios vivo, que es propio *sólo de la ‘mujer’*, de María, esto es, *la unión entre madre e hijo*“.(Wojtyla, 1988).

La *maternidad* es en este sentido, una clave de *la estructura de personalidad* de la nueva mujer redimida: “la maternidad, como hecho y fenómeno humano, tiene su explicación plena en base a la verdad sobre la persona. La maternidad está *unida a la estructura personal del ser mujer y a la dimensión personal del don*.” (Wojtyla ,1988).

La maternidad como clave en el pensamiento católico a partir de “la primera redimida”, se relaciona también con lo que trabajaré como la *ideología de la superioridad moral* de las mujeres. Así, y ya que el universo sexual del catolicismo sólo se divide en dos (hombre-mujer) se asume que esta “superioridad” es por sobre los hombres o por sobre “otras” mujeres que rechacen su propio “sí mismo” en la maternidad: “En la maternidad de la mujer, unida a la paternidad del hombre, se refleja el eterno misterio del engendrar que existe en Dios mismo, uno y trino (cf. Ef 3, 14-15) (...). Sin embargo, aunque los dos sean padres de su niño, *la maternidad de la mujer constituye una ‘parte’ especial de este ser padres en común, así como la parte más cualificada*. Aunque el hecho de ser padres pertenece a los dos, es una realidad más

profunda en la mujer, especialmente en el periodo prenatal. La mujer es ‘la que paga’ directamente por este común engendrar, que absorbe literalmente las energías de su cuerpo y de su alma. Por consiguiente, es necesario que el hombre sea plenamente consciente de que en este ser padres en común, *él contrae una deuda especial con la mujer*. (...) A la luz del ‘principio’ la madre acepta y ama al hijo que lleva en su seno como una persona. Este modo único de contacto con el nuevo hombre que se está formando crea a su vez una actitud hacia el hombre –no sólo hacia el propio hijo, sino hacia el hombre en general-, que caracteriza profundamente toda la personalidad de la mujer. Comúnmente se piensa que la mujer es más capaz que el hombre de dirigir su atención hacia la persona concreta y que la maternidad desarrolla todavía más esta disposición.” (Wojtyla, 1988 –el subrayado es mío-)

La clara conciencia que en general parecen tener las madres acerca de esta “deuda” por parte no sólo del “hombre” sino también de sus hijos e hijas, será abordada a partir de la tradición de dominación del matriarcado oligarca, en el capítulo “Familia”. Sin embargo, es importante concentrarnos aquí en el hecho de que la ideología de la superioridad moral de las mujeres asociada a la maternidad, tiene un fundamento claro en la doctrina de la Iglesia Católica. Al respecto, creo que esta ideología tiene dos funciones claves: en primer lugar, establecer el correlato de *poder paralelo* a los hombres a partir del cual las mujeres tienen un terreno de dominio específico en todo aquello que tenga que ver con su “especialidad” materna. De esta manera, se establecería un “justo contrapeso”, un supuesto justo equilibrio con el obvio poder masculino en todo aquello que no tenga que ver con la relación madre-hijo, de la cual se encuentra excluido. Son las mujeres las “señoras” de ese espacio. Elevar por tanto, ese reducto a la categoría de superioridad moral, parece haber sido una estrategia exitosa en tiempos en los que lo moral definido por la Iglesia Católica ha sido tradicionalmente la única forma de integración legítima de las mujeres.

En segundo lugar, la ideología de la superioridad moral en la maternidad, define rigurosamente la maternidad “correcta” a partir de la cual se logra el “título” moral. Aquí por ejemplo, los sentimientos de odio y deseo hacia los propios hijos e hijas, sólo tienen lugar en la categoría de “indecentes”, ya que la maternidad sería sólo amor, sólo sacrificio y autopostergación, sólo alegría por el que está por venir. Otros registros emocionales diferentes ya no tienen que ver con el título tradicional de superioridad moral de la mujer. Negarse a la “vocación materna”, sería por último, una decisión que resta dignidad a la mujer, en tanto “se ha perdido a sí misma” y a su femineidad.

Por otro lado, la virginidad como el segundo aspecto de la “verdadera femineidad”: “no se limita únicamente al ‘no’, sino que contiene un profundo ‘sí’ en el orden sponsal: el entregarse por amor de un modo total e indiviso” (Wojtyla, 1988). La virginidad sería así, una opción libre y de “radicalidad evangélica”, “una gracia especial por parte de Dios, que llama a una persona determinada a vivir el celibato” (Wojtyla, 1988). En tanto la virginidad tiene por referente a la virgen María, está concebida como un don “sponsal”. De allí parten las imágenes de la Iglesia como esposa de Cristo y la particular disposición de la mujer en este sentido: “La natural disposición sponsal de la personalidad femenina, halla una respuesta en la virginidad entendida así. La mujer, llamada desde el ‘principio’ a ser amada y a amar, en la vocación a la virginidad encuentra sobre todo a Cristo (...) Se da al Esposo divino y esta entrega personal tiende a

una unión de carácter propiamente espiritual: mediante la acción del Espíritu Santo se convierte en ‘un solo espíritu’ con Cristo-Esposo (cf. Cor 6, 17)” (Wojtyla ,1988 –el subrayado es mío-).

La “natural disposición esponsal” de las mujeres como entrega a otro, sería pues el centro de esta vocación “femenina”. En esta exposición del significado de la virginidad, la unión esponsal con Cristo es misteriosa: por un lado, se recurre a la figura sexualizada de los esposos, y por el otro, se niega rápidamente tal acepción en tanto se insiste en la tradicional división cuerpo-espíritu del catolicismo, insistiendo en una unión sólo “espiritual”. La virginidad será en este sentido, una forma activa de *maternidad espiritual*, dedicada fundamentalmente a los más desamparados.

Finalmente, creo importante destacar que *la ideología de la superioridad moral* de la vocación femenina de virgen-madre, se encuentra justificada en una frase central de la carta papal: “Servir quiere decir reinar”. De esta manera, cuando María afirma “he aquí a la esclava del Señor” (Lc 1, 38), sólo se estaría sumando a la misión mesiánica de Cristo: “Precisamente este servicio constituye el fundamento mismo de aquel Reino, en el cual ‘servir’ (...) quiere decir ‘reinar’ “(Wojtyla ,1988).

Es a partir de la “natural” disposición de la mujer hacia la entrega por otro, que la doctrina católica homologa su capacidad de servicio a “fuerza” y “superioridad” en el espacio privado, y ahora, en el “políticamente correcto” espacio público: “La fuerza moral de la mujer, su fuerza espiritual, se une a la conciencia de que Dios le confía de un modo especial el hombre, es decir, el ser humano (...) esta entrega se refiere especialmente a la mujer –sobre todo en razón de su femineidad- y ello decide principalmente su vocación.(...) De este modo, la ‘mujer perfecta’ (cf.Prov 31,10) se convierte en un apoyo insustituible y en una fuente de fuerza espiritual para los demás, que perciben la gran energía de su espíritu. A estas ‘mujeres perfectas’ deben mucho sus familias, y, a veces, también las Naciones”. (Wojtyla,1988 –el subrayado es mío-).

Establecido el modelo de “lo femenino” para la Iglesia Católica, cabe abordar ahora, el hito desde el cual esta revisión tiene sentido: la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, realizada en septiembre de 1995 en Pekín, antecedida a su vez por la Conferencia Mundial sobre Población y Desarrollo, realizada en Septiembre de 1994 en el Cairo. Ambas conferencias fueron organizadas por la ONU. Y en ambas conferencias, el tema al que inevitablemente se llega y que claramente convoca al Vaticano, es a la maternidad.

Wojtyla escribe la **Carta del Papa Juan Pablo II a las Mujeres** en junio de 1995, después de la visita de Gertrudis Mongella, Secretaria General de la Conferencia.

Este documento vuelve a partir validando la atingencia (“actual, moderna, vigente”) de la Iglesia al respecto: “Ante todo deseo expresar mi *vivo reconocimiento* a la Organización de las Naciones Unidas, que ha promovido tan importante iniciativa. La Iglesia quiere ofrecer también su contribución en defensa de la dignidad, papel y derechos de las mujeres, no sólo a través de la aportación específica de la Delegación oficial de la Santa Sede a los trabajos de Pekín, sino también hablando directamente al corazón y a la

mente de todas las mujeres. (...) quiero ahora *dirigirme directamente a cada mujer*, para reflexionar con ella sobre sus problemas y las perspectivas de la condición femenina en nuestro tiempo, deteniéndome en particular sobre el tema esencial de la *dignidad* y de los *derechos* de las mujeres, considerados a la luz de la Palabra de Dios (...) Que este sentimiento se convierta para toda la Iglesia en un compromiso de renovada fidelidad a la inspiración evangélica, que precisamente sobre el tema de la liberación de la mujer de toda forma de abuso y de dominio tiene un mensaje de perenne actualidad, el cual brota de la *actitud misma de Cristo*. El, superando las normas vigentes en la cultura de su tiempo, tuvo en relación con las mujeres una actitud de apertura, de respeto, de acogida y de ternura.”. (Wojtyla ,1995).

Consciente de que es la Conferencia Mundial de la ONU en la que esta carta intenta tener impacto, el tono resulta efectivamente más empático que el de la carta papal, dirigida fundamentalmente a la población católica. Así, Juan Pablo II, dice por ejemplo: “...la opción del aborto, que es siempre un pecado grave, antes de ser una responsabilidad de las mujeres, es un crimen imputable al hombre y a la complicidad del ambiente que lo rodea. (...) expreso mi admiración hacia las mujeres de buena voluntad que se han dedicado a defender la dignidad de su condición femenina mediante la conquista de fundamentales derechos sociales, económicos y políticos, y han tomado esta valiente iniciativa en tiempos en que este compromiso suyo era considerado un acto de transgresión, un signo de falta de femineidad, una manifestación de exhibicionismo, *y tal vez un pecado*. (...) *Si durante el Año internacional de la Familia*, celebrado en 1994, se puso la atención sobre la *mujer como madre*, la *Conferencia de Pekín* es la *ocasión propicia para una nueva toma de conciencia de la múltiple aportación que la mujer ofrece a la vida de todas las sociedades y naciones*. Es una aportación, ante todo, de naturaleza espiritual y cultural, pero también socio-política y económica. ¡Es mucho verdaderamente lo que deben a la aportación de la mujer los diversos sectores de la sociedad, los Estados, las culturas nacionales y, en definitiva, el progreso de todo el genero humano!” (1995:3-4 –las cursivas son mías-)

Vemos aquí, cómo Wojtyla, incluso concede, aunque sólo como mínima posibilidad, el papel que la Iglesia también jugó en la estigmatización de las luchas de las mujeres. Así, *la carta a las mujeres de 1995, es fundamentalmente una carta de halagos*. La “novedad” consiste simplemente, en admitir el estado de cosas en el que han dado frutos las luchas

históricas que convocaron organizadamente a las mujeres desde comienzos del siglo XX para entrar al mundo laboral. Sin embargo, legitimada por inevitable la identidad “trabajadora” (es decir, independiente económicamente) por parte de Juan Pablo II, es la identidad “madre” en la que se cifraría la “verdadera femeneidad” de la mujer. Esta “verdadera femeneidad” será conceptualizada en la carta de 1995 como “*el genio femenino*”. *Este será el concepto base del nuevo feminismo.*

La supuesta complementariedad ontológica entre hombre y mujer, incluye las diferencias que éstos tienen entre sí. De esta manera, la diferencia propia de la mujer corresponde al “genio femenino”. Afirma Juan Pablo II: “En la creación de la mujer está inscrito, pues, desde el inicio *el principio de la ayuda: ayuda -mírese bien- no unilateral, sino recíproca.* La mujer es el complemento del hombre, como el hombre es el complemento de la mujer: mujer y hombre son entre sí *complementarios.* La femineidad realiza lo ‘humano’ tanto como la masculinidad, pero con una modulación diversa y complementaria. Cuando el Génesis habla de ‘ayuda’, no se refiere solamente al ámbito del *obrar*, sino también al del *ser.* Femineidad y masculinidad son entre sí complementarias *no sólo desde el punto de vista físico y psíquico, sino ontológico.* Sólo gracias a la dualidad de lo ‘masculino’ y de lo ‘femenino’ lo ‘humano’ se realiza plenamente (...) Normalmente el progreso se valora según categorías científicas y técnicas, y también desde este punto de vista no falta la aportación de la mujer. Sin embargo, no es ésta la única dimensión del progreso, es más, ni siquiera es la principal. Más importante es *la dimensión ética y social,* que afecta a las relaciones humanas y a los valores del espíritu: en esta dimensión, desarrollada a menudo sin clamor, a partir de las relaciones cotidianas entre las personas, especialmente dentro de la familia, la sociedad es en gran parte deudora precisamente al ‘*genio de la mujer*’. A este respecto, quiero manifestar una particular gratitud a las mujeres comprometidas en los más diversos sectores de la *actividad educativa,* fuera de la familia: asilos, escuelas, universidades, instituciones asistenciales, parroquias, asociaciones y movimientos. Donde se da la exigencia de un trabajo formativo se puede constatar la inmensa disponibilidad de las mujeres a dedicarse a las relaciones humanas, especialmente en favor de los más débiles e indefensos. En este cometido manifiestan una forma de *maternidad afectiva, cultural y espiritual,* de un valor verdaderamente inestimable, por la

influencia que tiene en el desarrollo de la persona y en el futuro de la sociedad” (Wojtyla, 1995).

De esta manera, aunque el espacio público es admitido como un legítimo lugar para el “genio femenino”, es conceptualizado como una extensión del espacio familiar tradicional y así, despolitizado. El genio femenino en lo público, es fundamentalmente reducido a acciones “sociales” de ayuda al desposeído (de conocimiento, de cariño, de cuidados), mediante las cuales es posible ser “madres públicas”.

Es desde el concepto de “genio femenino”, que comienza a hacerse coherente la defensa de una específica apropiación del concepto “diferencia”, en un contexto mundial en el que el discurso de las diferencias adquiere mayor popularidad como propuesta ética, incluso por sobre el concepto de igualdad. Sin embargo, la propuesta discursiva no participa de la apertura y las posibilidades del lenguaje, sino que más bien se encarga justamente de lo contrario: de corregir y producir la certeza fundamental, la “verdad” de la esencia femenina en la vocación por el servicio y la maternidad. En este sentido, la propuesta del Wojtyla para la diferencia sexual no es en ningún caso novedosa. Efectivamente así, es a partir de la defensa de lo que hace a la mujer diferente del hombre, que *la Iglesia convoca a un nuevo orgullo por “lo femenino”*, coherente con sus avances y nuevos logros: “Vosotras veis, pues, queridas hermanas, cuántos motivos tiene la Iglesia para desear que, en la próxima Conferencia, promovida por las Naciones Unidas en Pekín, *se clarifique la plena verdad sobre la mujer*. Que se dé verdaderamente su debido relieve al ‘genio de la mujer’, teniendo en cuenta no sólo a las mujeres importantes y famosas del pasado o las contemporáneas, sino también a las *sencillas*, que expresan su talento femenino en el servicio de los demás en lo ordinario de cada día. En efecto, es dándose a los otros en la vida diaria como la mujer descubre la vocación profunda de su vida; ella que quizá más aún que el hombre ve al hombre, porque lo ve con el corazón. Lo ve independientemente de los diversos sistemas ideológicos y políticos. Lo ve en su grandeza y en sus límites, y trata de acercarse a él y *serle de ayuda*. Mientras confío al Señor en la oración el buen resultado de la importante reunión de Pekín, invito a *las comunidades eclesiales* a hacer del presente año una ocasión para *una sentida acción de gracias al Creador y al Redentor del mundo* precisamente por el don de un *bien tan grande* como es

el de la femineidad: ésta, en sus múltiples expresiones, pertenece al patrimonio constitutivo de la humanidad y de la misma Iglesia.” (Wojtyla ,1995 –el subrayado es mío-)

El “genio femenino” como patrimonio de la Iglesia, califica como algo “nuevo” algo absolutamente tradicional. De esta manera, la homogeneidad de lo heterosexual complementario que es la base de esta concepción de la maternidad y del genio femenino, intenta adquirir nueva legitimidad bajo el principio del “orgullo por la propia diferencia”.

Finalmente, **la Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la Colaboración del Hombre y la Mujer en la Iglesia y el Mundo** firmada en el 2004, ataca específicamente al feminismo “de género”, y apela con ello a la necesidad de un “nuevo feminismo” que levante la bandera de la ‘verdadera’ diferencia de la mujer. Esta carta, aunque avalada, ya no está escrita por Juan Pablo II (en ese tiempo ya cercano a la muerte) sino que por Joseph Ratzinger, que en esa fecha era un cardenal alemán que en 1981 había sido nombrado por Juan Pablo II como director de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el organismo del Vaticano conocido en alguna ocasión como la Santa Inquisición. Su ortoxia era reconocida por ejemplo, a partir de su férreo rechazo a la teología de la liberación, al sacerdocio femenino, a la homosexualidad (un “mal moral intrínseco”), al aborto y la contracepción. El 19 de abril del año 2005, el cardenal ultraconservador se convierte en el Papa Benedicto XVI.

El “problema” que explicita a su vez la motivación de la carta, es descrito de la siguiente forma: “En los últimos años se han delineado nuevas tendencias para afrontar la cuestión femenina. Una primera tendencia subraya fuertemente la condición de subordinación de la mujer a fin de suscitar una actitud de contestación. La mujer, para ser ella misma, se constituye en antagonista del hombre. A los abusos de poder responde con una estrategia de búsqueda del poder. Este proceso lleva a una rivalidad entre los sexos, en el que la identidad y el rol de uno son asumidos en desventaja del otro, teniendo como consecuencia la introducción en la antropología de una confusión deletérea, que tiene su implicación más inmediata y nefasta en la estructura de la familia. Una segunda tendencia emerge como consecuencia de la primera. Para evitar cualquier supremacía de uno u otro sexo, se tiende a cancelar las diferencias, consideradas como simple efecto de un condicionamiento histórico-cultural.(...) Esta antropología, que pretendía favorecer perspectivas igualitarias para la mujer, liberándola de todo determinismo biológico, ha

inspirado de hecho ideologías que promueven, por ejemplo, el cuestionamiento de la familia a causa de su índole natural bi-parental, esto es, compuesta de padre y madre, la equiparación de la homosexualidad a la heterosexualidad y un modelo nuevo de sexualidad polimorfa. Aunque la raíz inmediata de dicha tendencia se coloca en el contexto de la cuestión femenina, su más profunda motivación debe buscarse en el tentativo de la persona humana de liberarse de sus condicionamientos biológicos.(...) Esta perspectiva tiene múltiples consecuencias. Ante todo, se refuerza la idea de que la liberación de la mujer exige una crítica a las Sagradas Escrituras, que transmitirían una concepción patriarcal de Dios, alimentada por una cultura esencialmente machista. En segundo lugar, tal tendencia consideraría sin importancia e irrelevante el hecho de que el Hijo Dios haya asumido la naturaleza humana en su forma masculina. Ante estas corrientes de pensamiento, la Iglesia, iluminada por la fe en Jesucristo, habla en cambio de *colaboración activa* entre el hombre y la mujer, precisamente en el reconocimiento de la diferencia misma” (Ratzinger, 2004 –el subrayado es mío-).

De esta manera, apreciamos cómo es que la diferencia no es cualquiera, sino que una determinada específicamente por la esencia de lo masculino y la esencia de lo femenino. Aunque el feminismo contemporáneo nada tiene que ver con una propuesta de “la guerra de los sexos”, sí concibe el terreno de las contradicciones y el conflicto como el espacio de movilidad y creatividad necesaria para un nuevo sujeto político. En cambio, la diferencia concebida por el catolicismo cancela toda posibilidad de conflicto, lo que resulta coherente pensando que en política, es justamente el conflicto lo que posibilita el cambio...y también el encuentro y el desencuentro honesto entre las y los ciudadanos. En relación al modelo legítimo de mujer, Ratzinger sostiene y admite la identificación de la Iglesia con la tradición, la que, en lugares como Chile, en los que ésta aún ostenta gran poder, necesariamente es la interlocutora del cambio: “Muy lejos de otorgar a la Iglesia *una identidad basada en un modelo contingente de femineidad, la referencia a María,* con sus disposiciones de escucha, acogida, humildad, fidelidad, alabanza y espera, coloca a la Iglesia en continuidad con la historia espiritual de Israel..” (Ratzinger, 2004 –las cursivas son mías).

La batalla moral-cultural queda así declarada al feminismo: "Entre los valores fundamentales que están vinculados a la vida concreta de la mujer se halla lo que se ha dado en llamar la 'capacidad de acogida del otro'. No obstante el hecho de que cierto discurso feminista reivindique las exigencias 'para sí misma', la mujer conserva la profunda intuición de que lo mejor de su vida está hecho de actividades orientadas al despertar del otro, a su crecimiento y a su protección (...) Sin prejuzgar los esfuerzos por promover los derechos a los que las mujeres pueden aspirar en la sociedad y en la familia, estas observaciones quieren corregir la perspectiva que considera a los hombres como enemigos que hay que vencer." (Ratzinger, 2004 -el subrayado es mío-).

Desde estas caricaturizaciones del feminismo como el responsable de la "guerra entre los sexos" y de la "masculinización de las mujeres", se levanta la propuesta del Nuevo Feminismo. Así, después de la Carta de 1995 y de la del 2004, la "sociedad civil" católica representada por universidades, fundaciones, ongs, etc. se hará cargo de desarrollar un "feminismo" acorde a la "verdadera femeneidad" puesta en riesgo por el feminismo "de género".

En mayo del año 2001, la universidad del Ateneo Pontificio "Regina Apostolorum" organizaba un congreso en Roma titulado: "Mujeres y Culturas en la Perspectiva de un Nuevo Feminismo". Esto, a partir de la coyuntura en la que la CEDAW (Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer), pedía a la ONU la cancelación del día de la madre por estar demasiado ligada a la visión tradicional de la mujer. Paolo Sacarafoni, rector del Ateneo "Regina Apostolorum" afirmaba en esa ocasión: "Queremos discutir y profundizar la idea de un nuevo feminismo que apunte sobre todo hacia la valoración de las cualidades características de la mujer. Creemos que el respeto de los derechos de la mujer es algo fundamental, pero no en un contexto de antagonismo con el hombre. Queremos ver a la mujer con otros ojos, con el nuevo feminismo que es iluminado por la razón y la revelación. Queremos desarrollar la idea lanzada por Juan Pablo II de valorar y promover el 'genio femenino'. (...) Hoy se piensa que la comunicación y la globalización traerán una especie de aplastamiento de las culturas. Sin embargo, tenemos que ver también el aspecto positivo de la globalización. Una comunicación mayor y más difundida favorece el encuentro entre las culturas y, de este modo, se enriquecen. En la

sociedad que está surgiendo se podrá constatar cada vez más claramente el papel de la mujer en el mundo del trabajo. Se convertirá especialmente en protagonista del mundo de la educación y la cultura, en particular de la expresión artística y religiosa (...) La Iglesia ha comprendido muy bien la importancia del papel de la mujer y por eso está tratando de valorarlo cada vez más. Además, este Papa ha dado un empuje tremendo a esta causa, de hecho ha sido uno de los que más ha defendido a la mujer en la Iglesia. Juan Pablo II es el Papa que ha canonizado al mayor número de santas; el que ha nombrado doctora de la Iglesia a santa Teresita de Lisieux; y el está promoviendo la idea de declarar doctora de la Iglesia a Edith Stein”³⁷(...) Si analizamos profundamente la vida de la Iglesia, su vida

³⁷ La Arquidiócesis de Madrid afirmaba a propósito de esta propuesta del Vaticano: “El Congreso salió también con un modelo de mujer como símbolo y modelo de este nuevo feminismo, Edith Stein, judía y mártir, designada por Juan Pablo II co-Patrona de Europa. La idea fue del padre Abelardo Lobato, Rector de la Academia Pontificia de Santo Tomás y Rector de la Facultad de Teología de Lugano (Suiza). Stein (1891-1942), nacida en el seno de una familia judía, tras haberse doctorado en Filosofía —mujer pionera en el mundo universitario—, se convirtió en asistente del célebre fenomenólogo Edmund Husserl, en Friburgo. Tras leer la biografía de Teresa de Ávila se convirtió al cristianismo. Continuó enseñando Filosofía, hasta que, en 1933, entró en el Carmelo de Colonia, donde tomó el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz. El 2 de agosto de 1942 fue arrestada por la Gestapo, y deportada, junto a su hermana, que también había abrazado la vida religiosa, a Auschwitz el 7 de agosto. Dos días después las dos morían en la cámara de gas. El padre Lobato reveló que Juan Pablo II ha pedido que se evalúe la posibilidad de que Edith Stein se convierta en la cuarta doctora de la Iglesia. Junto a Simone de Beauvoir y Simone Weil - explicó el filósofo y teólogo- Stein ha sido una de las mujeres más ilustres del siglo XX, conocidas por su pensamiento creativo, por su talento filosófico y su atención a la cuestión de la mujer. En los últimos años, las tres están viendo cómo su prestigio intelectual aumenta”. (Disponible en la web: www.archimadrid.es)

La figura de Edith Stein nos permite ver cómo para la Iglesia se hace urgente en el tiempo actual, seguir siendo una interlocutora válida en la definición del modelo dominante de mujer. En este sentido, es necesario consignar el doble movimiento discursivo, específico de este “nuevo feminismo”. La referencia a Stein como el modelo de mujer legítima no sólo apunta a las tradicionales características de mártir (sacrificada, autopostergada, muerta), sino que también a la autoridad del saber (tanto por el título de doctora en filosofía como por la lucidez de saber distinguir “la verdadera” luz en su conversión al cristianismo) e incluso, a cierta homologación con una feminista histórica como Simone de Beauvoir. En este sentido, el conservadurismo de este modelo de mujer resulta menos obvio en tanto opera una estrategia de “blanqueamiento” tras la reiterada cita al feminismo y a sus logros históricos, operación necesaria en un siglo en el que efectivamente el signo “mujer” se resiste a ser administrado de manera tan fácil como antes. El peso de esa legitimidad intenta, sin embargo, ser “corregido” a partir de las características tradicionales de la mujer cifradas en la maternidad como autopostergación. Pareciera ser el ideario católico de la

sacramental, su vida apostólica, nos daremos cuenta de que las mujeres son auténticas protagonistas, comenzando por la oración. Incluso desde el punto de vista numérico: las religiosas de clausura, las consagradas, son tres veces más numerosas que los hombres”. (Sacarafoni, 2001).

Vemos así, cómo son nuevamente delimitados por los hombres del Vaticano, los espacios legítimos para la mujer: *la vida religiosa* (la oración, la clausura, la santidad de la autopostergación) y *la vida cultural y social*. Esta última legitimidad le permite a la Iglesia apelar a ser vigente en un tiempo en el que las mujeres *ya* han conquistado mejores condiciones y oportunidades laborales y educacionales. Además, esta conceptualización de lo cultural y lo social se acerca, sutilmente, mucho más a las tareas tradicionales de educar, sanar, cuidar y defender las tradiciones y los valores, que a otras posibilidades de lo sociocultural cifradas por ejemplo, en la política.

La presidenta de este Congreso Internacional organizado por el Ateneo Pontificio, la catedrática de Derecho en la Universidad de Harvard Mary Ann Glendon, que representó a Juan Pablo II en la Conferencia Mundial de la Mujer realizada en Pekín, justificaba el por qué seguir utilizando el término “feminismo”: “...al hablar de nuevo feminismo, *lo que se pretende es dialogar precisamente con esas mujeres que durante décadas han gastado sus energías y vida al servicio del ideal feminista*. Lo que esta iniciativa pretende es presentar *un nuevo feminismo, que más que gritar o denunciar lo que busca es ponerse al servicio de la mujer, de toda mujer, y de todas sus dimensiones, para defender su dignidad, así como la vida humana, en especial la de los más débiles*”.(Arquidiócesis de Madrid, 2000 –las cursivas son mías-).

Por su parte, Lucienne Sallé, del Consejo Pontificio para los Laicos afirmaba: “*el antiguo feminismo* ha sido una fuerza importante para desarrollar las oportunidades de formación y de acción de las mujeres, pero hoy en día ya no responde a sus expectativas, al

complementariedad y el justo equilibrio el que permite la coherencia de esta operación. Así, “el pensamiento creativo”, “el talento filosófico” y la atención a la (abstracta , consensual y neutral) “cuestión de la mujer”, son los bolsos comunes que agrupan a estas mujeres tan diferentes. Todo el silenciamiento de Beauvoir revolucionaria, de Beauvoir ambivalente sexualmente, de Beauvoir feminista, de Beauvoir corporizada, es el que permite la voraz despolitización y cercenamiento de lo conflictivo en este “nuevo” modelo de mujer.

enfrentarlas con el amor a su marido y la atención a sus hijos. Y la inmensa mayoría de las mujeres quieren ser esposas y madres”(Arquidiócesis de Madrid, 2000 -las cursivas son mías). Finalmente, Jo Croissant, esposa del fundador de la nueva comunidad de las Bienaventuranzas, sostenía: “Uno de los errores de las reivindicaciones de antiguas feministas consiste en situar la liberación de la mujer únicamente en su relación con el hombre, y el de ofrecerle como única alternativa la de someterse o dominarle. *La única manera para no entrar en esta relación de fuerzas es la de plantear de manera adecuada su relación con el hombre, es decir, planteando la relación de la mujer con Dios.* Para que la mujer pueda redescubrir su profunda identidad de mujer, la mujer debe recorrer *un propio itinerario para descubrirse como hija de Dios, esposa después, y por último madre.* Al querer imponer a la mujer modelos machistas se acaba amputando gravemente en la mujer las dimensiones más inconscientes de su ser” (Arquidiócesis de Madrid, 2000 –las cursivas son mías).

Junto con las citadas, asistieron al Congreso, mujeres como Angela Ales Bello, la primera mujer que “logró” ser decano de una Facultad eclesiástica de la Universidad Lateranense de Roma; Janne Haaland Matlary, ex secretaria de Estado de Noruega y profesora de Relaciones Internacionales en la Universidad de Oslo; Marie-Thérèse Avemeka, ministra para la Integración de la Mujer en el Desarrollo de Congo Brazzaville; Christine Vollmer, presidenta de ALAFA y PROVIVE Venezuela, Alicja Grzeskowiak, presidenta del Senado de la República de Polonia. No son mujeres cualesquiera, sino mujeres públicas y con puestos de poder en el ámbito “social” (y probablemente también, mujeres de clase alta), quienes representan al nuevo feminismo. Podemos distinguir así, el recurso a la autoridad (paterna, académica, social) como una estrategia común en instituciones jerarquizadas como la Iglesia, para las que una forma coherente de intervenir las subjetividades es acudir a la asimetría que interpone “quien sabe” de “la verdad”.

Por otro lado, la justificación del término “feminismo” por las “nuevas” feministas, hace referencia explícita a una relación de competencia y a una voluntad de diferenciación. El argumento del diálogo, en cambio, se ve opacado por la caricaturización de esas “otras” mujeres que “gritan” y que “denuncian”. Esta caricatura levanta una contraposición entre las feministas “históricas” y excluyentes de las mujeres comunes y corrientes que quieren

ser madres y estar casadas, por un lado, y las mujeres “creíbles”, “universitarias”, “católicas” y “al servicio de todas las mujeres”, por el otro.

Junto con ello, resulta sospechoso el que ésta sea la única justificación para la utilización de la palabra “feminismo”. En este sentido, creo que hay dos cosas no explicitadas para ese paradójico uso. En primer lugar, y bajo la “obsesión correctora” del modelo conservador centro-periferia, el “nuevo feminismo” podría concebirse a sí mismo como el intento de borrar la historia de las feministas, apostando por llenar de “nuevos” contenidos una palabra política que cuenta una historia específica definida por una apuesta por la utopía de la libertad, por las contradicciones, por la radicalidad y por el conflicto como puertas de apertura al cambio. En este sentido, el intento de corregir todo ese “desorden” puede ser más viable desde una mimesis que se presente simplemente como una “otra posibilidad” legítima dentro de un supuesto mismo imaginario. Junto con ello, asociarse a este imaginario es algo deseable para el “nuevo feminismo”, en tanto el siglo XX ha sido llamado a nivel mundial “el siglo de las mujeres”, lo que evidencia el papel que las utopías feministas han jugado transversalmente en los logros concretos de las mujeres en el plano laboral y educacional. La existencia de las mujeres contemporáneas que hoy pueden estudiar, trabajar, hacer política, abortar, no tener hijos, tener relaciones prematrimoniales con mujeres, etc., cuenta su historia gracias a las vidas de otras que fueron encarceladas, muertas, maltratadas y despreciadas. No es para “dialogar” con las feministas que se usa la palabra “feminismo” para catalogar este “nuevo” discurso, sino que para apropiarse de un imaginario de dignidad, de una historia de efectiva solidaridad entre mujeres y de los triunfos del feminismo y el movimiento de mujeres en las sociedades contemporáneas. Esa apropiación es coherente sin embargo, a partir de la necesaria “corrección” del catolicismo mediante el “verdadero” modelo de mujer.

En segundo lugar, me parece importante explicitar la operación mediante la cual se califica al feminismo como “antiguo”. Este intento de deslegitimación pretende poner como viejo lo nuevo y como nuevo lo viejo, participando así de la misma obsesión capitalista por la novedad que de alguna manera reza que todo lo viejo entra en un universo de “lo sin lugar”. A nivel psíquico esto podría calificarse fácilmente como una proyección: no tolerar ver en uno/a mismo/a aquello que se rechaza, y ponerlo en otro/a.

Cabe mencionar además, que muchos de los énfasis y conceptualizaciones del modelo moral del “nuevo” feminismo, ya son relativamente “viejos” para la teoría feminista. Me refiero fundamentalmente al pensamiento maternalista de la feminista Carol Gilligan. En su libro “In a Different Voice”, publicado en 1982, la autora se encarga de sostener la duda sobre la universalidad del paradigma evolutivo del desarrollo moral de Kohlberg. El resultado de esta crítica, es la propuesta de una “ética del cuidado” que valora positiva y diferencialmente las cualidades de una ética femenina que supera la esfera privada de la maternidad para levantarse como modelo moral basado en el afecto. De esta manera, es la experiencia relacional concreta de las mujeres como madres, la que las dotaría de una particular forma de ser y de actuar basada en su capacidad de cuidado y responsabilidad por un otro. Más allá de las obvias y rápidas críticas antiesencialistas a la apuesta teórica de Gilligan, cito este trabajo sólo con el objetivo de poner en duda la “novedad” y la autoría de los conceptos que dan vida al “nuevo feminismo”.

Sin embargo, la relación entre “nuevo feminismo” y catolicismo, nos convoca a una búsqueda distinta. Una de ellas se encuentra en la formación católica. En la Página web de la Red Informática de la Iglesia en América Latina (RIIAL), nos encontramos con un curso de formación y “actualización” llamado “Nuevo Feminismo”. Este curso está disponible en la web, sin fechas y sin autor y con la idea de que cualquier persona u organización lo replique donde quiera. En esta línea, el objetivo del curso se hace coherente al interior de la lucha moral-cultural: “Motivar al auditorio a difundir, por todos los medios posibles, estos conceptos, de forma que cada participante se convierta en difusora espontánea de estas ideas”. (Red Informática de la Iglesia en América Latina, 2004).

Los contenidos del curso se encuadran prolijamente al interior de los lineamientos de las cartas papales, fundamentalmente a partir de la crítica férrea al feminismo “de género” y del correlativo posicionamiento del concepto “genio femenino” como eje del verdadero feminismo cristiano.

La delimitación del problema como un contenido de este curso de actualización, afirma que se hace necesario intervenir a partir de una contradicción: a pesar de que el siglo XX fue una época de logros fundamentales para las mujeres, éstas siguen estando

insatisfechas : “Además de liberarse de la discriminación en el campo del trabajo, de la educación, de la cultura, de la técnica...se le plantea el reto de liberarse de su propia naturaleza y de la estructura de la familia en la que siempre ha estado insertada. Pero ¿puede liberarse de su naturaleza³⁸ sin sufrir las consecuencias fatales que esto conlleva? ¿Es la familia una jaula para la mujer o es, más bien, uno de los marcos de realización más plenos de vida privada? Al destruir uno de los ladrillos, muchas veces se rompe también con el edificio que, durante siglos, se había conseguido edificar (...) Estamos delante de una mujer insertada en todas las esferas de la vida de nuestra sociedad, pero aún no se siente satisfecha y realmente libre. *Una mujer que aún no sabe quién es y hacia dónde debe dirigirse en el nuevo milenio. ¿Hacia dónde se proyecta la mujer en el nuevo milenio? Es necesario definir quién es la mujer y cuál es su esencia, de la que no puede liberarse sin sufrir ella misma las consecuencias.* En este curso se busca dar respuesta a estos interrogantes de la mujer (...) ¿Cuáles son las ideas que causan mayor confusión y por qué?: la maternidad como opuesta a la verdadera y plena realización de la mujer, eliminar las ataduras de las responsabilidades con otros para ser realmente libres y felices, la realización la encontrará la mujer en la imitación absoluta del varón y liberándose de jerarquías autoritarias, la felicidad la podemos encontrar en el uso de la sexualidad libre de todo riesgo y de toda norma”. (Red Informática de la Iglesia en América Latina, 2004 –las cursivas son mías-).

Nuevamente es posible distinguir aquí aquí la necesidad de corregir las incertezas hacia un modelo en el que existe un “centro” que mide lo correcto y lo incorrecto. “Definir” quién es la mujer es la labor fundamental, labor que además se realiza en forma altruista, frente a una mujer confundida e insatisfecha que “no sabe quién es”. Esta confusión epocal tendría que ver con los planteamientos modernos que la confrontan a liberarse de la familia,

³⁸ Sobre el concepto “naturaleza”, me parece interesante, sólo en términos ilustrativos citar el ejemplo del documento: “Cada cosa se realiza en la medida en que cumple el fin de su naturaleza (...) él (el hombre) también tiene su naturaleza. Por tanto, nos interesa mucho reflexionar en la naturaleza del ser humano. Si descubrimos qué nos dice y actuamos conforme a ella, estaremos acertando con el camino de la realización y de la plenitud humana. *Es como cuando un médico lee la composición de un medicamento: enseguida sabe decir para qué sirve y cómo utilizarlo. Hoy vamos a ‘leer la composición’ del hombre y de la mujer, y sacaremos las consecuencias necesarias. ¿Son iguales?, ¿son idénticos?, ¿sus diferencias son accidentales o sustanciales, cuantitativas o cualitativas?* “ (Red Informática de la Iglesia en América Latina, 2004 -las cursivas son mías-)

que es su tendencia natural y, se admite también, uno de los “ladrillos” fundamentales de los que depende la tradición (patriarcal). En ese contexto, se presenta un listado de las “confusiones” que el curso pretende aclarar, y que en resumidas cuentas, visibilizan los principales malestares del pensamiento conservador en torno a la puesta en duda de sus principales pilares de poder público-privado: la complementariedad heterosexual (confusión a corregir: la “imitación” del varón), un formato unívoco de maternidad en el “molde” de la autopostergación (confusión a corregir: cualquier otra posibilidad que no sitúe a la maternidad como la “plena realización” de la mujer, o cualquier otra maternidad que no se adapte a la equivalencia ‘madre=feliz’), el control sobre los cuerpos (confusión a corregir: la sexualidad libre).

A partir de la conciencia del necesario protagonismo en la lucha moral-cultural, el curso sigue especificando las coordenadas de la batalla y del enemigo. En esta línea, el curso identifica en los discursos y en el lenguaje, las claves de la expansión de las ideas que actualmente estarían confundiendo a las mujeres. Cito: “¿Cómo se han extendido estas ideas?:

- *Oposición de términos*: maternidad versus realización; libertad versus hijos; trabajo versus familia; opresión versus anticoncepción.

-*Manipulación del lenguaje*: “la familia” esclaviza a la mujer; la “sexualidad” es igual al derecho de ejercerla libre de toda restricción; “feto” es un producto del cual se puede disponer; “paternidad responsable” igual a anticoncepción. *Van transformando palabras, para todos conocidas, en conceptos que comprenden realidades fuera de lo que el público general maneja*. Un ejemplo claro: GÉNERO.

-*Radicalización de opositores*: quienes se oponen a estas ideas son considerados extremistas, opresores de la mujer, intolerantes, etc. Lo “único razonable” es la aceptación total de todo lo que ellos dicen y afirman como cierto. Así, han iniciado campañas de desprestigio de organizaciones, personas e instituciones que se oponen a ellos sin permitirles siquiera demostrar sus argumentos.

-*Divinización de conceptos que a ellos les sirven*: “cada quien tiene su verdad”, “los jóvenes y la sexualidad”, “libertad sin límites”, etc. Las palabras claves son libertad y

tolerancia. Y han modificado estos conceptos. Libertad es capacidad de elegir, optando por el bien (*una persona que opta por el mal, o está equivocada y cree optar por un bien, o está loca*). Han reducido el término libertad a “capacidad de elegir”. Tolerancia es la aceptación y el respeto por las diferencias, mientras no signifique daño a otros o al bien común. *Para ellos*, es aceptación y respeto de todo, pero *ellos* no se consideran “intolerantes” cuando atacan e insultan a un político o a una madre de familia que piden eliminar la pornografía de la TV en los horarios en que la ven los niños.

-Atacar y debilitar por otras vías a instituciones y grupos que se les opongan.

- Este desprestigio se ha extendido gravemente a *una institución milenaria: La familia y la autoridad paterna*. Con la idea de que son retrógrados, que no comprenden a las nuevas generaciones, que no tienen “derecho” a inmiscuirse en la vida de los hijos, los padres hoy no pueden estar junto a sus hijos, velar por lo que aprenden y reciben, ser ellos quienes los formen en los valores, en el uso de su sexualidad, en la afectividad, etc. La autoridad paterna está claramente desprestigiada y *el resultado son generaciones perdidas*, sin una guía ni un camino delimitado y seguro que seguir hasta completar su proceso de maduración.

- “*Dialogar*” para obtener concesiones.

-*Presentación de modelos*: todos los modelos que se les presentan hoy a los jóvenes y a la sociedad, en general, difunden y defienden estos conceptos e ideas, y hacen que parezcan absolutamente normales.

¿Por qué medios nos han hecho creer que esto es *la verdadera mujer?*: Algunos organismos internacionales, leyes nacionales e internacionales, medios de comunicación, modelos presentados, publicidad, material educativo.” (Red Informática de la Iglesia en América Latina 2004 -las cursivas son mías-)

Las conclusiones del documento de trabajo, también aportan en la línea de la explicitación de la batalla moral-cultural: “La Historia demuestra que los acontecimientos que la jalonan se debieron a unas ideas previas: las ideas de la ilustración de igualdad,

libertad y fraternidad ocasionaron *la Revolución Francesa*; *las ideas de Marx* ocasionaron la revolución soviética y la dominación comunista en más de 60 países durante casi 70 años. *Las ideas pueden resultar peligrosas porque pueden convertirse en realidad.*(...)

Vemos, pues, la conexión entre las ideas y los hechos, entre los pensamientos y sus consecuencias. Está también claro que a mayor promoción de las ideas, mayor será el alcance de los efectos y la rapidez con la cual aparecen. *Idea-acción-efecto*. Desgraciadamente, ha funcionado así en el caso de *las ideas que confunden a la mujer*. Ahora bien, *¿no se podría llegar al efecto contrario siguiendo los mismos pasos?* ¿No sería posible introducir otra fase de la sociedad a través de una *difusión de las ideas positivas del verdadero feminismo?* (...) Una forma de *traducir las ideas en realidades sociales y culturales es simplemente transmitir las a otras personas de modo convincente*. Aquí les presento unas sugerencias: *reacción en cadena, unir fuerzas, convencer a quienes puedan influir*. Otro modo de hacer que *el feminismo positivo* llegue a ser *parte de la opinión pública* puede ser a través de personas que por su carrera tengan amplios radios de influencia: podemos mencionar a los que influyen en los *medios de comunicación social* (periodistas, reporteros, comentaristas, cinematógrafos, escritores de guiones de televisión o de películas, personas que trabajan en el área de la publicidad, entre otras profesiones), *líderes de opinión y modelos públicos*: políticos, abogados, periodistas, cantantes, artistas, deportistas, comunicadores *cotidianos*. Al hablar de las personas que pueden transmitir efectivamente las ideas positivas que queremos promover, no podemos dejar de mencionar a quienes se entregan a la tarea de *guiar y educar* a niños, jóvenes.(...)

La mujer se sitúa en el centro de todas las polémicas, en el eje mismo de la revolución cultural que quiere transformar a Occidente. La mujer no es el fin de esta revolución, es su excusa; no es la causa, es la herramienta. *La mujer es el corazón de una guerra ideológica sin parangón en nuestra historia*. Recordemos someramente algunas características de esta revolución: *-Es una revolución universal*: toca todas las zonas geográficas y todos los valores que han conformado nuestra cultura. *Nada ni nadie se salva*. Lo que está en juego no es una evolución de la familia, *es la desaparición total de este concepto y la creación de uno totalmente nuevo*. No se debate la forma en que hombres y mujeres deben relacionarse: el punto está en si debe seguir considerándose que *son realmente distintos el uno del otro*.

-Es una revolución radical: no se plantea un cambio de lo que existe, sino una abolición absoluta de las estructuras fundamentales de la cultura tradicional.

Ante esta realidad, concluimos que promover un nuevo feminismo nos atañe a todos. Hoy no cabe una postura neutral ante el tema de la mujer: esto significaría una postura neutral ante el mundo y ante su evolución. ¿Qué hacer? ¿Cómo empezar? Quisiera simplemente repasar algunas actitudes fundamentales:

-Lucha contra las “tentaciones cuantitativas”. Muchas veces, leer las noticias o escuchar conferencias como la de la herencia del siglo XX, nos deja en un estado de shock que raya la desesperación. Sin embargo, no debemos dejarnos avasallar por las apariencias. *La batalla no está perdida.* Al contrario: es el momento de una nueva primavera. A la mujer Dios le da el don de ser ESPERANZA de VIDA, de la Cultura de la vida a la que hace referencia tantas veces el Sto. Padre. *La dinámica de la historia es siempre igual: crisis, más crisis, recuperación, esplendor, vuelta a la crisis...Hoy estamos tocando fondo.* No cedamos ante la desesperanza. El bien es mucho, pero silencioso. Es preciso encontrarlo y hacer que se vea.

-Confianza en la verdad. En esta lucha parece que el enemigo tiene todo el dinero, todos los medios, todos los periódicos, todos los puestos...; pero nosotros tenemos algo que nos pone en una situación de ventaja: la verdad. Lo que defendemos no es un interés ni una idea, ni buscamos un beneficio económico: simplemente proponemos una antropología correcta y sacamos sus consecuencias. Recordemos lo que decíamos antes de que “la naturaleza no perdona nunca”. *Tarde o temprano, ir contra ella pasa factura.* Y, entonces, la verdad del hombre brilla y atrae con renovada fuerza. *Es cuestión de tiempo.*

-Valorar lo pequeño. A veces creemos que si no nos nombran secretario general de las Naciones Unidas o editor en jefe de toda la prensa mundial, no podremos hacer nada productivo por la mujer. Pero no es cierto. *Lo que estamos librando es una batalla cultural, y la cultura no está en la sede de la ONU.* *La cultura es cosa de la calle, de todos los días. Se gesta y transforma en los periódicos locales, en las peluquerías, en las asociaciones de padres. Nuestra estrategia será la de siempre: la unión hace la fuerza.* Toda acción, por

pequeña que sea, tiene su fruto. Todo es cuestión de ponerles el micrófono adecuado para que se oigan lo suficiente.

Lo que nos proponemos no es fácil ni se logrará en un periodo corto de tiempo. Que en la lucha, nos anime mirar lo trascendente de esta batalla y la conciencia de que nada hay imposible para una mujer que realmente se compromete.” (Red Informática de la Iglesia en América Latina 2004 –las cursivas son mías-).

Estas dos largas citas nos permiten expresar el interés de este trabajo por la ofensiva cultural del nuevo feminismo.

En primer lugar, apreciamos aquí una clara contraposición entre “nosotros” y “ellos” como la necesaria distinción dicotómica a partir de la cual escenificar el espacio entre “amigos” y “enemigos”. No hay aquí lugar para adversarios legítimos. El “diálogo” en este contexto estaría descartado ya que no sería sino un subterfugio, una estrategia para conseguir “concesiones”. Por otro lado, las estrategias y “manipulaciones” del lenguaje son consignadas como un reiterado terreno de lucha en el cual es necesario imponer “la verdad” por sobre la “confusión” y el sentido común por sobre la “transformación de palabras por todos conocidas” en otras inciertas, polivalentes. Es un “orden”, la “espontaneidad del lenguaje, el que ha sido transgredido y debe ser vuelto a su cauce “natural”. Las palabras sólo significan lo que significan: libertad ES una cosa y no otra. Mujer ES una cosa y no otra. Las consecuencias de que este orden intente ser cambiado corresponde al justo “castigo” por no respetar el orden “milenario”: son “generaciones perdidas”, “confundidas”, la crisis, el caos. Finalmente, el razonamiento lógico es que si este siglo ha sido tan favorable para “los enemigos”, habría que utilizar las mismas estrategias que “ellos”, “seguir sus pasos”: se vuelve necesario por tanto, la presentación de modelos y discursos “correctos”.

Por otro lado, en este diagnóstico del siglo XX, resulta predecible el rechazo a las ideas marxistas, pero también es importante consignar el rechazo del pensamiento conservador (pensemos en los primeros escritos de Jaime Guzmán) a la Revolución

Francesa como un hito en su propia constitución.³⁹ Lo fundamental, sin embargo, es la priorización metodológica al interior de lo que el mismo documento llama con una tonalidad algo alarmista, “la batalla cultural”. Los espacios fundamentales desde los cuales influir serán entonces: los medios de comunicación de masas, las elites y los “líderes de opinión”, la educación (sobre todo de generaciones jóvenes) y la “cotidianidad”. Si pensamos en Chile y en sus elites conservadoras, esas prioridades calzan bastante bien. Lo extraño en el caso específico de Chile, es pensar que “el enemigo” “tiene todo el dinero, todos los medios, todos los periódicos, todos los puestos...”. Claramente esto es al revés en nuestro país.

A partir de lo anterior, sin embargo, es posible hipotetizar que a nivel global, los intereses del fundamentalismo conservador efectivamente se ven mucho más directamente confrontados a los de las elites transnacionales capitalistas y a los de las organizaciones supranacionales como la ONU. En este sentido, pareciera ser que es en países como Chile, en los que el orden posmoderno del poder coexiste con otros ordenamientos de corte moderno-ilustrado, que son más posibles y coherentes las relaciones entre elite y conservadurismo. A nivel global en cambio, las transnacionales y las organizaciones internacionales que organizan el Imperio posmoderno, son efectivamente las que instalan soberanamente un nuevo orden de cosas en el que el pensamiento dicotómico que caracteriza al conservadurismo tradicional es superado por una nueva cartografía en la que todos/as están integrados/as de alguna manera. Volveremos sobre este punto más adelante.

Por otro lado, es interesante detenerse en la connotación algo paradójica de esta alusión al dinero de los “enemigos”. Me refiero al imaginario nuevamente dicotómico entre el bien y el mal: por un lado, el bien y la verdad de los justos y por el otro, la maldad y la suciedad del dinero de los poderosos. El héroe justo es sobrio, asceta y comprometido. El enemigo es una elite, una minoría poderosa. Es desde ese dispositivo de la subjetividad que se llama a esta lucha “que nos tañe a todos”, y en la que se hace necesario “sumar

³⁹ Al respecto, Carlos Ruiz, afirma: “Intérpretes notables del pensamiento conservador como por ejemplo Karl Mannheim o Robert Nisbet parecen estar de acuerdo en sus estudios sobre el tema, al menos sobre dos puntos: el primero es que a pesar de las apariencias, el pensamiento conservador es un fenómeno moderno, cuyo punto de origen hay que buscar en una reacción frente al absolutismo y, sobre todo, frente a la Revolución Francesa” (1992:20).

fuerzas”. En este sentido, el triunfo de “la antropología correcta”, pasa por masificar al máximo posible los discursos, los modelos, los conceptos: la verdad. Es en “la mayoría” donde ha estado perdiendo “la verdad”, y es a “la mayoría” a la que hay que volver.

Es importante también señalar que el diagnóstico de los hitos es el mismo: la necesidad de la generación de un “nuevo feminismo” se justifica frente a los resultados de la IV Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre la Mujer: “La IV Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre la Mujer, realizada en septiembre de 1995 en Pekín, fue el escenario elegido por los promotores de la nueva perspectiva para lanzar una fuerte campaña de persuasión y difusión. Es por ello que desde dicha cumbre la ‘perspectiva de género’ ha venido filtrándose en diferentes ámbitos no sólo de los países industrializados, sino además de los países en vías de desarrollo. (...) El Papa Juan Pablo II, por su parte, tiempo antes de la Conferencia de Pekín, ya había insistido en señalar la estrecha relación entre la mujer y la familia. Durante el encuentro que sostuvo con Gertrude Mongella, Secretaria General de la Conferencia de la Mujer, previo a la cumbre mundial, dijo: ‘No hay respuesta a los temas sobre la mujer, que pueda pasar por alto la función de la mujer en la familia...Para respetar este orden natural, es necesario hacer frente a la concepción errada de que la función de la maternidad es opresiva para la mujer’. Lamentablemente, la propuesta del Consejo Europeo para la Plataforma de Acción de Pekín fue completamente ajena a las orientaciones del Santo Padre.” (Red Informática de la Iglesia en América Latina , 2004).

Coincide también con este diagnóstico, María Elósegui, profesora de filosofía de la Universidad de Zaragoza y colaboradora de la revista electrónica “Mujer Nueva”.⁴⁰ Esta revista se presenta de la siguiente manera: “¿Quiénes somos?: Hoy en día la mujer necesita alcanzar el liderazgo que le corresponde en la sociedad de acuerdo a su verdadera identidad y misión. ‘Mujer Nueva’ es un grupo internacional de hombres y mujeres que busca crear y promover una corriente positiva de pensamiento y acción en favor de la mujer en el mundo

⁴⁰ Nuevamente en esta revista hispanoamericana, apreciamos la insistente coincidencia de nombres e historias, propias de la doble estrategia discursiva de este “nuevo feminismo”. No olvidemos que el Movimiento Pro-Emancipación de la Mujer Chilena (MEMCH), organización reconocida a nivel internacional por sus apuestas políticas vanguardistas, tenía un periódico oficial que circuló entre 1935 y 1941 en Chile, cuyo nombre era “La Mujer Nueva”. Así también, la tradición marxista y feminista obliga a citar el libro de Alejandra Kollontai, llamado “La Mujer Nueva y la Moral Sexual”.

actual. ¿Qué buscamos?: Buscamos que la mujer alcance el liderazgo transformador de la sociedad que le es propio: Afirmando sus valores específicos en el mundo profesional y del trabajo; promoviendo y defendiendo su ser de madre, esposa y educadora, creando espacios donde pueda aportar sus talentos en los diversos ámbitos de la vida de la sociedad.”⁴¹

En el documento de la revista web titulado “Nuevos Derechos Humanos de las Mujeres”, María Elósegui (2004) afirma sobre las Conferencias de la ONU:”... el nuevo concepto de familia acuñado por Naciones Unidas corre parejo a la creación de un nuevo vocabulario, con su consiguiente interpretación, a saber el concepto de *derechos reproductivos*.(...) Los primeros textos en los que aparece el término derechos son los documentos de las Conferencias Internacionales de la ONU. Como ya hemos señalado, si bien dichos textos no son normas legales, sin embargo crean cierta opinión que termina configurando un cambio de mentalidades, y a la larga un cambio legal, aunque todavía estos conceptos no estén recogidos en ningún texto legal de los Estados parte de la ONU. *Los cambios normativos suelen estar precedidos de cambios ideológicos. En este caso, en lo que a los llamados derechos reproductivos se refiere, la creación de este nuevo lenguaje arranca de un planteamiento sobre los roles del varón y la mujer, que afecta tanto a la reproducción sexual como a la división de tareas productivas en la sociedad.* El concepto de *derechos reproductivos* no es neutral. Nace en estos foros internacionales de la mano de la tradición liberal, en sus más genuinas raíces anglosajonas.(...) En esta última década, los movimientos feministas presentes en las Conferencias de Naciones Unidas han puesto en tela de juicio la cuestión sobre la existencia o no de unos derechos universales comunes a hombres y mujeres. Algunos grupos propugnan una nueva interpretación según la cual deberíamos entender que las mujeres tienen unos derechos diferentes, sus propios derechos, que les confieren más autonomía a la hora de decisiones concernientes a la procreación, en las que no necesitaría contar con la opinión de su compañero o cónyuge. En definitiva, según las corrientes feministas que hemos reseñado, esta reivindicación supondría aplicar cierto feminismo de la diferencia a los derechos humanos, concibiendo que deberían ser diferentes, y no iguales, en razón del sexo. (...) *Todo ello conduce a que se cree un caos tremendo con contradicciones jurídicas y mezclas de reivindicaciones, algunas justas y*

⁴¹ Disponible en la web: www.mujernueva.org

*otras que con la presunta intención de liberar a la mujer caen en modelos contrarios a la moral y a una correcta antropología. (...) En esta disociación entre derecho y biología se inserta la defensa de la homosexualidad, lesbianismo, bisexualidad, transexualidad, como un modo más de relaciones sexuales, así como la lucha por la equiparación de las parejas de homosexuales y transexuales al matrimonio; la disociación entre la filiación biológica y la *factio iuris* que se produce en los procesos de adopción, queriéndolo hacer extensivo a personas que podrían ejercer su maternidad o paternidad biológica pero que no quieren porque han decidido construir su identidad sexual de otro modo. (...) A mi juicio la solución a esa aparente contradicción está en negar una de las premisas que muchos autores y algunas feministas toman como presupuesto con bastante desconocimiento de lo que propone la Iglesia Católica, o sin estudiar sus fuentes. *La cuestión clave es que la doctrina católica no defiende un sistema patriarcal, sino la igualdad de sexos, ni defiende los valores tradicionales más opresivos para las mujeres. Su moral, con independencia de que a muchos les resulte rígida o conservadora, es la misma para hombres y mujeres.*" (Elósegui, 2004 –las cursivas son mías-).*

Nuevamente es el lenguaje el punto de impotencia e inflexión en torno al feminismo. En este caso, el eje del problema para Elósegui (2004), se focaliza en rechazar los valores universales, y con ello, en negar “la moral” y la antropología “correcta” por las que abogarían la tradicional alianza entre derecho y biología. De esta manera, y en la medida en que progresa la legitimación mundial de un “cambio de vocabulario” que abre otras posibilidades éticas, y que en el caso de las mujeres, levanta una propuesta basada en la noción de diferencia sexual que pasaría por sobre la homogeneidad de la universalidad, crece esta impotencia y se señala a un responsable: la ONU.

A partir de la insistencia en los valores universales, la moral y la antropología correctas, es posible afirmar que el nuevo feminismo maneja en realidad una noción de diferencia limitada por esta homogeneidad. De esta manera, la diferencia, focalizada en el imaginario de la maternidad tradicional que es a la vez el que inspira el concepto de “genio femenino”, es una diferencia que no tiene vida por sí misma, sino que sólo al interior del imaginario masculino desde el cual es calibrada y normalizada la “verdadera femineidad”. Es por ello que la diferencia no puede ser aquí una utopía, ya que se haya desvinculada de la aventura de la autoconstrucción, y en este sentido, es sólo la constatación de la dicotomía

biológica que intenta ser presentada como novedosa a partir de la ideología de la superioridad moral y el orgullo por ese destino.

En Chile, el “Nuevo Feminismo” también ha logrado repercusión en Instituciones ligadas al pensamiento conservador y católico.

Así, por ejemplo, en 1996, Javier Echevarría, monseñor chileno del Opus Dei afirmaba: “El núcleo del *verdadero feminismo* es, como resulta obvio, la progresiva toma de conciencia de la dignidad de la mujer. Muy distinto es, en cambio, *el núcleo de otros feminismos –de ordinario, agresivos–*, que lo que pretenden es afirmar que el sexo es antropológicamente y socialmente irrelevante, limitándose su relevancia a lo puramente fisiológico. La toma de conciencia de la dignidad de la mujer ha de difundirse entre las propias mujeres, erradicando toda forma de complejo de inferioridad. Y teniendo la valentía de llamar a las cosas por su nombre: rebelándose también, por ejemplo, ante los estragos que causa el vergonzoso negocio de la pornografía; ante la triste y equivocada afirmación del derecho a provocar el aborto; ante la desgracia social –no es otra cosa, además de la ofensa a Dios- del divorcio. (...) Nuestro Señor, que es infinitamente Justo e infinitamente Sabio, *creó al hombre y a la mujer con misiones distintas*, teniendo la misma posibilidad de santificarse. *Tratar de alterar ese orden es poco consecuente*, y estamos viendo a qué resultados conduce: falta de comprensión y de convivencia, ausencia de entendimiento de la humanidad” (Echevarría, 1996 –las cursivas son mías).

Por su parte y desde la “sociedad civil” conservadora, es la Fundación Chile Unido una de las que primero levanta su firme compromiso con el Nuevo Feminismo. Coherente con la característica nacionalista de nuestra elite, la revista Web de esta fundación, llamada “Corriente de Opinión” se define a sí misma como “una publicación de la Fundación Chile Unido, una organización sin fines de lucro, que tiene por objeto promover aquellos valores propios de nuestra cultura, que forman parte de la identidad nacional e integran y proyectan a Chile por sendas de paz, fraternidad y progreso”⁴².

⁴² Disponible en la web: www.chileunido.cl

Paula Villagrán, directora de estudios de la Fundación Chile Unido, afirma al respecto: “...se ha pretendido *desconocer las diferencias* que existen entre hombres y mujeres. Argumentando que aquéllas, serían una construcción cultural y no natural, que impone roles de hombre y mujer definidos previamente por la sociedad. *Esta visión, conocida como Teoría de Género, ha obligado a la mujer a luchar para ser igual al hombre, cuando su lucha debería dirigirse a obtener el reconocimiento de lo que le es propio: su femineidad. Esto es lo que busca el nuevo feminismo.* La mujer, con su naturaleza, aporta al hogar, a la familia y a la sociedad elementos diferentes de los que brindan los hombres, y en ello radica precisamente la gracia de ser mujer.”(Villagrán, 2002 –las cursivas son mías-).

El el número 26 de “Corriente de Opinión”, en mayo del 2000, se titulaba justamente “El Nuevo Feminismo”. Junto con los elementos del contenido que reiteran en forma casi exacta los argumentos ya mencionados en torno a la “verdadera” femineidad y la complementariedad entre hombres y mujeres, cabe destacar otros elementos, más bien de estilo. Por un lado, la orientación del “justo medio” que primero halaga los logros del feminismo en el siglo XX y luego establece el justo contrapeso a partir de sus consecuencias negativas: “El feminismo, como ideología, sin duda ha tenido efectos importantes en numerosos cambios que vivió la mujer y la sociedad durante el siglo XX. Sin embargo, tuvo algunos efectos que, tanto para las mujeres como para la sociedad en su conjunto, han sido negativos. Frente al ‘feminismo radical’, y más recientemente frente al ‘feminismo de género’, ha surgido un ‘nuevo feminismo’, que busca realzar a la mujer en su integridad, rescatando su femineidad y su rol de mujer, madre y trabajadora, además de buscar su complemento con el varón”(Fundación Chile Unido, 2000).

Se especifica así, en un tono no-conflictivo, que la labor del nuevo feminismo es de “corrección” y que no pretende negar los avances de la mujer, sobre todo en el ámbito laboral. La apuesta altruista: aprovechar “lo bueno” y corregir “lo malo” para lograr el justo equilibrio. Es la complementariedad tanto con el varón como entre los roles de madre y trabajadora, lo que pretende hacer el nuevo feminismo, como un servicio a “todas” las mujeres.

Afirma el documento: “*La igualdad de derechos para el hombre y la mujer es perfectamente compatible con el desarrollo de cada uno según su identidad masculina o*

femenina en el campo personal, familiar, profesional y social. La mujer, para adquirir más derechos, no tiene que renunciar a su feminidad. (...) la falta de realización de la mujer se ha atribuido únicamente a la opresión por parte del varón. Esta visión es propia de un feminismo extremo que busca enfrentar a la mujer con el varón para que abandone la familia y conquiste el terreno laboral, convirtiéndose así en un objeto de producción.(...) La mujer de hoy necesita trabajar, quiere trabajar y, además, el mundo actual necesita su aporte femenino al mundo laboral. Pero se constata cómo el trabajo de la mujer muchas veces se convierte en obstáculo para que ella se realice en su vida familiar. Es necesario armonizar estas dos dimensiones de su vida. La mujer se va a realizar sólo si es ella misma: si logra integrar su ser de esposa, madre, y educadora con la conquista de la posición que le compete en la sociedad, superando cualquier situación que obstaculice su misión dentro de la familia. Esto no quita que siga luchando por superar todo aquello que frene, con discriminaciones injustificadas, su proyección profesional y social. (...) La vivencia plena de su esponsalidad y maternidad otorga a la mujer una gran seguridad personal, un sentido de integración y unidad interna de su ser y una madurez que la coloca en una posición privilegiada para aportar a la sociedad, mediante su trabajo y servicio, la riqueza de su humanidad y su feminidad (...) En el desempeño de sus tareas, ella es fermento y transmisora, desde dentro, de los valores auténticamente humanos y cristianos. En el ambiente laboral, su intuición, su capacidad para conocer a las personas y escucharlas son cualidades que le permiten coordinar esfuerzos y delegar tareas con éxito, así como potenciar a los que le rodean.” (Fundación Chile Unido, 2000)

Pero el Nuevo Feminismo en Chile ha avanzado aún más. La Escuela de Ciencias de la Familia de la Universidad Finis Terrae junto a la Fundación Chile Unido, ofrecen durante este año el diplomado “Identidad Femenina y Cultura”: “Encontrar el equilibrio para la mujer de hoy no es fácil. La Universidad Finis Terrae y Fundación Chile Unido, conscientes de este desafío, han diseñado un programa de Postítulo inédito en Chile: “Identidad Femenina y Cultura”, de contenidos prácticos y actuales, que satisface la aspiración de muchas mujeres por mejorar sus niveles de desarrollo personal y de obtener herramientas para su desempeño profesional.”⁴³ Algunos de los contenidos específicos

⁴³ Disponible en la web: www.finisterrae.cl

ofrecidos por el programa de estudios de este postítulo son: “El Genio Femenino a través de la Historia”, “Conciliación Familia y Trabajo”, “Familia y Transmisión de valores”, “Ser Mujer: otra Forma de Liderazgo”, “Imagen y Estilo Femenino”, “Todas las Caras de una Mujer: Mujer Ejecutiva- Mujer y Gestión Cultural -Mujer y Acción Social- Mujer y Mundo Académico”, “Mujer y Gestión Familiar”, “Regímenes Económicos Matrimoniales”.

En esta misma línea de trabajo se ubica el Instituto de Ciencias de la Familia de la Universidad de los Andes: “El Instituto de Ciencias de la Familia, con 8 años de trayectoria, tiene cerca de 200 titulados que trabajan en colegios, universidades, municipalidades, centros de desarrollo social, o que promueven la familia desde sus propias profesiones (...) Junto a ello desarrolla una labor de extensión con numerosos cursos y conferencias, de los que se han editado libros como ‘Nueva Femeidad y Humanización de la Cultura’ y ‘Persona femenina, Sexualidad y Vida’”.⁴⁴ Una de las carreras de pregrado que ofrece el Instituto de Ciencias de la Familia, es “Administración en Servicios” que “desde 1993, forma profesionales altamente especializados en gestión de servicios, uno de los campos laborales con mayores expectativas de crecimiento y proyección en el país. *Es una carrera dirigida sólo a mujeres*, dado que pretende potenciar la gestión de servicio dentro de la empresa, *humanizándola y haciéndola más amigable y cercana* a su personal y clientes.” (op.cit. –las cursivas son mías-). Algunas de las asignaturas ofrecidas por esta malla curricular son: “Filosofía del Servicio”, “Taller de Química de Textiles y Lavandería”, “Diseño y Decoración”, “Dietética”, “Operación del Servicio: Cocina y Comedor”, “Liderazgo y Trabajo en Equipo”, “Manejo de Conflictos y Negociación”, junto con cinco ramos de inglés y cinco ramos de teología.

Aunque los comentarios parecieran sobrar, es importante consignar nuevamente el doble giro discursivo del nuevo feminismo a través del cual se dota de una legitimidad “moderna” al modelo tradicional de mujer. De esta manera, la familia, la maternidad y el mundo doméstico en general pasan a ser materias de estudio, gestión y perfeccionamiento. La autoridad legitimada de la universidad y las empresas, es en este sentido la vía de legitimación institucional del modelo de mujer tradicional en el espacio público. A ello, se suma el lugar privilegiado de las que serían habilidades de las mujeres por excelencia (“manejo de conflictos”, “mediación”, “humanización”, “dietética”, “imagen y estilo

⁴⁴ Disponible en la web: www.uandes.cl

femenino”), y que este nuevo feminismo se abogaría en levantar y posicionar. Así, la belleza estética (normativa) y el liderazgo “femenino” son también ejes centrales en este discurso.

Finalmente, y de una manera menos obvia, el enfoque esencialista del nuevo feminismo, que finalmente ahoga las posibilidades conflictivas de la diversidad de mujeres existentes en Chile, es también el discurso que encarna la organización fundada en mayo del 2002, “Comunidad Mujer”: “La vida ha cambiado mucho para hombres y mujeres. Ninguno hoy en día se siente muy cómodo con las situaciones que enfrentan en el campo laboral y la vida familiar. Para la mujer se hace más difícil la vida laboral por los estereotipos con los que se la define. Por su parte, para el hombre la vida familiar es motivo de insatisfacciones cuando enfrenta dificultades en su relación con la mujer y los hijos. *Hombres y mujeres son complementarios* en su visiones de mundo y en las acciones que emprenden a partir de sus respectivas miradas. Hasta ahora, la mujer no ha tenido suficiente espacio para incorporar esas dimensiones que *le son propias*. **Comunidad Mujer** nace de esta inquietud. *Un grupo de mujeres profesionales* repetidamente en sus encuentros caen en el mismo tema ¿qué hacer? ¿cómo aportar? De estas preguntas surge la idea de conformar una organización privada sin fines de lucro para aportar la mirada de la mujer al debate público para humanizar la sociedad, armonizar la relación entre familia y trabajo y valorar la dimensión femenina. Para llevar a la práctica esta inquietud se estimó necesario conformar una organización transversal, liderada por mujeres destacadas en sus respectivos campos de desempeño, que trabajaran en forma de red, en colaboración con hombres. Sus beneficios deberían orientarse a la mujer junto a toda la sociedad. Todas estas características constituyen a Comunidad Mujer en una entidad pionera.”⁴⁵ Algunas de las mujeres que integran Comunidad Mujer son: la historiadora Sol Serrano, la periodista y presidenta del Consejo Nacional de Televisión Patricia Pulitzer, la directora de la Fundación Chile Unido Paulina Villagrán, la diputada PPD y jefa de la campaña presidencial de Michele Bachelet, Carolina Tohá, la ejecutiva y asesora clave en la campaña presidencial de Joaquín Lavín, Cristina Bitar, la diputada de Renovación Nacional Pía Guzmán, la conductora de canal 13 Mercedes Ducci, la ex Ministra de educación Mariana Aylwin, etc. Así también, algunos de los debates en prensa de Comunidad Mujer

⁴⁵ Disponible en la web: www.comunidadmujer.cl

se han titulado : “Compatibilizar Trabajo y Familia”, “Flexibilidad Laboral: El Trabajo Par Time es una gran oportunidad para las mujeres”, “La mujer la lleva”, “Mujeres Top”, “Chilenas exitosas”, etc. Finalmente, es importante citar también la fiesta de fin del año 2004 de esta organización , en la que se entregó el “Premio Comunidad Mujer” a aquellas que han entregado “una mirada femenina al debate público, la humanización de la sociedad y la conciliación entre trabajo y familia”(op.cit). Estas mujeres fueron: Soledad Alvear, Michelle Bachelet, Rosanna Costa, Lucía Santa Cruz, María Luisa Sepúlveda, Clara Szczeranski, Jacqueline Van Rysselberghe y Paulina Villagrán.

Efectivamente así, nos encontramos con mujeres destacadas, “estupendas”, profesionales, independientes y cómodas en el modelo de desarrollo actual, de clase media alta y clase alta, líderes de opinión pública, “progresistas” y conservadoras, aunadas todas por el proyecto de ofrecer en el espacio público “la mirada femenina”, la inquietud por “armonizar” la vida laboral y profesional, la apuesta por “humanizar” la sociedad chilena. Tal como podemos apreciar, es sólo a partir del silenciamiento del conflicto y de la pluralidad entendida políticamente, que “lo femenino” puede ser así de homogéneo, así de armónico, así de consensuado. Comunidad Mujer representa muy bien en este sentido, la democracia apolítica y elitista de nuestro Chile Actual.

El despliegue de la mujer en el ámbito educacional y laboral goza de legitimidad en Chile. Tanto a partir de las políticas de gobierno que se implementan a través del SERNAM, como a partir de las elites económicas y culturales en Chile. La elite conservadora legitima estos “avances” de la mujer en tanto sean compatibles con las tareas de madre y esposa. Lo fundamental es atender a la negación del conflicto que existe tras esta noción “moderna” de posicionamiento de las mujeres en el espacio público, reducido además, al mero ejercicio laboral. El planteamiento es la complementariedad, la compatibilidad, el “justo equilibrio”, la armonía. En este sentido, el “enganche” es efectivamente ofrecer una “libertad” al interior de la comodidad y familiaridad del mismo orden tradicional: no son necesarias ni contradicciones, ni procesos de cambio personal, ni creatividad para inventar nuevas formas de ser madre y/o esposa: para no sufrir discriminaciones no es necesario cuestionar todo el “edificio”. Nuestro Chile Post-Dictadura es solidario de este temor al conflicto y de la centralidad y legitimidad del

consenso, de la ideología de paz eterna que hace violencia sobre la eficacia política del conflicto.

En esa utopía de orden sin desasosiegos, la mujer trabajadora que los nuevos tiempos exigen en el espacio público, no deja nunca sin embargo, de ser madre. Además, serían justamente sus habilidades “conciliadoras”, “intuitivas”, su capacidad para “delegar” y “educar”, las que le permiten tener mayor “seguridad en sí misma” para así, hacer bien su trabajo. Son estas habilidades incardinadas en la prótesis de la maternidad, las que las mujeres deben ofrecer a la sociedad. Es en realidad, lo único que podrían ofrecer.

Desde estas imágenes de la propuesta del nuevo feminismo en Chile, me gustaría terminar este apartado citando a Olea, Grau y Pérez: “Congelada la confrontación política, en aras de la así llamada democracia de los consensos, el terreno de los valores y de las concepciones de mundo permite la expresión de las divergencias que, sin lugar a dudas, existen” (2000:110). A propósito de la polémica en Chile en torno a la Conferencia de Beijing, las autoras insisten: “¿se trata realmente de la expresión de divergencias en torno a los temas relativos a la mujer y el género, o no sucede, también, que se canalizan por esta vía disputas anteriores que tienen que ver con posicionamientos político-culturales más generales de cada uno de los sectores implicados? ¿Cuáles son los rendimientos políticos que tiene esta diversificación de opiniones al interior de una misma colectividad o sector, en términos del desarrollo de alianzas que tal vez no serían posibles desde una posición más monolítica?” (2000:110). “Lo cierto es que se aprecia una mayor ofensiva por parte de los sectores conservadores en cuanto a su productividad discursiva. Al respecto cabe levantar algunas preguntas: ¿la mayor presencia, en los medios, del discurso que proviene de la derecha o la Iglesia católica, obedece sólo a la mayor influencia y control que estos sectores tienen de los medios de comunicación o hay también otras razones que tienen que ver con los modos en que se han instalado los poderes políticos de la actualidad? En el marco de un mundo globalizado en torno a las formas del capitalismo tardío, *los discursos más progresistas se sitúan en lo público con la marca de una derrota, situación que debilita sus capacidades persuasivas.* ¿Cuáles son las razones de esto? ¿Es sólo una mayor dificultad de acceso a los medios? ¿No habrá también en esta menor presencia una cierta expresión de *una subjetividad del vencido, de una subjetividad replegada, siempre en riesgo de ilegitimidad, que se autocensura, que evade los temas del conflicto porque sabe se sabe*

destinada a perder, y por ende a lo que más aspira es a conservar lo poco que haya podido ganar en circunstancias anteriores?” (2000:112)

De esta manera, en Chile el espacio público conservador que se esfuerza por el no-conflicto y con ello, por el no-cambio, se encuentra sin embargo articulado por las contemporáneas batallas morales-culturales. Es al interior de ellas que las diferencias entre sectores políticos y entre diferentes cosmovisiones y utopías de mundo, buscan y encuentran el espacio para expresar el conflicto, las contradicciones y las alianzas. Aún así, el nuevo feminismo es un fenómeno de interesante análisis, justo allí donde el temor al conflicto propio de nuestro Chile Post-Dictadura permite que lo conservador pueda también ser posicionado como “progresista”. En ese terreno de distinciones menos tajantes y más complejas, es que propongo utilizar el ejemplo del nuevo feminismo como referente comprensivo de los núcleos de la identidad conservadora al interior de la batalla moral-cultural en Chile Actual.

CAPITULO SEGUNDO: FAMILIA.

1. FAMILIA E IGLESIA CATÓLICA.

*“Somos humanos porque somos familiares;
y en la medida en que seamos más familiares,
más humanos seremos”*

Janne Haaland Matlary.

Pensando el Chile Democrático de los 90', Olga Grau y Riet Delsing han afirmado que en contexto de “crisis” la familia aparece como un discurso de alto rendimiento en el Chile Post-Dictadura: para refundar la Patria, para “reunir simbólicamente lo que la dictadura ha separado” (1997:101).

Es posible que sea el concepto y el signo “familia” el terreno de mayor debate entre el pensamiento conservador y el pensamiento feminista. Existe en este sentido, un acercamiento de ambas apuestas conceptuales en términos de concebir la familia y las relaciones que en y desde ella se establecen, como un espacio que más allá de sólo corresponder a los intereses de cada quien, es pieza política clave y expresión fundamental al interior de la red de poderes de una sociedad, o de ésta, nuestra sociedad. Claramente, los intereses de cada pensamiento y sus interpretaciones son distintas en todo lo demás, la mayoría de las veces opuestas. Pienso que en el caso del pensamiento conservador, *una concepción política de la familia* adquiere sentido a través de un registro emocional basado en el amor a la estabilidad; y en el caso del pensamiento feminista, a través de una pasión por la libertad.

El contexto histórico de la nueva red de pensamiento feminista, es el de un tiempo de globalización y sociedades postindustriales, en el que la crisis de los Estados nacionales ha socavado elementos políticos e identitarios fundamentales a partir de las dramáticas dinámicas de los mercados globales. Sin embargo, *esta crisis también ha puesto en jaque las tradicionales relaciones y alianzas entre el Estado, la familia y la autoridad masculina*, escenario que (claramente no por sí sólo) ha sido propicio para crear y transformar nuevas categorías de pensamiento, que en el caso del feminismo contemporáneo, se traducen en una fuerte producción analítica en torno a la materialidad del cuerpo, la corporización y las nuevas relaciones de poder en juego. Pero en el caso de Chile, y quizá también porque coexisten elementos del modelo estado-nación al interior del modelo postindustrial-globalizado, parece ser que las concepciones tradicionales de familia aún no han logrado ser diversificadas a partir de las propuestas del pensamiento feminista.

Carlos Ruiz (1996) revisa algunas de las principales elaboraciones del concepto familia en el pensamiento conservador y afirma que *la familia sólo adquiere un papel central para la elaboración de una nueva idea de comunidad, en los pensadores conservadores de la modernidad.*

Para Louis de Bonald, por ejemplo, afirma Ruiz (1996), la concepción política de la familia se basa en su estrecho vínculo con el Estado. El desorden de las familias tendrá como consecuencia directa el desorden de los estados. De esta manera, todas las

instituciones estarían fundadas en la diferenciación de funciones y en la desigualdad, estructura que la familia expresa a su manera. Para el autor, en las sociedades más civilizadas y avanzadas, los integrantes de la familia (*per se* heterosexual y monogámica) asumirán diversos roles: los de *poder* corresponden al padre, los de *mediación* y ejecución de la voluntad del poder a la madre, y los de *escuchar y obedecer* a los hijos.

Ruiz (1996) sostiene así, que la nueva concepción de comunidad concebida desde esta relación orgánica y estructural entre familia, poder y Estado, se levanta por sobre la idea de contrato y libertad de los individuos, asumiendo *que mediante el matrimonio, los individuos dejan de existir como tales*. Afirma Bonald: “El lazo del matrimonio legítima y legalmente contraído es indisoluble – sostiene- porque las partes, reunidas en un cuerpo social, interiormente unido por la religión, exteriormente ligado por el Estado, han perdido su individualidad y ya no tienen voluntad particular, que separa, que oponer a la voluntad social, que reúne. Todos los motivos contra el divorcio pueden reducirse a esta razón: el divorcio supone individuos y el matrimonio hace que ya no haya tales: *et erunt duo in carne una*” (1853: 70; citado en Ruiz, 1996:95). Así, afirma Ruiz (1996), *el individuo desaparece en la estructura comunitaria, sin que existan mediaciones entre lo común y lo individual*.

Ruiz (1996) describe también la conceptualización de la familia de Frédéric Le Play, cuyos puntos neurálgicos son la propiedad y la autoridad paterna. Para este pensador, las familias modernas serían fundamentalmente inestables, en contraste con el modelo de familia troncal que él defiende. *Si la prosperidad de los pueblos, la felicidad y el orden público coinciden con estructuras familiares en las que la función de la mujer halla en el trabajo doméstico su realización, serán éstas las familias a defender, es decir, aquellas que aboguen por la no rivalidad entre hombres y mujeres por trabajo y sueldos*. Sostiene Le Play: “La sociedad exige que el padre provea a la existencia de la mujer y de los niños... que, en una palabra, los matenga en un estado permanente de bienestar y virtud. Es, por lo tanto, indispensable que...las costumbres o la ley pongan su poder a nivel de sus responsabilidades” (1874:430, citado en Ruiz, 1996:98).

La reflexión de Auguste Comte, es finalmente citada por Ruiz (1996) atendiendo a la relación entre familia, moralidad y socialidad establecida por el fundador de la ciencia social moderna. Comte sostiene: “la eficacia moral de la vida doméstica consiste en formar la única transición natural que pueda liberarnos en forma habitual de la pura personalidad, para elevarnos gradualmente a la verdadera sociabilidad” (1852:183, citado en Ruiz, 1996:100). La relación íntima entre *socialidad, altruismo, moralidad y familia* queda ilustrada en las formas de relación que se dan al interior de la institución familiar, según Comte: la relación filial, a partir de la cual aprendemos a amar a nuestros superiores; la relación fraternal a partir de la cual aprendemos a amar a nuestros iguales; la relación conyugal como relación voluntaria pero monogámica e indisoluble en la que la mujer reconoce la justa dominación del hombre; y la paternidad, que nos enseña a amar a nuestros inferiores.

De esta manera, finaliza Ruiz (1996), en las concepciones de familia de los pensadores conservadores modernos “*el precio de la distancia, que la familia, acorta, entre la moralidad y la sociedad, el precio del rechazo de la igualdad, es la valoración demasiado rápida de una estructura familiar tradicional, en definitiva contingente (...) habría que decir que la debilidad fundamental de la teoría de la familia en el pensamiento conservador es su completa incapacidad para percibir, siquiera como posible, un pensamiento diferente de la comunidad, un pensamiento que apuntara hacia una comunidad de iguales...*” (1996:103 –las cursivas son mías-).

La conclusión de Ruiz es especialmente atinente al fenómeno contemporáneo del nuevo feminismo. Excepto por el hecho de admitir la entrada de las mujeres al mundo laboral y educacional, apreciamos en las apuestas de Bonald, Le Play y Comte revisadas por Ruiz (1996), los mismos núcleos argumentativos a través de los cuales el nuevo feminismo sienta sus bases: la férrea necesidad de la división de roles, la limitada autonomía al interior de una estructura matrimonial en la que se “pierde la individualidad”, la normatividad *a priori* de la no rivalidad entre hombres y mujeres. Lo que en palabras de estos autores adquiere un énfasis autoritario, en la propuesta argumentativa del “nuevo feminismo” en cambio, adquiere una tonalidad seductora dirigida especialmente a halagar a las mujeres, potenciales “destructoras” de este modelo de familia del siglo XIX.

En relación a la división de roles, por ejemplo, el nuevo feminismo afirmará que “para adquirir más derechos, la mujer no tiene que renunciar a su feminidad”. Sin embargo, al momento de llenar de contenido la palabra “feminidad”, nos encontramos, gracias al fundamento papal del nuevo feminismo, con la misma división de roles propuesta por los autores conservadores del siglo XIX: esposa y madre. Es la noción de “complementariedad” la que vuelve más “amigable” la misma división de antaño. Junto con ello, una soterrada amenaza: sólo cumpliendo el mandato de su naturaleza “femenina”, la mujer “logrará” su realización personal. Así, las mujeres deprimidas y confundidas sólo serían el “síntoma” de una época en la que se ha renunciado a la “verdadera femineidad”.

Sin embargo, es necesario admitir, que la integración al mundo del trabajo es una “legitimidad” nueva para la mujer que Le Play no admitía en tanto podría provocar rivalidad entre hombres y mujeres por “trabajo y sueldos”. Mientras el trabajo sea “equilibrado armónicamente” con los roles de madre y esposa, todo está bien para el nuevo feminismo. A partir del supuesto “avance” que podríamos apreciar en la propuesta del “nuevo feminismo”, habría que dejar abiertas dos preguntas: ¿la integración al mundo laboral representa un efectivo quiebre del modelo de familia del siglo XIX en relación a la división tradicional de roles? ¿podría este “avance” en la integración de las mujeres al mundo laboral del siglo XX, tener relación con la satisfacción de intereses de la elite que aboga por el liberalismo económico?.

Dos insinuaciones a ambas preguntas: de la misma manera que la figura de Engels⁴⁶ para el pensamiento feminista, el pensamiento conservador de Le play podría haber errado en la suposición de que cualquier cambio en las relaciones de producción y trabajo, necesariamente y en forma inmediata, cambiaría la condición de las mujeres en el mundo.

Para la segunda pregunta, cabría citar de este mismo trabajo, la reflexión de Jaime Guzmán y las influencias de Hayek y la Escuela de Chicago.

⁴⁶ Engels, F. (1983) *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Ediciones Sarpe, Madrid.

El nuevo feminismo ha revalorado y resignificado la necesaria pérdida de individualidad del modelo de familia del siglo XIX, a partir del concepto de “genio femenino”. Bajo esta noción creada por Juan Pablo II, la diferencia (propia de su sexo) que debe enorgullecer a toda mujer, es su específica capacidad para “darse a otros”. Este “genio femenino” incluye habilidades para la conciliación, la empatía, la detección y satisfacción de necesidades de otros, la protección, el crecimiento. Esta “intuición está unida a su capacidad física de dar la vida”, lo que le otorgaría a la mujer la capacidad de valorar de forma más madura y responsable, la vida en su conjunto.⁴⁷ Es el orgullo por la falta de autonomía y por la completa (y agregaría aquí *irresponsable*) ignorancia y desconocimiento del propio deseo, la paradójica seducción que intenta proponer el “nuevo feminismo”. Es ofreciendo el “premio” de “la superidad moral” que esta propuesta pide a cambio la libertad.

Finalmente, el *a priori* de la no rivalidad entre hombres y mujeres, que reiteradamente critica el “nuevo feminismo” al feminismo “de género”, y que es parte fundamental de la propuesta de familia de los pensadores conservadores del siglo XIX, se nos presenta como la apuesta por la armonía, el justo equilibrio, lo innecesario del conflicto. Como si el autoritarismo no fuese más que la expresión perversa de este profundo miedo, así también esta propuesta se vuelve solidaria de la “episteme emocional” del Chile Post-Dictadura. El autoritarismo del *a priori* armónico, nos obliga a repetir la cita de Miguel Abensour: “Conviene no sólo rechazar las ideologías del consenso (...) sino también desbanalizar la idea del conflicto, cuidarse de inclinarla hacia el compromiso, restituirle su carga máxima, es decir, la emergencia siempre posible de la lucha de los hombres (...) La política, vivificada por esta inspiración, es pensada, deseada, lejos de toda idea de solución, y practicada como una interrogación infinita sobre el mundo y el destino de los mortales” (1997:132).

Cabría concluir que la propuesta de familia del pensamiento conservador del siglo XIX, vigente en el conservadurismo del “nuevo feminismo”, se basa fundamentalmente en la relación entre jerarquía y moral. Las relaciones morales establecidas al interior de la familia, afirmaría Comte (1852), nos enseñan a amar a nuestros inferiores, a nuestros superiores, a nuestro iguales, y en el caso de la mujer, a aceptar voluntariamente la justa dominación del hombre. Para el nuevo feminismo, la ausencia de estas relaciones jerárquicas generan los síntomas de alienación de nuestro tiempo. Por un lado, hijos drogadictos y alcohólicos: “La autoridad paterna está claramente desprestigiada y el resultado son generaciones perdidas, sin una guía ni un camino delimitado y seguro que seguir” (Red Informática de la Iglesia en América Latina, 2004). Y por otro lado, la revolución sexual de las mujeres “al margen de toda norma moral, compromiso y responsabilidad de cara a la transmisión de la vida” (Fundación Chile Unido, 2000). Basada en la autoridad paterna, el desorden de “los inferiores” y el rechazo a la sumisión voluntaria de las mujeres, ponen en crisis la relación jerárquica de la familia, y con ello, toda la red de relaciones “morales” basada en esa jerarquía que a su vez, categoriza transversalmente en la sociedad, a los iguales a los superiores y a los inferiores. A partir del interés por la mantención de esta red de relaciones codificadas, también queda explícita la relación entre pensamiento conservador y elite.

Considerando lo anterior, y pensando en las y los sujetos como “consumidores de discursos” (Delsing, 1997), es importante preguntarnos por los supuestos que sostienen la cotidiana subordinación de tantas mujeres en Chile a concepciones de familia de este tipo. Es en este ámbito donde adquiere importancia, más allá de las efectivas articulaciones y acciones políticas como movimiento social, el discurso del nuevo feminismo. Esto, a partir de las seducciones y los halagos que evitan los formatos explícitamente coercitivos del poder, transformándolos fundamentalmente en docilidad de los cuerpos, en códigos tácitos de sujeción.

En esta línea, pienso en el gran artefacto de *la maternidad* como la cuota de poder legítima y tradicional de las mujeres: la posibilidad de ser heroínas. Al respecto, creo que el elemento más importante del discurso del nuevo feminismo, es la noción de “genio femenino” que reza la supuesta *superioridad moral de la mujer sobre el hombre*. Aunque ya hemos tocado este punto, propongo el ejercicio de una rápida ruta para buscar este supuesto en el pensamiento conservador.

Auguste Comte afirma por ejemplo: “Entre dos seres...que una espontáneamente una profunda afección mutua, ninguna armonía puede persistir sin que uno de ellos mande y el otro obedezca” (1852:193, citado en Ruiz, 1996:102). Al respecto, Carlos Ruiz comenta: “Según Comte en este punto, la superioridad moral de la mujer, a la que considera como el centro moral de la familia, consiste precisamente en aceptar ‘con reconocimiento la justa dominación práctica del hombre’ (Ibid.,193) (...) Cree, en efecto Comte, que la familia no podría cumplir el rol moral fundamental que es el suyo, sino sobre la base de la ‘dulce influencia que emana continuamente del sexo afectivo’ (Ibid.,203). Somos, afirma, en este sentido Comte con plena coherencia, mucho más los hijos de nuestras madres que de nuestros padres.” (1996:102).

Esta primera alusión nos remite claramente al papel que el halago de la superioridad moral juega como dotador de la sensación de poder. Efectivamente, uno de los arreglos discursivos fundamentales para el acomodo de los roles tradicionales de las mujeres en la familia, sobre el cual también se sostiene el nuevo feminismo, es aquel que afirma que las mujeres tendrán una relación de poder y propiedad directa sobre los cuerpos de sus hijos e hijas. “Somos más hijos e hijas de nuestras madres que de nuestros padres”, en función de una retribución tácita que asegura una cuota de poder “especial” a nuestras madres.

Este código de “recompensa” por la sumisión adquiere múltiples connotaciones en la relación específica madre-hija, relación eje para la reproducción del orden y los intereses del *pater*. La construcción del deseo desde el mito de Electra, nos habla no sólo de un orden masculino en el cual las mujeres son los objetos de intercambio, sino que también de un eje psíquico primordial para la vinculación entre mujeres. La madre es la encargada de transmitir todo un conjunto de secretos y saberes cuyo referente es siempre el ojo masculino. La madre es también la guardiana del cuerpo de la hija como el capital simbólico de la familia. A todo lo anterior, se suma la autopostergación heroica de la madre que le da el derecho de realizar una demanda de tal magnitud, que las hijas nunca son capaces de satisfacer. En esta línea, y si el eje psíquico-simbólico madre/hija es totalizante, nos encontramos con la construcción de vínculos determinados por sistemáticos intentos de diferenciación competitiva.

Otra referencia al cliché⁴⁸ de la superioridad moral de las mujeres que me parece atinente citar, es la de Augusto Pinochet. Atendiendo a la relación entre familia y Patria, trabajada discursivamente por la Dictadura Militar en Chile, Grau (1997) recuerda

⁴⁷ Referencias a la Carta Papal del 2004, ya citada.

⁴⁸ Utilizo la palabra “cliché” a partir de las concepciones arendtianas señaladas anteriormente.

que en 1979, y bajo el contexto de la reforma del Código Civil sobre la sociedad conyugal y la capacidad patrimonial de la mujer casada, Pinochet decide en 1980 conformar un Ministerio de la Familia para “canalizar las inquietudes de las mujeres chilenas y ocuparse preferentemente de todo cuanto afecte a ellas y nuestros hijos”, esperando que en la acción de dicho Ministerio, la mujer chilena ponga “todo el acervo de sus condiciones y calidades que hacen del espíritu femenino un elemento humano tan superior al espíritu masculino” (1997:99).

La concepción política de la familia en el pensamiento conservador, permite aquí, una nueva promesa de poder bajo el supuesto de la superioridad moral de las mujeres: éstas pueden no sólo ser madres de sus propios hijos, sino que también, madres de la Patria. El espacio público no es por tanto, un espacio vedado, pero la legitimidad de esa entrada tiene la característica de las mujeres misioneras, educadoras y cuidadoras de marginados y desposeídos, nuevos hijos de la sociedad a cuidar.

Una última observación en esta línea, tiene relación con la ya citada “Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el Mundo”, del 31 de mayo de 2004. Para la confrontación explícita al “discurso feminista”, la Iglesia apela a su autoridad como “Experta en humanidad” (Ratzinger, 2004).

En el tercer apartado, titulado “La actualidad de los valores femeninos en la vida de la Sociedad”, Ratzinger afirma que la mujer en el fondo sabe que lo mejor de sí es su aptitud para “darse al otro”. Esta “intuición” estaría determinada por la capacidad física de “dar la vida”: “Sea o no puesta en acto, esta capacidad es una realidad que estructura profundamente la personalidad femenina. *Le permite adquirir muy pronto madurez, sentido de la gravedad de la vida y de las responsabilidades que ésta implica. Desarrolla en ella el sentido y el respeto por lo concreto, que se opone a abstracciones a menudo letales para la existencia de los individuos y la sociedad.* En fin, es ella la que, en las situaciones más desesperadas –y la historia pasada y presente es testigo de ello– posee una capacidad única de resistir en las adversidades, de hacer la vida todavía posible incluso en situaciones extremas, de conservar un tenaz sentido del futuro y, por último, de recordar con las lágrimas el precio de cada vida humana (...) En todo caso es oportuno recordar que los valores femeninos son ante todo valores humanos: la condición humana, del hombre y la mujer creados a imagen de Dios, es una e indivisible. Sólo porque *las mujeres están más inmediatamente en sintonía con estos valores* pueden llamar la atención sobre ellos y ser su signo privilegiado”. (Ratzinger, 2004)

El discurso de la superioridad moral femenina encuentra así sus bases en el catolicismo. La espontaneidad de este imaginario reza que las mujeres son más “maduras”, más “fuertes” (como capacidad de resistir, de sobrevivir en situaciones límites) y más humildes y altruistas que los hombres. A partir de la competencia moral construida por este discurso, la mujer es la heroína de la humanidad. Sin embargo, se trata de un heroísmo en otro nivel que corresponde a valores sin los cuales “la humanidad se cerraría en la autosuficiencia, en los sueños de poder y en el drama de la violencia” (Ratzinger, 2004). Para este discurso, *el poder de la mujer es uno que no tiene que ver ni con el conflicto, ni con lo político, ni con la autonomía de ser autosuficiente.*

Para que sea la maternidad la constelación de significados aludida por el concepto de “genio femenino” en el que se cifraría toda LA feminidad, este discurso debe acudir a una reducción fundamental de la identidad femenina como identidad reducida a lo (hetero)sexual, como mero cuerpo-recipiente, sostenedor y contenedor de la familia. De esta forma, la diferencia corpórea, tradicional y dicotómicamente llamada sexo, es fundamental para la consolidación de los valores femeninos, que tienen sentido fundamentalmente en la medida en que existe la “familia naturalmente bi-parental y heterosexual” (Ratzinger, 2004): “La sexualidad caracteriza al hombre y a la mujer no sólo en el plano físico, sino también en el psicológico y espiritual con su impronta consiguiente en todas sus manifestaciones (...) es un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano. Esta capacidad de amar, reflejo e imagen de Dios Amor, halla una de sus expresiones en el *carácter esponsal del cuerpo*, en el que se inscribe la masculinidad y femineidad de la persona” (Ratzinger, 2004 –las cursivas son mías-).

El cuerpo es concebido así, al interior de un “vocabulario nupcial”, como el mismo Ratzinger explicita. El autor afirma que las relaciones esponsales entre Cristo y la Iglesia y la connotación de la figura de María como Israel/esposa, explicitan la nueva relación de Dios con su pueblo gracias al hito de la resurrección que supera el pecado, y mediante el cual es posible un nuevo fundamento de la relación entre hombre y mujer: “nace la nueva Eva” (Ratzinger, 2004).

El carácter esponsal del cuerpo, cerraría pues el círculo inevitable dentro del cual es posible el heroísmo de la mujer, el triunfo de la “nueva Eva” que supera el pecado y se une a su otro complementario, bajo un pacto de fidelidad eterna. Si es éste el carácter del cuerpo humano en la concepción del catolicismo contemporáneo, urge pensar cuántos cuerpos en Chile son los excluidos del pacto de amor entre Dios y su pueblo, cuántos cuerpos de mujeres pueden ser excluidos de “la condición humana” en nuestro tiempo.

En ese contexto, la batalla moral-cultural por la concepción de familia que se imponga, es fundamental si se la considera como un lugar de cruce “donde los sistemas políticos, económicos y religiosos resuelven algunas de sus necesidades básicas” (Delsing, 1997:107).

En Chile, el modelo de familia que ha rendido los más eficaces resultados en tiempos de Post-Dictadura, ha sido el conservador. Efectivamente, en un tejido social profundamente desmembrado, en un contexto de heterogeneidad sin proyecto cultural, la pasión por la estabilidad se impuso como el marco emocional desde el cual las bisagras tradicionales del imaginario familia-patria, familia-Iglesia y la vieja asociación familia-felicidad, adquirieron sentido como estructuradoras. Tal como afirma Grau (1997), Chile se rearticula sobre la base de un imaginario católico.

Para la autora, existen dos fenómenos característicos asociados al tratamiento temático de la familia en el Chile Post-dictadura. En primer lugar, *el signo familia es hiperrepresentado, sobredimensionado y sobrecargado de expectativas.* Por otro lado, la familia cumple una función de estabilidad del modelo económico como polo microsocioal al interior de un diseño en el que la empresa privada ocupa el polo macrosocioal. La revitalización del capitalismo neoliberal y las dinámicas de la globalización son agentes contemporáneos del debilitamiento de los Estados. En ese marco, *y ante las demandas de solidaridad no satisfechas, la familia aparece como el símbolo de integración en el cual se depositan las esperanzas de cohesión social.* Esto genera un desplazamiento de las expectativas políticas: “En la familia se concentra la expectativa de que ésta sea un factor de cohesión social, de integración, de educación moral y política, y de desarrollo sustentable desde el punto de vista de la equidad” (1997:135).

Si este triunfo cultural en la concepción de familia se consolida día a día a partir del sistema político y económico, y si efectivamente no cesa la clausura del debate sobre las formas de relación social y sexual que una sociedad democrática decide para sí misma, un estilo de vida será efectivamente el único legítimo en Chile. Un estilo de vida y un tipo de cultura que en palabras de Olga Grau “no ha valorizado lo provisorio, lo efímero, lo en tránsito” (1997:147).

Las excluidas y los excluidos seremos aquellas y aquellos para quienes la incertidumbre tiene el valor del cambio y la energía, para quienes el cuerpo es una fiesta y un proceso hasta que acaba la vida, para quienes queremos construir nuestros vínculos amorosos desde un profundo respeto por el misterio que es el otro, para quienes encontramos fuera de la familia nuclear tradicional diversas manifestaciones de solidaridad, para quienes deseamos lo político como dotador de sentido de nuestras acciones y como salto fundamental para una vida de mejor calidad.

2. LA “GRACIA” DE SER MUJER: EL Matriarcado como el modelo de poder de las mujeres conservadoras de elite en Chile.

“Yo no creo que tengamos que seguir el modelo yanqui donde la mujer que es exitosa en su vida personal, tenga que ser amargada, sin hijos y separada. ... No puede ser posible que obliguen a las mujeres que están en política a ser marimachos.”

Jacqueline van Rysselbergue
Las Ultimas Noticias, Diciembre 2001.

*“Yo fui educada con mucha conciencia respecto a quiénes éramos.
Quizás una de mis primeras percepciones infantiles,
la que asocio a mi madre,
fue percibir la importancia de haber nacido como
una Larraín y Errázuriz:
dos de las familias más eminentes de este país”*

Gabriela Pischedda Larraín.⁴⁹

A partir del argumento del nuevo feminismo según el cual la maternidad tradicional constituye “la diferencia” que debe ser motivo de orgullo y lucha identitaria en la batalla moral-cultural contemporánea, creo importante seguir el rastro de este imaginario en las mujeres de elite en Chile. Esto, debido a que sostengo que entre las mujeres conservadoras de elite, muchas de aquellas que ocupan puestos de poder públicos hoy en Chile, son líderes de esta batalla mediante el posicionamiento del discurso y la práctica del nuevo feminismo.

Considerando lo estructurante del discurso “familia” en la elite chilena, tanto para su vida social, política, cultural y económica, la historiadora María Rosaria Stabili (2003) concluye que el principal rol de las mujeres de la elite chilena, es el de *la regulación social*. La autora, interesada en conocer a la elite chilena más allá de las caricaturizaciones, realizó un trabajo de entrevistas en profundidad focalizada en cinco mujeres pertenecientes a algunas de las familias más “antiguas” de Chile. Consideraremos partes de esas entrevistas en varias partes de este trabajo.

Una particularidad de la elite chilena, ha sido el “abrirse” a nuevos apellidos, permitiendo la permeabilidad para el ingreso de nuevos miembros, dependiendo de lo que este grupo social, en cada momento histórico, necesite para consolidarse como grupo de poder múltiple en el país. Desde ese particular mecanismo de incorporación que es el matrimonio, intelectuales, políticos y empresarios, han sido buenos candidatos para la tarea de consolidar una identidad de elite basada en el protagonismo del poder y en la “obligación de clase” a través del tiempo. Intelectuales, políticos y empresarios fueron y son, hombres que se casan con mujeres de elite.

De esta manera, afirma Ma. Rosaria Stabili (2003), son las mujeres (y claramente también sus padres), quienes “deciden” si un hombre puede formar parte de la elite o no, y es por ello que *las mujeres se transforman en un vehículo de ascensión social en tanto “transmiten” su estatus a su marido e hijos*. Al revés, afirma Stabili, un hombre de elite que se casa con una mujer de estrato inferior, pierde automáticamente su estatus y “lugar”. La única posibilidad para las mujeres de perder ese estatus, es justamente por “falta de hombres” o por un largo proceso de decadencia que finalmente hace “caer” a la familia entera en la clase media, desapareciendo con ello el apellido. Al respecto, es importante tener en cuenta que el apellido es el código comunicacional por excelencia de la elite chilena en tanto “sintetiza y transmite, en una sola palabra, muchísimas cosas: el tipo de familia, su estructura, la parentela y los valores que la familia manifiesta a través del comportamiento político, económico y social de sus miembros” (Gabriela Pischedda, citada en Stabili 2003:106).

Este “lugar” como transmisoras del estatus social, que es la signatura que se transmiten de generación en generación las mujeres de elite entre sí, es ostentado con orgullo por las entrevistadas de Stabili, que homologan a ese rol, una posición objetiva de poder: la jerarquía superior sobre la casa y los hijos.

Gloria Errázuriz, afirma por ejemplo: “Chile no es un país feminista, pero generalmente a los extranjeros les llama mucho la atención el respeto que los hombres chilenos sienten hacia las mujeres y lo mucho que les importa su opinión... *La liberación femenina aquí no tiene ningún sentido, al menos en la clase alta (...)* y creo que tampoco en la clase popular, donde las mujeres son fuertes y *mandan a los hombres*. Tal vez el feminismo concierne más a las mujeres de clase media, pero esto no lo sé...” (Stabili 2003:244 –las cursivas son mías-).

Por su parte, Valeria Maino agrega: “*En Chile son las mujeres las que mandan...La mujer es católica*, pero se puede casar con un radical masón, pues, cuando nacen los hijos, ella los hace bautizar y más tarde los envía a estudiar a algún colegio católico; luego, cuando el marido muere, permite a los masones hacerle su funeral, pero después le hace decir una misa en la iglesia y lo sepulta mediante el rito católico. El asenso social se da en Chile a través de la mujer, esto es claro. No tiene importancia si el marido es hijo de inmigrantes, si posee un apellido extranjero, si es masón o protestante: *lo que importa es la madre (...)* *Lo que cuenta es que los valores y las tradiciones observadas sean las de la familia de la madre...* El marido puede ser masón, liberal o socialista, profesional o empresario, da lo mismo...Lo que importa es que sea un buen marido, afectuoso con su mujer y (...) *sometido*. *Dentro de la casa, será ella quien decidirá la educación de los hijos y con quiénes éstos deberán casarse; cómo se vive, qué cosas hacen, quienes son los amigos...Afuera, ¡el marido puede hacer lo que desee, pero dentro de la casa no!* (...) *Mujeres fuertes...* siempre se cuenta que tenían también absoluto control de la economía de la familia, de las propiedades... *Eran protectoras*, quizás demasiado, pues se preocupaban de todo, incluso hasta del tiempo creativo. *Y esta misma fuerza y determinación de la mujer chilena la encuentras también en los sectores populares...*” (Stabili 2003:245 -las cursivas son mías-).

⁴⁹ Citada en Stabili (2003:154).

Finalmente, Gabriela Pischedda, “quien reconoce ser feminista y una estudiosa de los problemas de la mujer”, afirma: “En Chile, son las mujeres, de hecho, quienes deciden las cosas importantes. *Dentro de mi familia, todas las mujeres han sido grandes matriarcas (...)* Es difícil para mí, siendo mujer, *al repensar tantas historias y a tantas mujeres dominantes de mi grupo social, tener que admitir que los hombres me causan un poco de pena...*” (Stabili 2003:246 las cursivas son mías-).

Estas citas nos permiten hacer algunas reflexiones. En primer lugar, es importante destacar la afirmación “la liberación femenina no tiene sentido en la clase alta”. Gabriel Salazar y Julio Pinto (2002) afirman lo mismo en el tomo “Hombria y Femenidad” de su “Historia Contemporánea de Chile”. Es interesante esta coincidencia en tanto estipula la pregunta por una subjetividad que “se siente libre” en tanto “se siente poderosa”. Efectivamente, este poder no es sólo objetivamente económico para el caso de las mujeres de elite, ya que la particularidad de su poder es fundamentalmente simbólico: “lo que importa es la madre”. En esta línea, llama la atención el que la propia libertad encuentre su condición de posibilidad en el rol de madre, en un papel que de antemano ya ha sido escrito para actuar, sin pasar rozando siquiera por otras dimensiones mucho más inciertas de la vida. Es importante consignar sin embargo, para que esta concepción de libertad adquiera coherencia, que los ámbitos de acción de *estas* madres, tienen pretensión voraz, totalizante: la educación, la vida de los hijos (cómo se visten, con quiénes se casan, quiénes son sus amigos), el tiempo libre, las finanzas.

Pero no es sólo eso. Estas madres también entienden que lo que ellas admiran de sí mismas (su fortaleza, “el mandar a los hombres”) es parte de la identidad de “la mujer chilena” en general, y con ello, parecen semiconscientes de la jerarquía de poder simbólico intragenérico desde la que está articulado el enclausamiento. Así, esas “otras” mujeres pueden ser pobres, madres solteras, incluso promiscuas...pero madres al fin. “Madres” es lo correcto, y “lo correcto” lo decide la elite.

Finalmente, así como “la madre” es expresión del ordenamiento social jerárquico y de roles que articula las subjetividades de la elite, tal claridad del orden, también implica claridad de espacios. Los trabajadores, los patriarcas, las madres y los hijos tienen también su lugar físico. Así como “los otros”: bien delimitados en los conventillos, o en otros colegios, o en otras iglesias. *La madre, es así, la patrona, la señora de la casa.* Ese universo físico separa así, un clarísimo dentro-fuera: “Afuera ¡el marido puede hacer lo que desee, pero adentro no!”. Creo que tal separación física habla de la separación mental que explicita lo negado, lo disociado, “el código moral b” del que hablan Gabriel Salazar y Julio Pinto (2002) para referirse al doble código moral tan característico de la elite católica chilena: *las “otras” libertades* de las que sí gozan los hombres. La construcción psíquica del deseo anclado de estas mujeres, me parece sintomática en la actitud frente a lo que haga o no haga el marido. De lo que se tiene semi-conciencia allí, es de un doble código moral permitido explícitamente para los hombres, y que deja abierta una inquietante duda sobre todo el orden articulado desde la formación moral y religiosa que define a la aristocracia chilena. Ese “afuera”, esas otras libertades que supuestamente no son deseadas, no se necesitan ni inquietan, hablan de un espacio de incertidumbre en el que las corporalidades son otras, menos predecibles.

Aparte de la relación con el esposo, la familia en la que adquiere sentido el poder del matriarcado, implica una relación particular madre-hija. La extensión de esta interesante y siempre conflictiva relación de poder, adquiere importancia bajo nuestra línea de trabajo porque también se relaciona con un fenómeno específico en algunas mujeres de clase alta criadas en familias conservadoras: la rebeldía melancólica. Ya desde el siglo XIX en Chile, el doble código moral patriarcal, fue el punto de arranque para estas rebeldías.

Desde una crítica feminista contemporánea, no es difícil sostener que efectivamente, las mujeres de clase alta velaron por el patrimonio simbólico de sus familias, a través del disciplinamiento de las subjetividades de sus hijas, enseñándoles a sentir que sus cuerpos no les pertenecían a ellas sino al orden de la elite de la cual formaban parte. Las madres oligarcas fueron las custodias de la virginidad de sus hijas y las productoras de cotidianidades formadoras de disposiciones corporales que funcionarían espontáneamente como autovigilancia cuando las madres ya no estuvieran. Así, la síntesis ideológica de la maternidad y la autopostergación como destino, es inducida por y a través de la afectividad.

Paradójica o predeciblemente, el adiestramiento temprano de las niñas de elite como objetos sexuales procreadores, hipersexualiza estas identidades femeninas, al mismo tiempo que reduce su complejidad erótica. En la línea de esta hipersexualización, Vicuña (2001), afirma por ejemplo, que en tiempos de la Colonia “la reticencia de algunos padres frente a la educación femenina, según refiere Miguel Luis Amunátegui, obedecía a que éstos no querían que sus hijas aprendiesen a escribir por temor de que se pusieran en aptitud de

dirigir cartas a algún amante”(2001:81). Este argumento en contra de la educación de las mujeres, que puede parecernos simplemente una estupidez, habla también de “la misión” que los padres, tradicionalmente lejanos de la formación cotidiana de sus hijas, entregaban a sus esposas: la madre es al interior de esta constelación, una entidad patriarcal vigilante y hábil productora de autovigilancia desde la dicotomía decencia/indecencia, fundante de la identidad femenina en una sociedad tradicional y conservadora.

De esta manera, cabe reflexionar en los antecedentes de la particular reacción de rebeldía que esta ultravigilancia propició en las jóvenes patricias a fines del siglo XIX.

Reducidas sus identidades y corporalidades, y a modo de profecía autocumplida, la *frustración de los amores juveniles en sacrificio por el matrimonio pactado* entre las familias oligarcas de tradición endogámica (considerando el fuerte criterio de selección en base a los apellidos), fue *el eje que conflictuó la ideología marianista* a partir del claro doble estándar expresado en la libertad erótica de los hombres y las “chinas”: “las otras” mujeres. Al respecto, Salazar y Pinto (2002) señalan: ”La frustración sentimental de las jovencitas tenía lugar en la frontera de dos sistemas morales distintos. El contraste entre el autoritarismo matrimonialista del padre de familia y el libertinaje erótico que él mismo (y otros patriarcas) podía desplegar en privado y en público, no podía ser más extremo y desigual, ni podía dar más claro ejemplo de cómo y por dónde podía canalizarse la rebelión de las afectadas (...) Los datos muestran que, si bien muchas de ellas optaron por el sometimiento, un porcentaje considerable lo hizo por la rebelión (sexo prematrimonial, anulación, adulterio), lo que provocó fuertes reacciones de los padres o los esposos- aliados con las autoridades eclesiásticas y civiles-, pese a que todos tendieron sobre esos casos un velo de silencio, para proteger el ‘honor’ de la familia”(2002:114-115).

Considerando bajo estas coordenadas la relación madre/hija de la elite conservadora chilena, quisiera detenerme a comienzos del siglo XX, en un caso emblemático de esa *rebelión propia de las mujeres de clase alta en tanto operada individualmente y desde la subjetividad*: Teresa Wilms Montt.

El análisis de su biografía ha engolosinado variadas versiones. Una vida intensa, independiente y dramática parecen ser los elementos propiciadores de tal interés. Casada contra la voluntad de sus padres, separada luego de haber tenido dos hijas e incursionar como amante del primo de su esposo, enclaustrada en un convento por dictamen de un

tribunal familiar que señala el encierro y la separación para siempre de sus hijas como castigo, fugada a Argentina con su amigo y por un corto tiempo amante Vicente Huidobro, razón del suicidio apasionado del poeta argentino al que ella bautizaría como ‘Anuarí’; no vuelve nunca más a Chile y vive una vida bohemia en París, ciudad en la que se suicida con veronal a la edad de 28 años. Junto a los relatos entusiastas de este drama, existe una fuerte inclinación por parte de quienes han escrito sobre Teresa, en relación a la descripción estética y alabanza de su belleza. Sin ir más lejos, el primer adjetivo que Salazar y Pinto (2002) ocupan para hablar de Teresa, es “bellísima”(2002:135).

Todo esto parece ser mucho más interesante y trabajado que su poesía y legado literario.⁵⁰ Para sus amigos Ramón Valle-Indán, Gómez Carrillo, Gómez de la Serna y Joaquín Edwards Bello, fue fundamentalmente una musa y un adorno alejado del talento artístico. Al respecto, Norberto Flores (2001)⁵¹ afirma: “La mayoría de los críticos ha eludido el análisis sistemático de la poesía de Teresa Wilms Montt, prefiriendo centrarse en su azarosa vida y en uno de los signos exclusivos –y excluyentes- de la mujer: su belleza”. (op.cit.). El autor cita a Vicente Huidobro: “Teresa Wilms Montt es la mujer más grande que ha producido la América. Perfecta de cara, perfecta de cuerpo, perfecta de elegancia, perfecta de educación, perfecta de inteligencia, perfecta de fuerza espiritual, perfecta de gracia” (op.cit); y a Gastón Carrillo, sobre su opinión con respecto a la obra de Wilms Montt: “una queja demasiado suya para revestir el atractivo literario” (op.cit.) y finalmente a Joaquín Edwards Bello, que duda de si realmente tenía chispa de ingenio “o revolvía con negligencia de mujer bonita frases vacías como perlas falsas”(op.cit).

La poesía de Teresa era efectivamente autorreferente y confesional, expresión de un mundo interno dolido, conciencia de incomprensión y exilio. Flores (2001) afirma sobre la vida de Wilms Montt: “Tan breve lapso vital rubricó la suerte de una mujer que supo del valor que la sociedad chilena de principios del siglo XX asignaba al sexo femenino: *un signo ocioso inscrito en los límites extremos del discurso sentimental* (...) El amor frustrado, la pérdida de sus hijas, y el suicidio de su amante conforman un discurso en el que el sentimiento se constituye en expresión supina de una subjetividad femenina relegada a los sublimados rincones de la sensibilidad extrema (...) sólo supo del rechazo de una

⁵⁰ Una excepción al respecto, parece ser el trabajo de Ruth González Vergara (1993) *Teresa Wilms Montt: Un Canto de Libertad*. Editorial Grijalbo, Barcelona.

sociedad que vio en ella un objeto bello, improductivo y restringido a los estrechos límites del sentimentalismo” (-las cursivas son mías-).

Considerando lo anterior, creo sin embargo, que es posible sostener –pensando en las identidades de algunas de las otras muchas mujeres chilenas, trabajadas por ejemplo por historiadores como Salazar y Pinto (2002), chinganeras, campesinas, sirvientas, costureras, conductoras, prostitutas, etc.- que la rebeldía, el ocio y el sentimentalismo *no fueron signos de la feminidad chilena de fines del siglo XIX y comienzos del XX en general, sino que más bien de una subjetividad que se construyó en la clase alta, marcada por una melancolía depresiva y onanista como signatura de la rebeldía privada de una identidad prisionera de los intereses de la clase conservadora-patriarcal chilena*. En este sentido, podríamos también afirmar que ocio y sentimentalismo fueron ejes identitarios que se expresaron fuertemente (pero no exclusivamente) en *mujeres de clase alta de alguna manera excluidas*, aquellas que “no correspondían” a las expectativas del centro normativo de su clase patriarcal, responsables de maltraer el capital simbólico de sus respectivas familias. De esta manera, resulta familiar el imaginario doméstico de mujeres ricas, tristes y aburridas. Desde otro lado, mujeres como Teresa Wilms Montt invocan más bien una imagen nómada, viajera, entretenida, igualmente rica...pero igualmente triste.

Y es que hablamos de *rebeliones solitarias articuladas fundamentalmente en torno a una pregunta por la libertad erótica*. Creo que para una conciencia feminista, esta pregunta erótica es crucial y útil para abrir sospechas mucho más profundas, pero en tanto tiene sólo un formato individual y melancólico, no alcanza ni la radicalidad ni la energía creativa necesarias para socavar la estrecha relación entre patrimonio económico y opresión de género como viga maestra de la clase alta conservadora. Por otra parte, la ausencia de una epistemología comunitaria mayor en esa revolución reducida al mundo interno, no permite socavar, en palabras de Renato Cristi (2000), la concepción individualista de la libertad como no-interferencia, libertad que en el caso de las mujeres chilenas, es parchada de sus inconsistencias a partir del imaginario autoritario y jerárquico de la elite conservadora.

Es por ello que creo que la relación madre-hija de la elite conservadora, es en el mejor de los casos, la sede de una rebelión por la autonomía erótica característica de las batallas de las rebeldes oligarcas. Como si las tristezas de estas mujeres excluidas por haber cometido un único y vital desacato desde un cuerpo erotizado, no hubiesen sido capaces de

levantarse en colectivo, contra un estado de cosas que para volcarse, necesitaba pasar por la maternidad, la familia y el patrimonio, claves solidarias entre sí...una sola fuerza a dismantelar.

Tales rebeldías nos hablan de un deseo impotente y de una profunda curiosidad sobre el propio cuerpo. Si esa mera reducción al plano sexual individual puede convertirse en una pregunta colectiva, es porque esa curiosidad por el propio cuerpo puede transformarse en una pregunta más radical que cuestiona radicalmente el eterno femenino: ¿cómo son construidas las mujeres?. El sólo hecho de que esa pregunta sea posible, abre el terreno de las contradicciones y el conflicto que desestabilizan el patrimonio moral conservador de la definición unívoca “mujer”.

Volvamos a las madres. Un elemento que nos queda por destacar de las entrevistadas por Stabilli (2003), corresponde a la afirmación “En Chile, son las mujeres las que mandan”. Si emparentamos esta idea con la de que “la liberación femenina no tiene sentido, al menos en la clase alta”, nos confrontamos de lleno con la clave del pensamiento político que describe Renato Cristi (2000): autoridad-libertad. De acuerdo al pensamiento de Jaime Guzmán, es posible pensar la libertad que significa para estas mujeres oligarcas el ejercicio de su matriarcado, a partir del sentido que adquiere al interior de su relación con el eje de la autoridad. Es decir y según lo que Jaime Guzmán concebía como contenido de la noción autoridad, la libertad encuentra su sentido al interior del orden, de la seguridad, de la jerarquía, del rango social, de la obligación de clase, de la tradición y de la protección: “*No hay libertad sino dentro de un orden*”, citaba Guzmán a Franco. Así, la libertad de la que gozan las mujeres de elite, es la correcta sólo al interior de la jerarquía familiar oligarca.

Sin embargo, cabe destacar la insistencia en la expresión “las mujeres mandan”, alusión que, atendiendo al descarte heterosexual propio de esta concepción de familia, alude directamente a los hombres. Es paradójico pensar en cómo esta visión nuevamente dicotómica del mundo, nos lleva a pensar el poder de una sola manera. “Las mujeres mandan” en vez de los hombres. *Si la liberación femenina no tiene sentido porque “las mujeres YA mandan”, entonces para las mujeres de nuestra elite, la utopía de la libertad se restringe a la comprensión masculina patriarcal de la libertad: quién domina.* Además de eso, hablamos desde una subjetividad que “decide” que las cosas que definen su libertad son “los asuntos de la casa” (los hábitos, la cotidianeidad, los valores, la educación, las platas). Claramente allí “los hombres no mandan”. Pero “mandan” en cambio en política, en trabajo, en los grandes negocios. Todas estas distinciones nos remiten a un universo simbólico dividido en dos, universo en el que a la vez, la libertad es una forma de nombrar la dominación: la propia libertad es concebida por estas mujeres, como la dominación sobre otros/as.

En este sentido, resulta triste el reduccionismo de la *libertad como no-interferencia*, noción adecuadísima en un universo de acciones dividido en dos, conforme a los roles complementarios desde los cuales es concebida la relación matrimonial heterosexual conservadora: tú no interfieres en la casa, yo no interfiere en lo que haces fuera de la casa. Junto con ello, vemos cómo *la libertad concebida como dominación* (de la cotidianeidad de la casa y la de sus habitantes, en el caso de las mujeres), *nos remite a una concepción de poder justamente autoritaria, masculina y jerárquica.* Es así como se generan los efectos políticos de este pacto intradoméstico.

Por mucho que el nuevo feminismo insiste en la no-confrontación entre hombres y mujeres, al mismo tiempo sostiene su aparato argumentativo en la diferencia complementaria entre hombre y mujer. Esa diferencia cifrada en la maternidad, es fuente de dos ejes para las subjetividades femeninas construidas desde la dicotomía de la ideología de la complementariedad: la superioridad moral y la libertad concebida como dominación (la experticia superior tanto en el espacio reproductivo doméstico como en el espacio social que guarda un lugar especial para la maternidad pública). En este sentido, es una maternidad construida a partir del eje de la dominación la que utiliza el nuevo feminismo: el matriarcado.

Este mismo orgullo por los roles y espacios diferenciados que les permiten a las mujeres “mandar”, es el que se aprecia en el discurso de las mujeres de la elite chilena. “Quién manda” es por tanto la única preocupación de la pregunta por la libertad, por la independencia y la autonomía. Si la “liberación femenina” es concebida al interior de esa codificación, es obvio que no tenga sentido, porque la liberación femenina, al menos la que defienden los feminismos contemporáneos, adquiere sentido bajo “otras” utopías que en ningún caso pretenden ni se resuelven en la caricatura de la “guerra de los sexos”, o en un “ahora la que manda soy yo”.

Finalmente, tal concepción dicotómica y jerárquica del poder donde sólo existe la posibilidad dominador-dominado, y al interior de la cual se resuelve tan fácilmente el problema de la libertad (no interferir/se en la dualidad de los espacios casa-calle), nos lleva nuevamente a preguntarnos por el “nuevo feminismo” que promueve la última carta papal escrita por Ratzinger.

Aparte del férreo rechazo a la legitimación de las familias homosexuales que pretenden ser “prácticamente equiparables a las heterosexuales”, en esta carta, el Vaticano critica duramente lo que considera “el feminismo radical”, que “considera a los hombres

como enemigos que hay que vencer”. Recordemos que para Ratzinger, las consecuencias más nefastas del “feminismo de género”, son el “olvido” de la diferencia sexual constitutiva entre hombre y mujer, y la “guerra de los sexos”: “La mujer, para ser ella misma, se constituye *en antagonista del hombre*. A los abusos de poder responde con una estrategia de búsqueda del poder. Este proceso lleva a una *rivalidad entre los sexos*, en el que la identidad y el rol de uno son asumidos en desventaja del otro...” (Ratzinger, 2004 -las cursivas son mías-).

La lectura de este párrafo, nos lleva a las citas de las entrevistadas por Stabili. El discurso matriarcal de las mujeres de nuestra elite conservadora, que insiste en que “las mujeres mandan” ¿no es acaso un ejemplo de lo que la Carta del Vaticano califica como el problema? Siendo la Iglesia Católica uno de los principales referentes de la elite chilena ¿no es esta inconsistencia una expresión de las contradicciones internas de las/los católicos chilenos/as de elite? ¿contradicciones que no quieren ser explicitadas ni abordadas por el modelo conservador de los silencios y las estabildades perpetuas?.

Todos los demás elementos de la carta papal son coherentes con lo que las entrevistadas han afirmado: el modelo de la Virgen María, la capacidad de postergarse por el otro, capacidad que “a pesar de cierto discurso feminista”, las mujeres intuyen como “lo mejor de sus vidas”, la diferencia concebida meramente como roles al interior de una jerarquía predeterminada, la necesidad de articular correctamente el trabajo con “la misión de la mujer al interior de la familia”, etc. Estoy segura de que las mujeres entrevistadas por Stabili (2003) asentirían ante todas estas exigencias, sin embargo, ese guiño tras la frase “las mujeres mandan”, que de todas formas y en la misma línea, sigue correspondiendo al ideal de complementariedad del discurso católico en tanto “cada uno manda en lo suyo”, ese guiño es también la expresión de una fisura para el discurso papal. Los halagos que emanan de la ideología de la superioridad moral y de las supuestas experticias “naturales” y específicas de las mujeres otorgadas por la división complementaria de los roles, son los que sostienen el imaginario de “las mujeres mandan”, “las mujeres son las que en realidad tienen el poder”, “las mujeres son en realidad las superiores”. “Las mujeres mandan”, es en este sentido, la particular resignificación de la libertad al interior de la autoridad, por parte de las mujeres de elite en Chile. Pero tal expresión es también la punta de un conflicto, que es silenciado por el discurso católico que predica la armonía entre los sexos. El papel de los halagos morales es en este sentido, vital constructor de equilibrio y minimizador de la eficacia transformadora de las contradicciones.

Lamentablemente para el Vaticano, los feminismos contemporáneos poco o nada tienen que ver en esa visión dicotómica y hegemonicamente heterosexual, expresada en la “pelea chica” de “quién manda”. No nos hace sentido, no es nuestro objetivo una lucha entre hombres y mujeres que determine finalmente quién ejerce dominación sobre quién. Nuestra lucha es mucho más amable, compleja y diversificada que eso. En cambio, parece ser que la Carta estaría muy bien dirigida a las mujeres de la elite chilena que desde un matriarcado totalizante y violento (sobre todo para las individualidades de las y los hijos) conciben su propia libertad y “superioridad” a partir del espacio y la cotidianeidad de la casa.

Esa concepción dicotómica del mundo, no se condice sin embargo, con que las mujeres de elite efectivamente se hallen confinadas y subyugadas al hogar y a su marido. Muchas mujeres de elite se manejan en el espacio público con soltura y seguridad. Historia de ello es la de los salones y los primeros accesos a la educación ilustrada y política como espacios flexibles entre lo público y lo privado en el siglo XIX, la “salida a las calles” por “la cuestión social” a principios del XX, los “cacerolazos” en tiempos de Allende, etc. Sin embargo, lo que afirmamos es que esta flexibilidad y seguridad no se correlacionan con una vivencia compleja y revolucionaria de la libertad, más allá de la familia tradicional como sobredeterminación.

En este sentido, creo distanciarme de la lectura de Stabili: “Debo reconocer que en el curso de esta investigación, sin siquiera proponérmelo, las mujeres de elite fueron captando progresivamente el centro de mi atención (...) derribando aquel estereotipo de la mujer frágil, indefensa y sometida al hombre, que buena parte de la literatura continúa acreditando” (2003:244). “De la lectura de numerosas cartas, desde la época colonial hasta el presente siglo, se desprende permanentemente *una independencia de juicio y una gran seguridad y confianza en sí mismas, lo que contradice la imagen de la mujer como subalterna, dependiente y dedicada por completo al hogar*, de acuerdo a la representación que llega hasta nosotros como modelo historiográfico consolidado (...) éste (modelo) queda en entredicho si consideramos *las imágenes de las mujeres aristócratas como personas independientes y dominantes*, tal cual emergen de las entrevistas, así como de la correspondencia examinada” (2003:250 –las cursivas son mías).

La caracterización que Stabili hace de las mujeres aristócratas, me parece lúcida, sobre todo pensando en figuras como Martina Barros o en Mercedes Marín. Sin embargo, es la última relación, valorada positivamente, la que llama mi atención: “independientes y dominantes”. Me permito en este sentido, el atrevimiento de pensar que es justamente porque María Rosaria Stabili es también una mujer aristócrata, que la correlación entre dominación y libertad que ya hemos observado, se explicita también en la cita de la autora a su propia subjetividad. Ser “fuerte” y “dominante” son pues las características de la identidad de las mujeres de elite, valoradas tanto por la historiadora como por las entrevistadas.

Pendiente la duda de cuán deseable puede ser la característica “dominante” para una construcción libertaria que desafía el encarcelamiento en la dicotomía dominador/dominado, es necesario agregar también la cita de Stabili a los comentarios de Gabriela Pischedda: “Reconoce que ‘obviamente’, para ‘burlar’ la norma y escapar a los constantes intentos de disciplina y sumisión, las

mujeres, junto a su capacidad de imponerse, deben, además, emplear *las armas de la persuasión y de la seducción*" (2003:252 –las cursivas son mías).

No quisiera seguir ahondando en estas palabras, pero sí me permito “dejar abierta” al lector la pregunta que ya con mucha rabia, se hiciera en el siglo XIX la inglesa Mary Wollstonecraft con respecto a las estrategias de seducción y persuasión de las mujeres, las que calificó como “las armas de los/las débiles”. Desde las habilidades de la persuasión y la seducción es que la autora significó esta manipulación de los afectos que genera la propia autorrepresentación de las mujeres como “dominantes”: “Este deseo (del matrimonio) hace de ellas simples animales y cuando se casan se comportan como niños, que es lo que son en realidad: se peinan, se visten, se maquillan y sólo son caricaturas de las criaturas divinas.(...) Lo que ocurre en realidad es que toda una concepción errónea de la perfección femenina es la que contribuye a desacreditar a las mujeres hasta tal punto que no es simple paradoja afirmar que *su artificial debilidad engendra en ellas una cierta tendencia a la tiranía*, a la astucia, enemigo natural de la fuerza, obligándolas a adoptar esos aires pueriles y despreciables que destruyen la estimación y sólo excitan el deseo” (Wollstonecraft, 1998:24-25 –las cursivas son mías-).

Finalmente, es importante consignar nuevamente que una de las primeras consecuencias de esa particular “tiranía”, se relacionará con las subjetividades de los hijos y especialmente de las hijas criadas en una familia de elite. Recordemos que la particularidad de las mujeres de elite en Chile, se relaciona con su permeabilidad hacia otros apellidos y nuevos integrantes. En ese sentido, más que ninguna otra, la mujer es la señal del estatus, a ella le corresponde la signatura de la transmisión de valores, tradiciones, costumbres y cotidianidades. Y si es ella quien forma en la “aristocracia de sentimientos”...es ella también quien educa en las estrategias de integración y exclusión. Afinar la mirada de sus hijos, y sobre todo de sus hijas que la reemplazarán en la labor de la continuidad de la elite y sus estilos de vida, es pues justificación suficiente para las enseñanzas de cómo dominar y manipular, de los criterios sobre a quién se puede integrar, y sobre todo, a quiénes se debe excluir.

Concluyo con una pregunta: si tanto para las mujeres conservadoras de elite como para la Iglesia Católica, el “feminismo” es identificado con la oposición entre hombres y mujeres (es decir con la “pelea” por el poder que es significado puerilmente como “el mandar”), y si al mismo tiempo se afirma que el feminismo “no es necesario” para las mujeres de elite porque son ellas las que verdaderamente “mandan”, ¿no existirá en esta contradicción un deseo por la libertad asociada al feminismo, por mucho que ésta se halle caricaturizada como “el mandar”? Cabría pensar en ello a propósito de la necesaria cita al imaginario feminista en el Nuevo Feminismo.

Pienso que si el genio femenino apela al orgullo por las características propias y superiores de las mujeres cifradas en la particular valoración de la vida que les otorga la vocación “natural” por la maternidad, en Chile, es *el matriarcado* la forma del “feminismo” de elite, y en Chile Actual, la forma del nuevo feminismo. En este sentido, el discurso del nuevo feminismo hallaría sus propias contradicciones internas en la afirmación de la complementariedad no-conflictiva entre hombre y mujeres por un lado, y en la afirmación de la superioridad de las mujeres debido a su “genio femenino” por el otro. Incluir “la superioridad” como el halago que debe convencer a las mujeres de ser mujeres como lo dicta la Iglesia Católica, es al mismo tiempo introducir el imaginario jerárquico, binario y conservador según el cual unos/as son superiores y otros/ son inferiores. Este imaginario es fácilmente evocador del conflicto. En este “lapsus” la moral “armónica” tiembla, en tanto el “genio femenino” es el halago del discurso moral católico que *justifica al matriarcado como la forma de dominación paralela al patriarcado*, con la cual “se paga” el capital simbólico que es la madre como transmisora del estatus social. La oposición entre hombre y mujer que tanto critica la iglesia católica en su interpretación del feminismo, es sustentada por su mismo discurso de la *diferencia moral*, que aunque basado en la división aséptica de roles, tareas y espacios... no puede dejar de introducir el imaginario superior/inferior propio de la jerarquía y la dominación.

3. HEROÍNAS MUERTAS⁵²: LA CLAVE AUTORIDAD-LIBERTAD EN LA CONCEPTUALIZACIÓN DEL ABORTO EN CHILE ACTUAL.

*“Los núcleos humanos de Chile están concentrados
en el centro del país, mientras que en el norte
y en el sur hay sólo 0,2 habitante por kilómetro
cuadrado (contra 50 en la RM).
Es necesario fortalecer los grupos humanos
de Arica, Iquique y Punta Arenas.
Se están licitando islas, la pampa,
se abre una nueva carretera austral
y hay que ocupar esos territorios.
Necesitamos hombres para conscripción.
¿Quién se va a poner el uniforme
si tenemos hombres de 60 años o niños de 15?”.*

General (r) Eduardo Díaz.

Director de Sanidad en 1980.

Revista Hoy, 23 de Julio de 1980.⁵³

La forma en la que el pensamiento conservador ha logrado clausurar el debate sobre la legitimidad del aborto para las mujeres chilenas, no deja de impresionar en un país en el que el dato de 160 mil abortos al año⁵⁴, es claramente el síntoma de un

⁵² Referencia al argumento de Jaime Guzmán para defender la prohibición de todo aborto en Chile. La cita exacta se encuentra en este apartado.

⁵³ Citado en Acuña, M. E. (2003) *Irrupciones de la Memoria y Cuerpos: los Legados del Gobierno Militar*. Artículo no publicado. Aunque utilizo esta versión para este trabajo, durante este año el artículo fue publicado en inglés: María Elena Acuña (2005) "Embodying Memory: Women and the Legacy of the Military Government in Chile" en *Feminist Review* n° 79, p. 150- 161, Londres.

⁵⁴ Cuarenta mil mujeres llegan, cada año, con un aborto séptico a los hospitales de Chile. Cuatro mil de ellas tienen menos de 20 años. (Hamel, Patricia "Embarazo en Adolescentes y Salud Mental" en Montenegro & Guajardo (1994) *Psiquiatría del Niño y el Adolescente*. Publicaciones Técnicas Mediterráneo. Santiago, Chile.) En países como el nuestro, donde el aborto es ilegal, no es posible calcular rigurosamente cuántas mujeres no llegan nunca al hospital, cuántas mueren y cuántas quedan con secuelas de por vida. Sin embargo, las estimaciones de la totalidad de abortos en Chile alcanza a la cifra de ciento sesenta mil por año (Lagos, Claudia (2001) "Aborto en Chile", LOM Ediciones. Santiago, Chile).

problema profundo que necesita al menos ser reflexionado bajo una multiplicidad de variables que vuelven sosa la dicotomía “a favor o en contra” desde la cual se reduce el campo de complejidad de la cuestión. Es justamente un pensamiento dicotómico, el que sumado a una conceptualización metafísica de la idea de vida y a la naturalización de la supuesta excepcionalidad del aborto (como si junto a la anticoncepción no hubiera sido desde antes de Cristo una práctica común entre mujeres)⁵⁵, las características del discurso conservador que condena el aborto.

⁵⁵ Como un interesante ejercicio desnaturalizador al respecto, me permito citar algunos antecedentes recopilados por la historiadora Ximena Jiles, en su libro *De la Miel a los Implantes: Historia de las Políticas de Regulación de la Fecundidad en Chile* (1992, Corporación de Salud y Políticas Sociales, Santiago):

-Egipto, 1850-1550 a.d.c: uso de excremento de cocodrilo como diafragma, irritación de la vagina con miel y bicarbonato de sodio, espermicidas naturales. Los egipcios creían poder afirmar si una mujer estaba embarazada o no a través de un examen a base de leche mezclada con sandía. Sin embargo, poseían conocimientos en cirugía y practicaban la ovarectomía, la circuncisión y usaban el preservativo desde los años 1350-1200 aprox.

-Pueblos Mediterráneos : esponjas marinas impregnadas con sal y vinagre que servían como diafragmas y al mismo tiempo cambiaban la acidez, obstaculizando la fecundación. El pueblo judío utilizó ampliamente el coitus interruptus. El médico judío Yohanan, fallecido en el año 279 D.C inventa un sistema para esterilizar a la mujer de uno a tres años.

-Grecia, siglo IV a.d.c: Aristóteles en *Historia Animalium* se refiere al uso de aceite de cedro y olivo como anticonceptivos en la medida en que aplicados al cuello uterino, disminuían la capacidad de movimiento de los espermios.

-Roma, siglos I y II d.c : el ginecólogo Soranos de Efeso distingue entre métodos abortivos y anticonceptivos y se pronuncia a favor de estos últimos. Habla también de un período de mayor fertilidad en la mujer, sin ser demasiado riguroso. Sugiere lavado vaginal, unción del útero con aceite de oliva , miel, resina, etc. Recomendó que las mujeres contuvieran la respiración y se retiraran un poco cuando el hombre eyaculara. Los romanos utilizan también membranas de animales como preservativos.

-India, siglo IV a.d.c : el *Kama Sutra* difunde una anticoncepción basada en medicinas vegetales y fumigación vaginal. Se creía que la pasividad y el apoyar firmemente el dedo sobre la parte anterior del testículo pensando en otras cosas, podían evitar el embarazo.

-China: uso de una esfera de aceite mezclada con mercurio que se freía durante todo el día y que la mujer debía ingerir con el estómago vacío.

Pueblos Islámicos, siglo X d.c.: aceptaban el aborto. Como técnicas abortivas y anticonceptivas el médico Rhazes recomienda uso de cera de animal y excrementos de elefante.

-En Europa Medieval, a través del cristianismo, se prohíben las sustancias abortivas, el coito interrumpido, el coito anal e incluso métodos en base a hierbas.

-En el siglo XVII, Inglaterra, *Francis Place* y *Richard Carlile* se convierten en los primeros propagandistas de los métodos anticonceptivos y a través de manuscritos y personas influyentes, recomiendan la esponja y el coito interrumpido. El hecho y la posterior publicación de libros al respecto tuvieron fuerte acogida en las masas sometidas al rigor de la revolución industrial.

-En Estados Unidos, siglo XIX, el doctor Charles Knowlton siguiendo el ejemplo de los ingleses se convierte en el primer encarcelado por difundir el uso de anticonceptivos. En Nueva York, Anthony Comstock funda “una sociedad para la supresión del vicio que desde su fundación en 1873 hasta su fin en 1882 fue responsable de 700 detenciones y 333 sentencias de encarcelamiento...”. La Ley Comstock acuña la frase: “el ateísmo y la obscenidad duermen en la misma cama” (1992:86)

-En 1920 , el mismo año en que el primer país del mundo (la URSS) legaliza el aborto, se concibe la teoría moderna del período estéril en las mujeres, trabajo llevado a cabo simultáneamente por *Kyusaku Ogino* en Japón y *Hermann Knaus* en Austria. Este recibe la bienvenida de la Iglesia: “Si Dios concibió la sexualidad sólo para la reproducción, lo honrado sería hacer el amor sólo cuando las mujeres saben conscientemente que están fértiles”. (1992:85)

Revisemos brevemente la historia del aborto en Chile a partir de la sistematización de Ximena Jiles (1992).

El hecho que marca las primeras décadas del siglo XX en Chile es el *alto porcentaje de abortos inducidos*, lo que se acentúa a partir de la crisis económica mundial de 1930. Al aborto se suma el que el 20 por ciento de los niños nacidos moría antes de cumplir un año de edad. Dos grandes instituciones juegan un papel fundamental en este contexto: el MEMCH y APROFA.

El Movimiento Pro Emancipación de las Mujeres de Chile (1935-1953) que se constituyó como la más grande organización feminista militante de la época, tuvo dos objetivos claves: el derecho a voto y la maternidad voluntaria. En una carta fechada en octubre de 1935 y dirigida al Director de Sanidad de Santiago, la Secretaría General del MEMCH declara: “...hemos llegado al convencimiento que una de las causas de la mortalidad infantil y del agotamiento físico de las mujeres de nuestro pueblo son los embarazos repetidos. La maternidad continua constituye para la mujer del pueblo una verdadera tragedia; el organismo se debilita, disminuye su capacidad de trabajo en perjuicio propio y de sus demás hijos, su vida peligra con abortos naturales o provocados y, en el mejor de los casos, cada año aparece una nueva boca que reclama alimento (...) Concretamente, pedimos que bajo ciertas condiciones y en determinadas circunstancias, como son casos de familia numerosa, enfermedad o falta de medios económicos, se permita a la mujer abortar en los establecimientos hospitalarios del Estado. En otras palabras, pedimos el reconocimiento y la reglamentación del aborto a fin de que pueda ser practicado científicamente y evitar los estragos que causa en la salud y en la vida de la mujer el practicarlo en forma clandestina.” (1992:105-106). Esta carta jamás fue respondida.

En 1936 las integrantes del MEMCH fueron escuchadas por una Convención Médica realizada en Valparaíso a partir del excesivo porcentaje de muertes y enfermedades producidas por los abortos clandestinos en el país. Allí, afirmaban: “La sociedad no le puede pedir a la mujer el tributo de los hijos si no le proporciona los medios para alimentarlos (...) así, mientras no lleguen días mejores en que se le pueda proporcionar a la madre obrera todos los cuidados dignos, mientras no se le asegure el pan, el techo y el abrigo para ella y su hijo, mientras la maternidad constituya una maldición para la mujer y

para la sociedad, un desfile de pequeñas criaturas desde el vientre materno al cementerio, nosotras vamos a propiciar el aborto legal y vamos a secundar ampliamente la labor de los médicos en tal sentido” (1992:107).

Resulta interesante detenernos en el tipo de argumentación estratégica de las feministas chilenas de principios del siglo XX. En primer lugar, el diagnóstico de que la maternidad se presenta como el campo de batalla que logra sumar más voluntades en términos de reivindicaciones políticas (junto con el derecho a voto). Por otro lado, las condiciones que hacen razonable y legitiman el aborto, se restringen a enfermedad, miseria y familia numerosa. Así, pareciera ser que el derecho a decidir de una mujer con acceso a educación y a métodos anticonceptivos, fuera algo menos justificable, incluso para las feministas de la época. Aunque la consigna es el rechazo a la maternidad obligada, el derecho y la libertad del cuerpo parecen ser más convincentes en un caso que en otro. Efectivamente el problema de los abortos clandestinos adquiriría matices desastrosos en un contexto social deprivado, y probablemente presentar la cara más dramática de una lucha es siempre una buena estrategia para lograr empatía. Además, sumar a la lucha de las mujeres de la época, el dispositivo teórico y político de la lucha de clases, intensificó la efectividad del discurso. Sin embargo, y obviamente sin quererlo, la situación de desprotección en la que quedaron aquellas otras mujeres, aunque pudo ser olvidada con tal de conseguir la legalización del aborto que a la larga también las tocaría a ellas, también colaboró a un castigo social simbólico y material, que las dejó en el espacio de extrema vulnerabilidad del “tú no tienes excusas”.

La Asociación Chilena de Protección a la Familia, aunque posterior, también sitúa sus orígenes en el contexto en el que los abortos inducidos se convertían en epidemia en Chile. En 1962, la directora técnica de la Federación Internacional de Planificación de la Familia (IPPF)⁵⁶ propicia que el director del servicio de salud de la época, Gustavo Fricke, inicie un trabajo con profesionales de la Universidad Católica y la Universidad de Chile para crear un comité asesor para la Dirección General de Salud: “Fricke pensó que una mujer que no deseaba embarazarse y que tenía relaciones sexuales, debía tener derecho a protegerse para evitar dos grandes males: el aborto y los hijos no deseados. Estimó también que la penalización del aborto era inaplicable -pues en 1964 se hospitalizaron 70.000 mujeres por

⁵⁶ Sigla en inglés.

aborto infectado, no existiendo ninguna cárcel que pudiera albergarlas a todas- motivo por el cual planteó que la actitud no debía ser punitiva, sino preventiva, sugiriendo que si se evitaban los embarazos no deseados, no habría intención de provocarse un aborto” (1992:111).

Teniendo clara conciencia de que estos argumentos fueron altamente subversivos en su época, no podemos dejar de notar nuevamente el tono argumentativo en el que una campaña de control de la natalidad se dibujaba como la solución después de la cual el aborto no tendría legitimidad. Sólo las condiciones de carencia material y educativa explicarían tal situación.

En 1963, Eduardo Frei es elegido como presidente de Chile. Recordemos que en ese momento el movimiento feminista se encontraba desarticulado, tras conseguir el voto político en 1949. Las mujeres no encontraron una reivindicación capaz de cohesionarlas como la lucha por el sufragio lo había hecho hasta el momento: ”no advirtieron la necesidad de su concurso en la definición de la política pública de paternidad responsable que se estaba aplicando en Chile. No percibieron que tal acontecimiento podía constituir aquella reivindicación que les faltaba, ni entendieron que no bastaba con consumir la píldora para obtener su liberación, puesto que ello, no había venido aparejado de una redefinición de los roles masculino y femenino, al interior de los hogares y de la sociedad toda” (1992:144). Las políticas públicas de educación sexual integral, la publicidad sobre el uso del condón y la vasectomía, el cese de la necesidad de autorización del hombre para la esterilización femenina y otras tantas medidas, fueron lideradas en este tiempo por APROFA y no contaron con la participación de organizaciones de mujeres.

Los comienzos de los 70’ trajeron a Chile, de la mano del presidente Salvador Allende, un proyecto innovador que tampoco contó con la participación de las mujeres. El gobierno popular se preocupó principalmente de la mujer como madre y trabajadora, pero no se ocupó de hacer un planteamiento a fondo con respecto a la ideología patriarcal. Sin embargo, en la línea de un mejoramiento de la calidad de vida del pueblo, el gobierno de Salvador Allende consideró la planificación familiar como un derecho inalienable de hombres y mujeres, fue excesivamente riguroso en el cuidado de la población con respecto al uso de nuevos fármacos para estos fines, puso al alcance de todos los chilenos métodos anticonceptivos modernos y eficaces, respetó la sexualidad de los jóvenes e incluso

permitió la práctica del aborto inducido por rivanol y raspado en el Hospital Barros Luco, pionero en materia de anticoncepción, durante los años 1972 y 1973. Por acuerdo de los profesionales del Hospital y con el propósito de evitar abortos provocados cuando los métodos anticonceptivos fracasaban, se interrumpieron los embarazos exigiéndose como requisito residir en el área atendida por dicho servicio y tener un máximo de 18 semanas de embarazo: “rápidamente, la cantidad de gente que pasó a vivir en el área del hospital fue enorme, quedando demostrado el alarmante número de mujeres que recurría al aborto séptico ilegal”(1992:160).

En este período APROFA también desarrolla una amplia labor, obstaculizada por la izquierda marxista, a la que le costó abandonar la línea ideológica que sugería que la lucha contra la planificación familiar en realidad favorecía los intereses estadounidenses por el control demográfico de la población latinoamericana, suponiendo que a menor población, mayor subdesarrollo. Además, APROFA sufrió fuertes presiones del sector eclesiástico, que ya en esos años afirmaba: “La verdadera emancipación femenina no consiste en una igualdad formalista o materialista con el otro sexo, sino en el reconocimiento de lo que la personalidad femenina tiene de esencialmente específico: la vocación de la mujer para ser madre” 1992:171).

La Dictadura Militar cambia la estructura democrática del Estado. Por otra parte, la dictadura buscó el apoyo y la legitimación de las mujeres, despolitizándolas y reduciéndolas al papel de madres y esposas. Para esa tarea, la dictadura recurrió al liderazgo de las mujeres conservadoras de la elite chilena. Así, la herramienta utilizada por el régimen militar en relación al adoctrinamiento y manipulación de las mujeres fueron los Centros de Madres (CEMAS), que aunque permitieron capacitaciones para el mejoramiento económico de algunas familias, también fomentaron el apoliticismo, el individualismo, el antifeminismo y la competencia.

En este tiempo, la capacidad procreativa se define como la función social fundamental de las mujeres (instalándose en los consultorios públicos, la política de aumentar la tasa de natalidad del país desde los sectores más deprivados), se desestima el uso de pastillas y dispositivos intrauterinos, se prohíbe la esterilización y el aborto, y en 1989, gracias a las leyes de amarre diseñadas por Jaime Guzmán, el aborto terapéutico fue convertido por decreto del Gobierno Militar en una acción ilegal: “hecho que condena a las

mujeres enfermas a afrontar una muerte sin que el médico pueda hacer nada “ (Dr. Benjamín Viel, citado en Jiles 1992:97).

Según la periodista Claudia Lagos (2001), en el Chile Actual el problema más preocupante en relación al aborto se sitúa en la desigualdad económica. Efectivamente, las mujeres chilenas pobres se exponen a abortos no realizados por profesionales y en nulas condiciones de asepsia. El método más común consiste en sondas que se introducen por la vagina haciendo un lavado uterino con sustancias tóxicas como detergentes. Pero también se utilizan palillos, tallos de perejil y otros objetos extraños que muchas veces producen enormes hemorragias. Las mujeres con más recursos en cambio, se realizan un aborto en consultas o clínicas privadas, con un médico o matrona y en condiciones de higiene asegurada. Los rangos van entre 10 mil a 20 mil pesos en el primer caso, y de 200 mil a un millón de pesos en el segundo. Por otro lado, es fácil concluir que aún cuando el riesgo de cárcel por tres años es común a todas las mujeres, nuevamente son aquellas que cuentan con menos recursos las más expuestas. La apuesta de Lagos es por la prevención primaria y secundaria: acceso a anticonceptivos y educación sexual íntegra para que las mujeres que ya se hayan hecho un aborto, no se hagan otro. Sin embargo, la periodista enfatiza la distancia del presidente Ricardo Lagos y del SERNAM acerca del tema, en tanto se han limitado a afirmar que no habrá legislación sobre el aborto durante este mandato, y que el trabajo se focalizará sólo en prevención primaria.

Actualmente, la sociedad civil conservadora responde a nivel mundial desde los llamados movimientos Pro-Vida, frente a cualquier coyuntura que abra la discusión sobre el aborto. La presencia en Chile del Movimiento Anónimo por la Vida, se apoya en el trabajo realizado por Vida Humana Internacional (Human Life International), organización con redes a lo largo de toda Latinoamérica.

Una de las mujeres más destacadas de esta organización, es Magaly Llaguno, periodista y directora ejecutiva de la Sección Hispana de Human Life International. En un documento del año 1991, llamado “El movimiento antivida en Latinoamérica”, la periodista afirma: “No cabe duda alguna de que Latinoamérica enfrenta actualmente un fuerte y masivo ataque antivida y antifamilia. Para poder combatirlo, debemos saber quiénes son los que lo han lanzado y cuáles son algunas de sus estrategias. Existe un gran número de organizaciones multinacionales muy bien establecidas y financiadas, cuyo objetivo primordial es detener el crecimiento de las poblaciones de los países del Tercer Mundo a cualquier precio. Sin embargo, estas multinacionales son en realidad monstruos de múltiples tentáculos, ya que se sirven de muchas otras organizaciones y grupos en los diferentes países” (Llaguno, 1991).

Llaguno utiliza el argumento del control de la natalidad en un sentido particular. De hecho, fue el argumento que esgrimieron Mao Tse Tung y Fidel Castro entre los años 1950 y 1970 al plantear que la mayor riqueza de un país eran sus hombres, lo que los llevó a rechazar los métodos de control de la natalidad por considerarlos funcionales a la conspiración imperialista cuyo objetivo era disminuir la población de América Latina para mantenerla en el subdesarrollo⁵⁷. Hoy, sin embargo, cuando la población mundial ha pasado a más de 5 mil millones de habitantes, calculándose que esta cifra se elevará a 11 mil millones a mediados de este siglo, y cuando esto se combina con una reducción cada vez más potente de los recursos naturales del planeta, el argumento se relativiza.

A la luz de este contexto mundial que a pesar de los cambios sigue teniendo en Estados Unidos la sede del “Imperio”, y si fuera necesario acudir a un ejercicio de ese tipo, también podríamos pensar en posibles nexos entre Human Life International y políticas estadounidenses de control de la natalidad que mantuvieran a Latinoamérica con un superhábit de población que efectivamente la obligase a permanecer en el subdesarrollo y la pobreza.

En el mismo artículo, también es interesante la forma en la que la autora se muestra consciente de la batalla moral-cultural: “Las principales organizaciones antivida son: IPPF (Federación Internacional de Planificación de la Familia, por sus siglas en inglés), UNFPA (Fondo para Actividades de Población de la ONU), etc, y sus aliados (contamos alrededor de 55 organizaciones o entidades en el libro sobre población de la UNFPA, 1988, incluyendo la Asociación Cristiana Femenina Mundial- YWCA- la Asociación Mundial de Guías y Scouts -Boy y Girl Scouts- UNICEF, etc.); alegan que están tratando de impedir las muertes maternas e infantiles, al promover anticonceptivos y abortivos como la píldora y el DIU (dispositivo intrauterino). (...) *Sin embargo, sin lugar a dudas, el mayor peligro en este sentido lo presentan las organizaciones feministas.* Las organizaciones de feministas antivida constituyen el arma más eficaz de las organizaciones multinacionales que *constituyen la ‘cultura de la muerte’*. El movimiento antivida ha reclutado a las feministas y la estrategia es utilizar los programas de salud y para el desarrollo de la mujer, que son ‘menos controversiales’. Las feministas reciben abundantes fondos de las organizaciones

⁵⁷ Jiles, Ximena (1992) “De la Miel a los Implantes”. Editado por Corporación de Salud y Políticas Sociales, Santiago, Chile.

antinatalistas y de las mismas fundaciones que sostienen a dichas organizaciones. (Fundación Ford, Rockefeller, etc.) (...) Existe una ‘Red Mundial de Mujeres para los Derechos Reproductivos’ (en Holanda) para promover la anticoncepción y el aborto, así como los llamados ‘derechos sexuales’ (homosexualismo y lesbianismo), integrada según sus dirigentes por muchos miles de contactos en 150 países. Todos estos comparten información con el Centro de Documentación de la organización feminista antivida Isis Internacional, cuya sede está en Santiago, Chile; así como con muchas otras organizaciones feministas como la Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe”. (Llaguno, 1991 –las cursivas son mías-).

La periodista también dirigía su atención a Chile, en otro artículo del año 1998 llamado “La cultura de la muerte ha entrado silenciosamente a Chile”, y afirma: “Chile es un precioso país, de arraigados valores morales y familiares. El hecho de que la actual ley no permite el divorcio, constituye una prueba del valor que los chilenos le dan a la familia. Por ende, Chile tiene una de las pocas legislaciones del mundo, que otorga protección total al niño por nacer: el aborto no se permite bajo absolutamente ninguna circunstancia. Legisladores provida constituyen la mayoría en el Senado y la Cámara y hasta ahora le ha sido imposible al movimiento antivida, lograr cambiar la ley que prohíbe el aborto. Sin embargo, actualmente están activas un número de organizaciones antividas que reciben respaldo económico e intelectual del extranjero, las cuales representan una amenaza a la familia y a los niños por nacer en este hermoso país. Primeramente, Santiago es la sede de los dos principales movimientos feministas de América Latina: Isis Internacional y la Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe.(...) Existe una coalición de organizaciones titulada Foro Abierto de Salud y Derechos Reproductivos, cuyo propósito es ‘Contar con una legislación adecuada para el aborto, sin penalización...’ Del mismo modo, esta coalición también promueve como ‘derecho’, el ‘poder optar con quien relacionarse sexualmente’; es decir, el homosexualismo y el lesbianismo. Recientemente el Foro y otras organizaciones que promueven este ‘derecho’ han logrado un gran triunfo en la legislatura chilena, la cual despenalizó las relaciones homosexuales. Ecuador, uno de los pocos países latinoamericanos que todavía prohibía las relaciones homosexuales, las despenalizó. (...) Por último, la educación sexual hedonista que en Chile se denomina "JOCAS" (Jornadas de Conversación de Afectividad y Sexualidad), la cual ha sido implementada ya por el

gobierno, llevará a un aumento y no una disminución de los embarazos de adolescentes (...) Finalmente, el hecho de que APROFA (Asociación para la Protección de la Familia), miembro de la organización mundial antivida IPPF (International Planned Parenthood Federation - Federación Internacional de Planificación de la Familia), ha ‘entrenado’ a 35,000 maestros en Chile, debe ser motivo de gran preocupación.(...) Desde hace más de veinte años, el Dr. Benjamín Viel (ex-presidente de APROFA, miembro de la IPPF en Chile), reveló el compromiso de dicha organización con respecto a la legalización del aborto a través del mundo. Afirmó (hablando en nombre de la IPPF) en una conferencia para médicos latinoamericanos titulada ‘New Developments in Fertility Regulation’ (Arlie House, Arlie, Virginia, marzo 28-30, 1976), que la IPPF ‘está en posición de proveer asistencia con respecto a estudios que favorezcan el cambio de las leyes’ (que prohíben el aborto).” (Llaguno, 1998).

Caídas las JOCAS y legalizándose el divorcio, Chile Actual sigue siendo el “precioso país, de arraigados valores morales y familiares”. Niñas violadas de 9 años siguen obligadas a tener a sus hijos⁵⁸, mujeres lesbianas siguen siendo privadas de su derecho a la maternidad⁵⁹, y las mismas 160 mil mujeres siguen pasando por experiencias de miedo,

⁵⁸ Me refiero al caso de la menor de iniciales G.R.F, que en enero del año 2005 tenía seis meses de embarazo tras haber sido violada reiteradas veces por su padrastro de 24 años Luis Ramos con la complicidad de su madre, Norma Cayohuanca. Los padres fueron ercancelados y la niña enviada al Hospital Dr. Carlos Cisterna. El caso causó polémica, ante la postura inflexible de la Iglesia Católica chilena. Por otro lado, una serie de organizaciones y redes de mujeres entre las que están la Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe (RSMLAC), Solidaridad y Organización Local (SOL), la Red Chilena Contra la Violencia Doméstica y Sexual y la Corporación La Morada, pidieron “el acceso de la niña a un aborto terapéutico seguro y legal que le permita evitar el riesgo vital que enfrenta, al no estar preparado su cuerpo para un evento de este tipo, y que se evite la continuación de un embarazo resultante de una brutal violencia sexual, de frecuente ocurrencia en este país y que, sin embargo, no es sancionada como corresponde” (Ver:www.radiocoperativa.cl).

⁵⁹ Me refiero al caso emblemático de Karen Atala (entendiendo con ello que existen muchos otros sin cobertura mediática), jueza a la que la cuarta sala de la Corte Suprema (integrada por los ministros José Benquis, José Luis Pérez, Orlando Alvarez, Urbano Marín y Jorge Medina) le quita la tución de sus hijas el 31 de mayo de 2004. El argumento central de la corte fue que la madre “ha antepuesto sus propios intereses, postergando los de sus hijas, al iniciar una convivencia con su pareja homosexual en el mismo hogar en que lleva a efecto la crianza y cuidado”. Esto pondría en riesgo “el bienestar síquico y emocional de las hijas” y su desarrollo integral ante una “eventual confusión de roles sexuales que puede

castigo y muerte. El discurso de los movimientos Pro-Vida también sigue siendo el mismo y sigue siendo también el Vaticano la jerarquía inspiradora de esa expropiación de los vientres de las mujeres de todo el mundo. En términos formales, la iglesia castiga el aborto con la pena canónica de la excomunión *latae sententiae* (en forma automática y sin la necesidad de que ninguna autoridad de la Iglesia lo declare de manera expresa), no sólo a la mujer y al médico, sino a toda persona que sabiendo del hecho, no prestó ayuda para reconducir la decisión de la mujer y evitar así el delito.

La relación autoridad-libertad no deja de ser explícita en este orden jerárquico y católico: “hay que formar la conciencia y esclarecer el juicio moral. Una conciencia bien formada es recta y veraz. Formula sus juicios según la razón, conforme al bien verdadero querido por la sabiduría del Creador. La educación de la conciencia es indispensable a seres humanos sometidos a influencias negativas y tentados por el pecado a preferir su propio juicio y a rechazar las enseñanzas autorizadas” (Oficina de Pastoral de la Arquidiócesis de Lima, 2001).

Jorge Precht (1992), caracteriza de la siguiente forma la situación actual del aborto en Chile. Situación que como hemos revisado, fue una de las leyes de amarre diseñadas por Guzmán, leyes de cuya aprobación se hizo depender el plebiscito y el posterior gobierno democrático: “el aborto no está definido como delito en el código penal, el que se limita a castigarlo en los artículos 342 y 345: ‘en el silencio del legislador, la Corte estima que dicho delito consiste en la interrupción del embarazo, hecho *maliciosamente* con el propósito de evitar el nacimiento de la criatura o interrumpir el curso progresivo del estado de gravidez. Se afirma que el aborto terapéutico indirecto (como es el caso de un tumor, en que se puede eliminar el útero, aunque esté en gestación) *no reúne las características de maliciosidad* que se exige para la tipificación delictual del aborto; en cambio, en el aborto terapéutico estricto, sólo la certeza moral en el caso concreto permitirá determinar si *este elemento de la maliciosidad* se encuentra presente.’ (...) Se plantea que el actual texto del artículo 119 del Código Sanitario que permite el aborto terapéutico indirecto, no sería sino una conclusión derivada y necesaria del artículo 19 N° 1, inciso 2° de la Constitución. Por

producírseles por la carencia en el hogar de un padre de sexo masculino y su reemplazo por otra persona de género femenino”. El fallo también alude a que las niñas “podrían ser objeto de discriminación social derivada de este hecho” (Ver: www.emol.cl).

ende, *su derogación contenida en una moción parlamentaria o iniciativa del Ejecutivo debería ser declarada inadmisibile por inconstitucional*, conforme al artículo 24 de la Ley Orgánica Constitucional del Congreso Nacional, inciso 2°. *Igualmente sería inadmisibile por inconstitucional la autorización legal para abortos terapéuticos directos, en todas sus formas*” (1992:509). Así, para que el aborto tuviese cualquier posibilidad de ser legal en Chile, es necesario pasar por la Constitución del 80’, herencia de la dictadura y creación de Jaime Guzmán.

Finalmente, el mapa de Chile Actual en este sentido, también debe considerar el dato estadístico que afirma que hacia el año 2000, más de un 55% de los chilenos y chilenas rechazaban la legalización del aborto.⁶⁰

Para leer comprensivamente este dato, y por reiterada que sea la cita, creo que es la conceptualización de Bourdieu (2000) la más atingente: “No voy a afirmar que las estructuras de dominación sean ahistóricas, sino que intentaré establecer que son el producto de un trabajo continuado (histórico por tanto) de reproducción al que contribuyen unos agentes singulares (entre los que están los hombres, con unas armas como la violencia física y la violencia simbólica) y unas instituciones: Familia, Iglesia, Escuela, Estado.(...) La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural.(...) El efecto de la dominación simbólica (trátese de etnia, de sexo, de cultura, de lengua, etc.) no se produce en la lógica pura de las conciencias conocedoras, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos y que sustentan, antes que las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento profundamente oscura para ella misma (...) La fuerza simbólica es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y como por arte de magia, al margen de cualquier coacción física; pero esta magia sólo opera apoyándose en unas disposiciones registradas, a la manera de unos resortes, en lo más profundo de los cuerpos. Si es capaz de actuar como un *disparador*, es decir, con

⁶⁰ Ver en : www.cepchile.cl

un gasto extremadamente bajo de energía, es porque se limita a desencadenar las disposiciones que el trabajo de inculcación y de asimilación ha realizado en aquellos o aquellas que, gracias a ese hecho, le dan pábulo” (2000:50-54).

Este mecanismo de dominación no deja de sorprender, sobre todo al calcular el nivel de crueldad que ejerce una institución que es eficaz en ser identificada con un discurso de “vida” y de “amor”. El dispositivo culpa-castigo es fundamental para el ejercicio de dominación simbólica, y en el catolicismo ocupa un lugar central en la figura de la confesión. Pero el confesor no sólo puede ser el cura, sino que también el psicoanalista, la pareja, el tutor, etc. En el caso de nuestra elite conservadora por ejemplo, la dominación simbólica que funciona tan eficazmente a partir de estos “resortes” corporales, es un ejercicio que se replica tanto en la relación de dominación madre-hija, como en la relación esposo-esposa. En este último caso, es esta dominación sin coacción física la que permite concebir el matriarcado y su específico “mandar”, como libertad. Es el orden masculino en el rígido círculo dominador-dominado, el límite cognitivo que cierra otras imagerías de libertad para las mujeres de la elite conservadora en Chile. Y es en ese límite en el que se cifra su no “visible” dominación.

En relación al aborto, es importante pensar en cómo el catolicismo y sus organizaciones civiles afines, acuden a la manipulación afectiva como un recurso de la dominación simbólica, recurso cifrado en el discurso de la normalidad-anormalidad. En este sentido, la redención otorgada por la figura de autoridad que representa a nivel público, privado y psíquico la iglesia católica en Chile, pasa por la “normalidad” del sentimiento de arrepentimiento, culpa y trauma que supuestamente invade el mundo interno de la mujer después de un aborto. Lo “anormal” se sitúa pues, en todo el registro emocional “imposible” del alivio, la tranquilidad y la alegría de la libertad.

Al respecto, me parece atinente citar a Foucault (2000) para visualizar cómo una estrategia tan antigua puede ser aún eficaz en países conservadores como Chile. Problematizando sobre el problema de la normalidad-anormalidad, Foucault (2000) presenta dos modelos históricos, uno perteneciente a la edad media y otro al siglo XVIII, que dan cuenta del giro del poder negativo al positivo: *la exclusión de los leprosos*⁶¹ y la

⁶¹ “Estas reglas de exclusión, esbozadas a partir del año 583 por los concilios, y retomadas en el 789 por un capitulario de Carlomagno, se expanden desde los siglos XII Y XIII (...) Así, hacia 1400-1430, el leproso debe sufrir (...) una ceremonia concerniente a su separación. Llevado a la Iglesia mientras se entona el *Libera*

*inclusión de los apestados*⁶². La primera imagen da cuenta de *un poder que margina con el exilio en pos de purificar el cuerpo social que ha sido manchado*. Es así como el confinamiento, la caza de mendigos, locos y delincuentes exhibe en magnificencia el continuum protector del cuerpo social frente al miedo de aquello que el poder de normalización designa como peligroso. *El modelo de la inclusión de los apestados, en cambio, explicita un poder positivo en la medida en que produce*. Exige un análisis fino y detallado de aquello a lo que se le teme, “el experimento de un herbario”, un registro de matices y diferencias, calibra sin descanso a cada individuo para ver si se ajusta a la regla: todos los medios utilizables, con tal de producir una población sana. Es así como Foucault señala que asociados a la peste existieron dos sueños. El literario: la orgía sin fin, el abandono de identidad de quienes saben que van a morir. Y el político: *el poder ejercido en toda su magnificencia, con la legitimidad otorgada por todos, de invadir en un individuo, su tiempo, su casa, su localización, su cuerpo*.

Efectivamente, para el discurso conservador católico, las mujeres tienen un lugar en el mundo, incluso un lugar de poder en el mundo, siempre y cuando el poder sobre su cuerpo sea entregado a otros, que deciden qué debe y no debe hacer con él. Es así que la identidad madre-esposa es difundida como el lugar de las mujeres, lo verdaderamente femenino. De esta manera, aquellas que cometen una infracción como el aborto, son objeto de lástima, son las “apestadas” posibles de incluir nuevamente siempre que confiesen en detalle la falta (lo que a su vez otorga información valiosa), se arrepientan, sientan culpa y vergüenza por lo hecho. También por la ruta católica normativa de los modelos de la lepra y la peste, adquiere más sentido, en la subjetividad matriarcal-oligarca-conservadora, la incorporación de las claves inclusión-exclusión que marcan las habilidades específicas de estas mujeres de elite en Chile: saber a quién integrar y a quién excluir.

me, como si fuera un muerto, el leproso escucha la misa escondido bajo un catafalco, antes de ser sometido aun simulacro de inhumación y acompañado a su nueva morada.” (Foucault, 2000)

⁶² “Querría recordarles cómo se ponía en cuarentena a una ciudad en el momento en que se declaraba la peste en ella. (...) En cada calle había vigilantes; en cada barrio, inspectores; en cada distrito, responsables de distrito; y en la ciudad misma, o bien un gobernador, o bien un regidor. (...) Al comienzo de la cuarentena, en efecto, todos los ciudadanos que se encontraban en la ciudad tenían que dar su nombre. Sus nombres se inscribían en una serie de registros. Y los inspectores tenían que pasar todos los días delante de la casa, detenerse y llamar. Cada individuo tenía asignada una ventana en la que debía aparecer y, cuando lo llamaban por su nombre, debía presentarse en ella; se entendía que, si no lo hacía, era porque estaba en cama, y si estaba en cama era porque estaba enfermo, y si estaba enfermo, era peligroso.” (Foucault, 2000)

Finalmente y considerando todo lo anterior, para pensar el aborto en Chile, es importante detenernos en la clave autoridad-libertad que el pensamiento político conservador chileno le debe a Jaime Guzmán. Al respecto, creo útil entrar en esta reflexión a partir de la concepción de Guzmán de la libertad como no-interferencia. Creo que aparte de este énfasis en el supuesto de amenaza que siempre parecen ser los otros que “interfieren”, es fundamental para entender las consecuencias socioculturales de la libertad entendida como no-interferencia por el pensamiento conservador de derecha en Chile Actual, la correlación que establece Cristi (2000) con la noción de autoridad como el otro eje de este pensamiento. Detenernos brevemente en la argumentación de Guzmán en torno al aborto, puede darnos luces acerca de la producción de la clave autoridad-libertad en las subjetividades de las mujeres conservadoras en Chile.

Este no es un ejercicio inocente, en la medida en que la problematización sobre la libertad y sobre el cuerpo, parece ser en Chile un terreno que también alude a una memoria de dictadura. Efectivamente, el cuerpo y la libertad no es sólo un “tema de mujeres”, sino que también un “tema de conservadores”, y aún más, un “tema de dictadura” detrás del cual la figura de Jaime Guzmán fue fundamental. Es así como una de las leyes de amarre que fueron promulgadas en los últimos meses del gobierno de Pinochet, implicó la derogación, el día 15 de septiembre de 1989, del artículo 119 del Código Sanitario que permitía el aborto terapéutico, promulgándose así la ley 18.826 que prohíbe toda forma de aborto en Chile. Si en un tiempo de fin y derrota para los defensores de la dictadura, Guzmán dedicó especial preocupación en ese contexto de crisis, al “amarre” de la corporalidad femenina, creo que es justificable problematizar sobre la libertad a partir del aborto.

El sustento de las narrativas de la dictadura fue el discurso conservador de la elite chilena, que en tales mensajes reservó un papel fundante para las mujeres como protectoras de la vida y de la patria. Al respecto, afirma María Elena Acuña “...desde los sectores conservadores asociados con la refundación de la patria y la nación del gobierno militar, se exacerbó el cuerpo de las mujeres como dadores de vida y protectores de la misma, sancionando así con dureza todos los descarríos femeninos y además articulando un imaginario donde las mujeres no podían ser vistas con facilidad como víctimas de un sistema represivo basado en el terrorismo de estado; *el error o la falta femenina no era sólo política sino que una transgresión al sistema de relaciones de género* y bajo esta idea era más fácil hacer que el castigo fuera descontextualizado de sus significaciones políticas y en juego discursivo convertir el comportamiento sexual y reproductivo de las mujeres en un tema ético y moral asociado a la noción más primordial de la vida” (Acuña, 2003 –las cursivas son mías-). *La violencia sexual como modo de castigo y disciplinamiento*, fue así, una de las formas más comunes de tortura hacia las mujeres que habían desafiado los roles tradicionales domésticos y privados, para hacer política, para ser protagonistas en el espacio público. Corregir ese descarrío fue un ejercicio directamente relacionado a la narrativa sobre el caos y el descontrol social, que el pensamiento conservador chileno desarrolló para potenciar la demanda de autoridad dirigida a las Fuerzas Armadas. Junto con el castigo, el discurso conservador “propone” nuevamente los roles patriarcales, que en el caso de las mujeres, abogan por la articulación de una política pronatalista que exige el control corporal para la procreación: dar hijos a la patria.

Una de las citas de Guzmán más importantes para abordar esta temática, fue expuesta en la sesión 87 de la Comisión Constituyente, en noviembre de 1974: “La madre debe tener al hijo aunque éste salga anormal, aunque no lo haya deseado, aunque sea producto de una violación, aunque de tenerlo, derive en su muerte (...) Hay personas para las cuales el límite entre el heroísmo o el martirio, por una parte, y la falla moral, por otra, se estrecha hasta hacerse imposible. La mayoría de los seres humanos viven gran parte de sus vidas en una amplia zona intermedia que hay entre ambas, pero la Providencia permite, exige o impone muchas veces a un ser humano que ese cerco se estreche y la persona se encuentre obligada a enfrentar una disyuntiva en la cual no queda sino la falla moral, por una parte, o el heroísmo o el martirio, por otro. De manera que la gravedad o tragedia que sigue a la observancia de la ley moral nunca puede invocarse como elemento para sustraer a alguien de la obligación de cumplirla” (Lagos 2001:24).

Una primera observación apunta entonces, al “imperativo” de Guzmán: frente a una disyuntiva que en el caso más trágico puede poner en riesgo la propia vida, *la mujer debe elegir ser heroína*, en este caso, *debe elegir su propia muerte*. Si nos aventuráramos a pensar en el fundamento ético que Guzmán utiliza para esta afirmación, no podemos dejar de atender a la noción unívoca de la ley moral y a la idea de “la Providencia” como el referente que “permite, exige o impone” que las mujeres nos hallemos frente a esta disyuntiva. ¿Qué pasa cuando ese imperativo se seculariza? ¿Cómo defender la noción del aborto como algo antiético sin esta concepción católica a la base? Mi impresión es que no queda mucho en pie, ya que, ser heroico/a sacrificando la propia vida, resulta una acción bastante imposible de exigir como obligación universal, incluso en una fundamentación absoluta del bien como la de Guzmán. Esto resulta menos posible aún, cuando esta confrontación específica entre “heroísmo y falla moral” no es igualitaria para ambos sexos.

Junto con lo anterior, *la concepción de libertad como no-interferencia*, responde así a una *noción liberal que poco puede sostenerse al interior de una constelación ética católica*. Esta contradicción es parte fundamental del pensamiento político de Guzmán, fundamentalmente en la última etapa, tras la influencia de la Escuela de Chicago: poco o nada se sostiene de la doctrina social de la Iglesia al interior del pensamiento neoliberal hayekiano. De esta manera, el eje individual que articula esta idea de libertad (la libertad sin límites del individuo por sobre la asfixia del Estado), parece contradecirse en el caso de las mujeres, para quienes el derecho a la no-interferencia “del resto”, termina allí donde empieza su cuerpo. La contradicción se resuelve finalmente así: ya que el derecho de propiedad no existe para las mujeres en relación a sus cuerpos, es legítima la interferencia de otros.

Toda la ideología de “la superioridad moral” de las mujeres, a la que aluden discursos contemporáneos como el del Nuevo Feminismo, se basa en esta paradójica elección voluntaria hacia el heroísmo (la fuerza, la madurez, la autopostergación), que termina por atentar contra la propia vida, contra los propios proyectos, contra las propias necesidades. La libertad encuentra sus límites a través del orden expresado mediante el halago de la superioridad moral: estamos obligadas “naturalmente” al heroísmo mártir. En el cumplimiento de esa obligación se cifraría el ejercicio correcto de nuestra libertad.

El derecho a la no interferencia no tendría así, ningún sentido de aplicación para la relación de las mujeres con sus cuerpos.

La consigna popular que podría confrontar lo anterior, “mi libertad termina allí donde empieza la del otro”, nos remite a la vez a la necesidad de convencer a las subjetividades femeninas de que un grupo de células agrupadas en el cigoto, es ya un “otro”. En este sentido es que la tradicional crítica feminista denuncia la alianza de discursos patriarcales (el padre, el sacerdote, el Estado, el médico, la madre patriarcal), que confluyen en la negación de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Será siempre un “otro masculino” el referente de autoridad en el imaginario de las mujeres que sin coerción, se someten a la dominación y a la expropiación de sus cuerpos⁶³.

Para que la simple declaración: “en el caso del cuerpo, la libertad como no-interferencia es un privilegio de hombres”, Guzmán debe acudir a una justificación en otro lugar “superior”, dirigiéndose a una noción de autoridad que “parche” la incoherencia de lo planteado hacia las mujeres. “Ser heroica” es por tanto, un paradójico ejercicio de libertad obligada (considerando además que no ser heroica es en Chile sinónimo de cárcel), que se sustenta gracias a la intervención en el imaginario femenino de “la Providencia” y sus exigencias, en primer lugar, y luego, de la legitimidad “científica” de un discurso médico patriarcal, cuyas fisuras internas (“otras” pruebas científicas que demuestran lo contrario, “otras” convicciones, “otras” dudas), se silencian tanto para conservar la hegemonía como para invisibilizar el hecho de que “lo comprobado científicamente”, corresponde también a discursos contruídos, contextualizados por la subjetividad y la historia, y por tanto, transformables.

A partir de la distinción de Cristi (2000), queda abierta la pregunta por el ejercicio de las mujeres de la libertad como no-dominación, conceptualización que no sólo lleva consigo la idea de la pertenencia primera a una comunidad, sino que también la noción de no subyugación. En el caso de una mujer heroica que “elige” su propia muerte, la concepción de libertad como no-interferencia efectivamente nos aleja a los demás como comunidad ética, nos obliga a “tolerar” y “aceptar” su “decisión”. Mientras que bajo la idea

⁶³ En esta línea, me parece atingente para pensar la relación entre autoridad y subjetividad, la pregunta que se hacía Tugendhat: “¿Por qué se debe derivar algo evidente de otra parte, en lugar de aclarar sencillamente los fundamentos que respaldan dicha plausibilidad? Debido a nuestra procedencia de morales tradicionalistas y a que de niños crecimos en una concepción moral entendida, por lo menos en parte, de manera autoritaria, estamos inclinados a esperar una justificación simple que provenga de otra parte, análoga a un apoyo por la autoridad” (1997:86).

de la libertad como no-dominación, en primer lugar, se explicita de inmediato que existen relaciones de poder que ordenan las individualidades y las libertades. En segundo lugar, frente a esas relaciones de dominación, se aboga por el derecho de quien no se subyuga. Y en tercer lugar, esas relaciones de dominación se contextualizan al interior de una comunidad: no se existe sólo en el mundo, no somos anteriores a la comunidad. De esta manera, y frente a la misma mujer que “decide” ser heroica, o frente al obrero que “decide” trabajar 20 horas diarias para mantener un sueldo digno, sí es ético intervenir, por muy adultos/as e inteligentes que sean esas personas. La inteligencia y la conciencia pueden tener poco que ver con las relaciones de dominación y de poder al interior de las cuales nuestros cuerpos y nuestras vidas se desarrollan cotidianamente. Así, la libertad entendida como no-dominación abre la posibilidad de la duda por la efectiva libertad a partir de la cual se toman esas “decisiones” al interior de una comunidad de la cual un/a individuo/a no puede sustraerse.

Con todo, el aborto se transforma gracias a Guzmán, de delito penal a delito constitucional: es la nación misma la que mandata el cuerpo de las mujeres al heroísmo de no pertenecerse. En este sentido, la nueva institucionalidad de Guzmán no sólo aboga por la “restauración” del orden social sobre el caos político, sino que también del orden patriarcal sobre los cuerpos femeninos, orden que especifica rigurosamente el rol de la mujer en la nación, a riesgo de castigo terrenal y divino. Chile Democrático se rearticula sobre la Constitución de Guzmán, y así hoy todavía, el orden social imaginado por el abogado como “el correcto”, es el que sigue dividiendo a las mujeres entre heroicas y libertinas, entre éticas y culpables de falla moral y psicológica: entre “verdaderas” mujeres y las “otras” locas, putas, lesbianas...feministas.

Durante la Dictadura de Pinochet, Jaime Guzmán fue la figura moral de legitimidad civil para las violaciones a los derechos humanos, que él consideró excepcionales, transitorias y necesarias. El 9 de Julio de 1977, Pinochet lee el Discurso de Chacarillas. Redactado por Guzmán, el documento sostiene: “ ‘Las limitaciones excepcionales que transitoriamente hemos debido imponer a ciertos derechos, han contado con el respaldo del pueblo y de la juventud de nuestra Patria, que han visto en ellas el complemento duro pero necesario para asegurar nuestra Liberación Nacional’ (ibid:p.33). La responsabilidad moral que asume Guzmán al afirmar esto es histórica”(Cristi, 2000:40).

En esta línea, parece no ser necesario desarrollar la brutal inconsecuencia entre el mandato del “respeto a la vida” que bajo ninguna circunstancia una mujer debe desafiar

en Chile Actual (incluida la posibilidad de la propia muerte) y las “excepciones” de tortura y ejecución política de las que aún no se repone nuestro país.

CAPITULO TERCERO: ORDEN

1. LA NOCIÓN “ORDEN SOCIAL”.

*“Justicia eterna ¿cómo así permites
que triunfe la maldad? ¿Así nos privas
del tesoro precioso,
en que libró su dicha i su reposo
la patria, i así tornas ilusoria la esperanza halagüeña,
que un porvenir a Chile prometía,
de poderío, de grandeza y gloria?
¿Dónde está el jénio que ántes diera vida
a nuestra patria amada? ¡O caro nombre
que en vano intenta pronunciar el labio
mudo por aflicción! Tu infeliz suerte,
tu prematura, dolorosa muerte,
no acierto a describir. Ilustre sombra!
Perdona mi extravío en este canto,
Ahogado tantas veces por el llanto”*

Doña Mercedes Marín de Solar⁶⁴.

La noción de orden que ha manejado la elite durante el siglo XIX y gran parte del XX, según Jocelyn-Holt (1999), no es la de un orden estatal, sino que más bien, la de *un orden social*. Esto es, un orden fáctico asociado a las tradiciones, que simplemente *es*, y

⁶⁴ Marín, Mercedes (1874) “Canto Fúnebre: A la Muerte de Don Diego Portales” en *Poesías*. Imprenta Andrés Bello. Plazuela de la Merced, Santiago.

que se mantiene independientemente de los gobernantes. Este orden eficaz y pragmático, se impone como el único realmente subsistente, toda vez que las utopías de otros órdenes (estatales, institucionales, legales, culturales) no encuentran hombres para hacerlos posibles y se vuelven una y otra vez ineficaces.

Es esta la concepción escéptica y pragmática de Diego Portales, el ministro de Chile decimonónico que a pesar de su corta vida, ha marcado el imaginario de la elite tradicional como un modelo en el manejo del poder. “El peso de la noche” es la metáfora de Portales para aludir al reposo de la masa a partir del cual se impone un orden social que califica de ‘quieto pero no estático’: “...el orden social se mantiene en Chile por el peso de la noche y porque no tenemos hombres sutiles, hábiles y cosquillosos: *la tendencia casi general de la masa al reposo es la garantía de la tranquilidad pública.*” (Portales, citado en Jocelyn-Holt, 1999:137 –las cursivas son mías-).

Con ello, la precariedad de este orden social reside en la ausencia temporal de desorden. Para Jocelyn-Holt, no es un orden propiamente tal, sino un cuasi-orden: “En efecto, la alternativa frente al desorden es normalmente la ley, su amenaza correlativa de coerción o la fuerza pura. Aquí, en cambio, se está invocando un orden fáctico, no discursivo, ni retórico ni coercitivo (...) no necesariamente legítimo en *strictu sensu*. (...) El orden en Portales es la otra cara del desenfreno: es el curso de las cosas en estado de equilibrio o empate. *No hay detrás de esta idea de orden una visión utópica, eudemónica o de felicidad (...)* *La autoridad es lo que él echa de menos.* Una autoridad que no es posible comprobar en los círculos de poder institucional, según su peculiar diagnóstico. *De ahí que recurra a la única alternativa de poder restante: la del orden social señorial*” (1999:154-156 –las cursivas son mías-).

Ya podemos apreciar aquí, una noción de orden bastante ligada a la idea de naturaleza, como algo que simplemente es, que simplemente está, un estado de cosas que no necesita ser legitimado, que no necesita convencer a nadie. Es fundamentalmente aquello que se da “naturalmente” cuando no existe desenfreno, cuando no existe conflicto ni crisis. Esta noción de orden sustenta a su vez, una idea de poder bastante particular: frente a ese poder no hay nada que hacer, no hay voluntad transformadora que no sea finalmente neutralizada por algo que simplemente *es*. Todas las utopías y los desórdenes tienen su fin, y cuando ese momento llega, se impone esa especie de *eternum*. Afirma

Jocelyn-Holt: “Insisto, la idea portaliana tiene como propósito asentar el poder sobre una base neutralizadora de otros órdenes, *haciendo de la debilidad relativa de todos los órdenes, una fortaleza no insignificante*” (1999:176 –las cursivas son mías-).

Sería esta noción de orden la que levanta la idea de Chile como uno de los países más estables y sólidos de Latinoamérica, afirma Jocelyn-Holt, y sería además la que prevalece en la elite tradicional organizada como sociedad señorial en el siglo XIX y hasta la Reforma Agraria del siglo XX.

Sostiene el autor: “(la idea del orden portaliano) está presente en toda la práctica política de la elite tradicional, la que a mi juicio gira alrededor de *semiprincipios* rara vez verbalizados aunque fácticos: que no se altere el orden jerárquico patronal, que el orden rural esté relativamente al margen de los cambios, que ni la Iglesia ni los militares sean demasiado poderosos, que el estado deba ser cooptado, también los nuevos grupos ascendentes; que lo que años atrás se denigró como “liberalismo formal” da garantías de tolerancia y confianza mutua; un dejo de desconfianza antiintelectual arraigada pero que no rechaza los valores culturales, aunque sí los posterga hasta que se consagren o bien ya no constituyan una amenaza; que siempre hay que sumar, rara vez restar –es signo de debilidad-; *sumar a favor de los cambios, a fin de neutralizarlos o volverlos propios; sumar a fin de adquirir y acumular poder, poder ante todo: en ausencia de orden, siempre el poder...*” (1999:174-las cursivas son mías-)

Portales, un comerciante nacido en 1793 en una familia de elite, decide intervenir en política en un momento de “crisis”, siendo el gestor del golpe de Estado de 1829 y actuando como virtual dictador hasta 1832, año en el que rechaza la presidencia de la república y se retira a Valparaíso como gobernador. En 1835 vuelve como Ministro a Santiago, cargo que desempeña hasta 1837, fecha en la que es fusilado por un destacamento militar amotinado en Quillota. De Portales, gran asiduo a las chinganas, Jocelyn- Holt afirma que “ninguna otra anécdota lo define mejor que la tantas veces repetida en que expresa que no estaba dispuesto a cambiar la presidencia de la República por una buena zamacueca” (1999:112). Chinganero por excelencia, Portales parece sin embargo, matizar el prototipo del doble código moral de la elite patriarcal tradicional, en tanto se burlaba explícitamente de su puritanismo.

Así, escéptico hasta del grupo social al que pertenecía y que le apoyará bajo contexto (creado o no) de crisis, a condición de continuar ejerciendo el poder, Portales, fue para Jocelyn-Holt, un dictador más que un caudillo. Sería el peligro en el que se encuentra el “espíritu social tradicional” lo que le llevaría a apelar al necesario ejercicio de la autoridad, y será eso de lo que se encargará como ministro: frente a la inestabilidad de la década del 20’ en Chile, y con un fuerte prejuicio antiejecutivo, es la autoridad de una mano dictadora la que se hace urgente: “La Democracia, que tanto pregonan los ilusos, es un absurdo en los países como los americanos, llenos de vicios, como es necesario para establecer una verdadera República. La Monarquía no es tampoco el ideal americano: salimos de una terrible para volver a otra ¿y qué ganamos? La República es el sistema que hay que adoptar; ¿pero sabe cómo yo la entiendo para estos países? Un gobierno fuerte, centralizador, cuyos hombres sean verdaderos modelos de virtud y patriotismo, y así enderezar a los ciudadanos por el camino del orden y de las virtudes (...) Palo y bizcochuelo, justa y oportunamente administrados, son los específicos con que se cura cualquier pueblo, por inveteradas que sean sus malas costumbres (...) el gran secreto de gobernar bien está sólo en saber distinguir al bueno del malo, para premiar al uno y dar garrote al otro...” (Portales, citado en Jocelyn-Holt, 1999:114)

Podríamos pensar que este escepticismo de la elite y sus “representantes” frente a la Democracia fue una cosa del pasado, algo contextualizado en un tiempo de reciente pasado monárquico, de periódicas guerras, etc. Sin embargo, para autores como Carlos Ruiz (1992) y Renato Cristi (1992), esta desconfianza y poca valoración de la democracia es en sí misma, parte de la tradición de la elite conservadora chilena hasta nuestros días. Ejemplos más concretos de ello, han sido la Declaración de 1974 que justificó la Dictadura de Pinochet, la defensa de la monarquía, la admiración a gobiernos como el de Franco y la noción de la democracia como mera estrategia de gobierno sin valor en sí misma, todas argumentaciones de Jaime Guzmán.

Bajo la concepción portaliana de orden, el Estado es un medio, no un fin. Considerando que en Chile Decimonónico las dos fuerzas políticas eran la elite tradicional y los militares, la autosuficiencia del Estado no resultaba algo deseable. El autoritarismo social –el orden señorial- será el contrapeso necesario para que el Estado y la institucionalidad autoritaria no se generen a sí mismos: “La elite dirigente (...), desde el

siglo XVIII en adelante aceptó al estado como concesión, pero ello sin perjuicio de que dicha aceptación fue a la vez escéptica, de la misma manera que lo sería durante todo el siglo XIX por lo demás. La elite chilena aceptó al estado mientras no alterara el orden social y político establecido. (...) De ahí también su repudio a Balmaceda en 1891 y, más recientemente, su rechazo a los gobiernos planificadores de los años sesenta y setenta del siglo XX apelando a la intervención y apoyo de las fuerzas militares, entidades contempladas en la institucionalidad pero en el fondo corporaciones propias de la sociedad civil. *De modo que Portales inició una lógica que se volvería permanente en la elite tradicional, esto es, tomarse el estado a fin de que éste no termine por negar a la sociedad civil* (...) en Portales se comprueba una ya tradicional *sospecha frente al estado...*” (1999:138 –las cursivas son mías-).

De esta manera, la tradición de la elite al estilo “portaliano” y la “obligación de clase” presente tras ese “tomarse el estado” con el fin de que no sea negada la “*sociedad civil*” que, finalmente, representa al *orden social* de la elite señorial, nos devuelve a la vigencia del manejo del Estado por parte de la elite en el Chile Post-Dictadura.

Junto con situarnos en Chile, es importante también volver al contexto de las sociedades contemporáneas, pensando en el “resurgimiento de la sociedad civil”. En un momento en el que la relación globalización/neoliberalismo se hace cada vez más íntima, los Estados Nacionales comienzan a perder grandes cuotas de poder como centro regulador, siendo reemplazados por el mercado. En este contexto, no deja de llamar la atención la emergencia de conceptos como “capital social” o “el tercer sector”. Ambos conceptos aluden efectivamente, al fortalecimiento de la *sociedad civil*. Lo que sostengo no es una enemistad “a priori” con este fortalecimiento. Destaco más bien, la utilidad de la sospecha sobre el concepto capital social, considerando el contexto en el cual esta emergencia conceptual se hace posible, así como el protagonismo que cierta elite tiene en esa producción conceptual. Así por ejemplo, la noción de capital social trabajada inicialmente por James Coleman en 1990, Robert Putnam en 1994, Stephen Baas en 1997 y otros, es un concepto rápidamente adoptado y desarrollado (especialmente como indicador de riesgo de

conflictos sociales al interior de un país, lo que a su vez es un importante indicador de predictibilidad para la inversión bursátil) por el Banco Mundial y el BID.⁶⁵

Volviendo a Portales, Jocelyn-Holt sospecha tanto de su imagen mítica como de su gran importancia historiográfica como hito divisor entre un antes y un después en la historia de Chile, lo que parece algo paradójico considerando la brevedad de su actuación pública. La hipótesis que el autor maneja al respecto, es que tanto historiadores “progresistas” (Sergio Villalobos o Gabriel Salazar) como “tradicionalistas” (Edwards y Encina), obtienen buenos rendimientos del hecho de dividir la historia del país alrededor de la figura de Portales, al interior de *una relación excluyente entre cambio y continuidad. Para ambas interpretaciones, Chile, en lo más profundo de su ser, es un país autoritario*. De esta manera, afirmarían ambas corrientes: “La historia de Chile es la historia de su autoritarismo institucional (...) De ahí que Portales sea el demiurgo de ambas posiciones encontradas, y de ahí también su fantasmal ubicuidad” (1999:129). Para el autor, se corre el riesgo de ahistorizar la figura coyuntural de Portales, asignándole un rol futurista que difícilmente podría tener.

Es posible pensar que esta duda sobre el peso real de Portales en la historia de Chile, sea sin embargo una hipótesis contradictoria al considerar la afirmación de Jocelyn-Holt según la cual sería la concepción de orden portaliano la que habría levantado la elite chilena tanto en el siglo XIX como en el XX. Pero es efectivamente aquí, cuando “el peso real” *se vuelve hacia la elite tradicional y deja de persistir en la figura mítica de Portales*. Lo que Jocelyn-Holt sostiene es que la relación tradición-modernidad en Chile, permite reflexionar sobre el carácter complementario y no dicotómico de ambos elementos en juego. En este sentido, el autor afirmará que la elite chilena, que podríamos pensar como un grupo social que se ha adjudicado el derecho y la guardia de la tradición, al contrario de lo que reza su caricatura rígida o “conservadora”⁶⁶, ha sido capaz de grados fundamentales de flexibilidad en tanto tal flexibilidad le permita seguir teniendo el poder: “En efecto, esta es una elite que

⁶⁵ Para una discusión más amplia del tema ver: Rist, G. (2000) “La cultura y el Capital Social: ¿cómplices o víctimas del “desarrollo”?” en Kliksberg, B. & Tomassini, L. (2000) *Capital Social y Cultura: Claves Estratégicas para el Desarrollo*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

⁶⁶ Insisto en mi distancia de una noción caricaturesca de conservadurismo reducido al no-cambio, es decir, que la concepción de “conservadurismo”, no se reduce meramente a una característica identitaria de rigidez y falta de flexibilidad, sobre todo cuando la clave identitaria “conservadora” se suma a la de “elite”. En este sentido, es importante considerar que las elites de hoy, tanto en Chile como en el mundo, se entienden como manejadoras eficaces de relaciones de poder determinadas por la capacidad de integrar la flexibilidad y la multiplicidad al orden.

no ‘reacciona’ ni ‘restaura’; no necesita hacerlo. Tampoco tiene que ser ‘despótica ilustrada’; ya lo había sido en el XVIII, pero a estas alturas su **afán cooptador** bien podía hacerla encarar nuevos desafíos, fundamentalmente el republicano-liberal, sin que por ello dejara de ser eminentemente tradicional, es decir basada en una economía agrícola y en un orden social señorial. Este y no otro es el contexto histórico-ideológico en que hay que situar a Portales” (1999:132-las negritas son mías.)

A partir de lo anterior, podemos relativizar el mito de Portales y *el sistema portaliano*, y adjudicarle mucho más a la *elite tradicional chilena* y a su accionar, *el papel de continuidad protagónica durante el siglo XIX y XX*. En este sentido, no se trata de que Chile sea por naturaleza un país autoritario (que es algo que tampoco creo que afirmen los historiadores “progresistas” citados por Jocelyn-Holt), sino más bien, que han existido a lo largo de la historia de Chile, sujetos de elite que han sido capaces de levantar un *autoritarismo social* como ejercicio *legítimo* del poder. Y podríamos preguntarnos: si esta elite fue capaz de sobrevivir al direccionar y domesticar la figura de un Estado Republicano-Liberal como representante revolucionario del cambio, ¿cuánto puede hacer con la “revolución de las diferencias” en el siglo XXI? En esta línea, la característica “cooptadora” de la elite, me parece un punto crucial a tener en cuenta al momento de pensar nuestro problema. Es por ello que la caricatura identitaria “conservadora” no es una referencia tan obvia a la elite. Es sólo cuando indagamos complejamente en la construcción social de la subjetividad “conservador/a” de este grupo social, que podemos comprender que un modelo normativo centro-periferia se constituye en una estrategia eficaz al momento de mantener la más importante certeza de todas: la certeza de poder.

En relación a esta conceptualización de orden centro-periferia, creo importante considerar también la discusión de Jocelyn –Holt, citando el Diccionario de Filosofía de Ferrater Mora, para introducir la noción de “orden” a partir de la distinción entre orden medieval y orden moderno. Afirma Ferrater Mora: “El concepto moderno de orden se refiere a una relación de realidades entre sí; el medieval, a la relación completamente distinta de la cosa con su idea. En la época moderna, por consiguiente, el orden sufre un proceso de desontologización y de cuantificación (...) Ciertamente es que en algunos casos el orden dentro del pensamiento moderno es entendido nuevamente en un sentido muy aproximado al griego y medieval. Para Leibniz, que el mundo esté ‘ordenado’ significa

primariamente que está, por así decirlo, ontológicamente jerarquizado. *Hay orden, porque hay un principio de ordenación según el cual cada cosa está en su lugar (...)* Es interesante advertir que en este como en muchos otros aspectos, Leibniz trata de unir el pensamiento tradicional con el moderno; el orden es una jerarquía, pero también una serie o, si se quiere, es una jerarquía porque es una serie, y toda serie es de algún modo ‘jerárquica’(…) Lo que podría llamarse ‘desontologización’ de *la idea de orden en la Edad Moderna no equivale a decir que en toda la Edad Moderna la idea de orden es independiente de la jerarquía ontológica (...)* El orden, en suma, parece residir en las cosas mismas en cuanto son conocidas. De ahí el paso de la idea de orden a la de regularidad y uniformidad de la naturaleza”(1973: 316 –las cursivas son mías-).

Para Jocelyn-Holt, el orden portaliano corresponde a una visión moderna de orden en tanto es una disposición posible como otras. Sin embargo, creo que aún teniendo en cuenta lo anterior, la noción medieval del orden de una cosa con su idea preexistente en Dios, nos presenta justamente una relación de adecuación similar a la relación centro-periferia, esto es, una relación jerárquica a partir del centro. Aunque efectivamente Portales no tenía en mente una concepción “utópica” de orden en términos de un algo superior en términos éticos, sí mantenía una noción jerárquica de orden, y me atrevería a decir que también manejaba la noción de un orden social espontáneo (un orden vinculado a las tradiciones, que simplemente *es*, independientemente de los gobernantes) que actuaba cuando los otros demás órdenes fallaban. Creo que en este sentido, las nociones de jerarquía y espontaneidad del orden, nos permiten hacer la asociación con el pensamiento centro-periferia que he caracterizado aquí como conservador: tanto el poder normativo de un centro, como la naturalización del modelo en sí, son solidarios con el pensamiento conservador centro-periferia. En este sentido, aunque creo que es una relación posible de establecer, mi objetivo no es tanto acercar la idea del orden portaliano a la concepción medieval de orden, sino que más bien, a una concepción conservadora de orden.

Con ello, también es posible caracterizar a la modernidad o al “orden moderno tradicional” como un orden conservador, aunque en esa concepción moderna, es la idea de un orden espontáneo la que es puesta en duda. Sin embargo, la jerarquía (y en este sentido también la noción de adecuación bajo la certeza y la necesidad de ordenar-se según la “regularidad y uniformidad de la naturaleza”) sigue estando vigente, tal como lo afirma

Ferrater Mora. En este sentido, es quizá una propuesta postestructuralista de orden la que queda pendiente en esta discusión⁶⁷. Abordaremos esta discusión en el capítulo “La diferencia como utopía”.

Finalmente, Jocelynt-Holt nos permite pensar con él otra alusión a la noción de orden, atendiendo a la problemática de “*la identidad nacional*”. El autor afirma que cuando las/los chilenas/os nos referimos a “nuestro ser nacional” la clave identitaria fundamental en juego, es la de Chile como un país ordenado⁶⁸.

Si coincidimos con este supuesto, podríamos aventurarnos a constatar, en la línea de nuestro trabajo, cómo es que el discurso de la elite triunfa al momento de definir, desde su propia identidad, LA identidad de todos/as los/las chilenos/as. Si la idea de *orden social* es una idea que en la práctica se instala fundamentalmente por interés de la elite, cabría pensar en cómo una minoría es capaz de intervenir la subjetividad de la mayoría en términos de deseo: la imagen de cómo queremos vernos a nosotros/as mismos/as.

Afirma Jocelyn-Holt: “Otros pueblos, en cambio, celebran su constante devenir informe, su rítmico jolgorio festivo. No se hallan, no se conciben sino en un estado proteico, cambiante, sostenido. Para ellos, la excepción es el orden. Mientras que nosotros preferimos vernos como graníticos, sólidos, confiables, fríos, racionales, imperturbables. No es de extrañar, por tanto, que entre los personajes históricos que más respetamos figuren los Valdivia, los dos O’Higgins, los Manuel Montt, los Andrés Bello o sus equivalentes de tono menor, personajes-emblemas, incólumes, sin reveses, gente a la que uno no titubearía en confiarles el orden de la casa. Incluso, las veces que no nos queda más alternativa que admirar al díscolo (...), lo terminamos por aceptar pero torciendo un poco la historia, atemperándolo hasta convertirlo en un clon más del prototipo emblemático antedicho, muy a su pesar sin embargo.(...) De ahí que a Portales se lo haya transformado en superhombre, monumento de virtud, restándole toda esa riqueza subjetiva que a la larga lo vuelve infinitamente más atrayente, pero que –debemos reconocerlo- incomoda. (...) *Contrario sensu*, repudiamos a los espíritus anárquicos, revoltosos o perturbadores. De acuerdo a una

⁶⁷ Una de las propuestas de comprensión postestructuralista más potente del concepto “orden”, se encuentra en Foucault (2002) *Las Palabras y las Cosas*. Editorial SigloVeintiuno, Buenos Aires.

⁶⁸ Esta “identidad” de país ordenado, parece ser también una visión compartida por historiadores extranjeros. María Rosaria Stabili, italiana radicada temporalmente (o “nómadamente”) en Chile, afirma por ejemplo: “Me parecía entender que en Chile, las tensiones entre orden y libertad, tensiones por cierto dramáticas, casi siempre se habían resuelto a favor del orden, de un orden autocrático”. Stabili, M. R. (2003:23).

línea de pensamiento que ha calado hondo entre nosotros, los Carrera, Pedro Félix Vicuña, Bilbao, Huidobro, Carlos Altamirano, Matta y los hermanos Miguel y Edgardo Enríquez nos resultan una sarta de locos, dementes, inestables e incorregibles. Gente no confiable, que sirve a lo más para confirmar que no podemos sino ser distintos” (1999:182-183).

Teniendo en mente esta observación respecto al poder de una elite para definir la identidad de un pueblo al menos en términos discursivos, cabe también atender a la reflexión de Jocelyn-Holt con respecto al porqué del triunfo de este discurso del orden como elemento central de “nuestro ser nacional”: centro normativo dirigido por la estabilidad, por la simetría perfecta, por la rigidez grave.

Afirma el autor: “Razones no faltan para sostener que el orden estructura la historia de este país (...) un pasado largo, marcado por una constitución rural y señorial; la homogeneidad racial de la población, la relativa pequeñez del territorio, cierta profilaxis geopolítica dada por la distancia y las barreras naturales que nos apartan del mundo (...) *Por último, contamos con una notable elite dirigente, en muchos casos excepcional. Sin duda, a mi juicio, el elemento crucial a la hora de explicar por qué ha habido orden en Chile*” (1999:185 y 187 –las cursivas son mías-).

Aunque Jocelyn-Holt afirma que la elite chilena es bastante compacta en términos familiares y de intereses político-económicos, sostiene a la vez que éste no ha sido un grupo retardatario, en tanto ha sido capaz de levantar discursos modernos al mismo tiempo que ejercer un manejo tradicional del poder. Lo que realmente caracteriza a nuestra elite, afirma por tanto el autor, es su *pragmatismo y escepticismo* (características ya resaltadas en la figura de Diego Portales). *A partir de lo anterior, la elite se ha abierto al cambio que podría amenazar su hegemonía, apropiándose y aprovechándolo en su favor.* Junto con ello, la desconfianza fundamental frente al poder centralizado, permitió neutralizar “el efecto potencialmente distorsionador que implicaban el intervencionismo estatal y el totalitarismo de corte corporativista, fascista, nacionalista o izquierdista revolucionario” (1999:189).

Pero, afirma el autor, es justamente porque este orden ha sido sobredimensionado, que ha sido necesario admitir que nuestra historia es también la historia de la coexistencia del desorden, sobre todo al momento de tratar de comprender los recientes sucesos violentos del siglo XX en Chile. Así, junto con el derecho, la religión, la institucionalidad y

el orden capitalista, los europeos trajeron la muerte, la violación y el ultraje; junto al orden de la hacienda, el peón y el gañán hablaban de un mundo más allá, nómada y periférico.

Es posible apreciar a partir de estos últimos ejemplos, cómo operó en la práctica el modelo normativo centro-periferia del que hemos hablado. El indio, la india, el peón, el gañán, el bandolero, el vagabundo, la mujer del conventillo... fueron *el objetivo de la estrategia de exclusión que opera en tanto la diferencia no se disuelva en homogeneidad*, en tanto la subjetividad de esos diferentes no sea intervenida y construida a partir del deseo de *integrarse asemejándose*. La *rebeldía* es por ello, un dispositivo que eclipsa esa estabilidad, y en ese sentido, aparte de ser castigada, es significada discursivamente como no deseable por desordenada, marginal y conflictiva. Es en esta línea, que para autores como Gabriel Salazar, la historia de las rebeldías en Chile es una historia de la libertad, de un orden paralelo.

En acuerdo con esta visión historiográfica que desafía la versión unívoca del orden, Jocelyn-Holt se pregunta por el mutuo miedo como correlato emocional al interior de este orden: “¿Hay orden cuando existen profundas desconfianzas mutuas en el seno mismo de la sociedad?” (1999:1939). Para el autor, el desorden es la otra cara del orden en forma, tal como se puede concluir de la idea de orden de Portales: “A lo que apunta Portales es a que en Chile el orden se asegura, no mediante ordenamientos de carácter legal-institucional, ni tampoco por un estado guardián ilustrado, sino por la sumisión fáctica tradicional de la masa, así como por la falta de espíritu crítico (...) A lo que voy es a que desorden y orden, como queda claro en la famosa cita de Portales, se acercan mucho más de lo que se pudiera pensar a primeras. *La tranquilidad pública está garantizada por la barbarie misma que predomina en la sociedad*. La clave de lo que está diciendo Portales reside en la falta de crítica, con lo cual el ‘reposo’ no puede ser autónomo y responsable sino externo y sumiso. Es evidente que cuando hay reposo social no hay orden; más bien hay una suerte de atontamiento, estulticia o simplemente miedo. No hay tampoco autoridad, coerción, sino lisa y llanamente fuerza, en un sentido brutal y descarnado...”(1999:194 -las cursivas son mías-).

Es por todo lo anterior que nuestra problematización sobre el orden es al mismo tiempo una problematización sobre el poder, y con ello, una reflexión acerca del miedo y de la rebeldía que éste genera. Esto parece implicar que la exclusión como estrategia central

de este modelo normativo de orden decimonónico, *apunta a la necesidad del contrario*. Pero tal necesidad no es neutra en términos de valoración, la diferencia del centro *es siempre menos*. De esta manera cuando hablamos de “*des-orden*” no hablamos de un orden paralelo legítimo, sino de algo que es menos valioso, algo sometido. Mientras esa valoración que es exclusión se mantiene, el modelo opera: *el peso de la noche*. Es por ello que una noción naturalizada de orden social es coherente con el espíritu pragmático de la elite, es ese reposo el que les permite existencia. En este sentido, cuando Salazar habla de otro orden (y no de des-orden) o de una historia paralela de la libertad, devuelve la dignidad de quien no se define por el miedo o la dominación de otro. Así, y si pudiéramos afirmar que la modernización como reduccionismo de la razón, se dio en la práctica como esta dicotomía centro-periferia, podemos comprender también que el horizonte ético de la igualdad no pueda ser real: *para que este orden subsista, la barbarie, la pobreza, lo feo, lo femenino, lo homosexual...* no deben dejar de existir, muy por el contrario deben necesariamente existir pero como *lo otro excluido y cartografiado*, plenamente ubicado en el mapa de negociación entre tradición y cambio.

2. MUJERES ORDENADAS: ANTECEDENTES PARA LAS MUJERES LEGÍTIMAS DEL SIGLO XX.

“Mi anhelo al interesarme en favor de la independencia y mayor cultura de la mujer no fue para hacerla rival del hombre sino para constituirla en su digna compañera. La superioridad del hombre es indiscutible en todo lo que significa esfuerzo, capacidad mental y resistencia física. La mujer en cambio posee fuerzas morales, jamás superadas por el hombre, que constituyen su valer y su poderío. En el hogar ella debe ser la soberana, siempre que tenga las condiciones necesarias para imperar, y son esas precisamente las que ella debe cultivar.”

Martina Barros Borgoño.⁶⁹

“...lo que pienso es que, al fin y al cabo, lo que mi padre hizo como Presidente de la República en los años veinte, fue pensar que las iniciativas sociales de las señoras de la elite en beneficio de los pobres, lo que la familia Matte construyó en el sector de la educación, los esfuerzos que particulares desarrollaron en aras de la modernización del país; bien, todo eso era lo que el Estado debía realizar (...)

⁶⁹ Citada en el artículo de Ana María Stiven “Feminismo y Femenidad: Martina Barros de Orrego a 150 años de su muerte”. El Mercurio, 9 de Julio de 2000.

Siempre pensé en el Estado como una gran casa”.

Marta Alessandri.⁷⁰

El concepto y la práctica consecuente de Diego Portales en la noción de “orden social” cuyo referente era la elite señorial del siglo XIX, es el estilo de ejercicio del poder que la elite del siglo XX siguió manteniendo y que es explícitamente asumido en la “Declaración de Principios del Gobierno de Chile”, documento eje de la Dictadura de Pinochet y del poder constituyente que se otorgó a sí misma la Junta Militar en 1973.

Este concepto de orden social es doble: por un lado, la posición objetiva de poder a partir de la cual el estilo cooptador se hace posible a la vez como ejercicio autoritario y doblegamiento “amigable” y flexible del cambio y de las diferencias, y por el otro, “el peso de la noche” que representa el empobrecimiento de las subjetividades que sostiene ese orden social, subjetividades que no sólo nos hablan de falta de rebeldía, sino que también de una hegemonía que interviene en la construcción social del deseo y que hace innecesaria la coerción en el Chile del siglo XXI.

En este contexto, cabe preguntarnos por el estilo cooptador portaliano en la construcción del “nuevo feminismo” en Chile. ¿Por qué el pensamiento conservador utiliza la palabra “feminismo” para plantearles a las mujeres lo que siempre les ha planteado?.

Es en esa elección discursiva que se visibiliza sin lugar a dudas la estrategia cooptadora como la clave para la elite en la lucha moral-cultural en Chile Actual. Los avances asociados a “la liberación de las mujeres” producen rendimientos de legitimidad social que la elite conservadora chilena debe aprovechar con el objetivo del “siempre poder”, tal como lo describía Jocelyn-Holt. Es de ese protagonismo del que depende la identidad de nuestra elite, y es por ello que “estar al día” en la tarea (“obligación de clase”) de cooptación del cambio, es fundamental para su supervivencia. Es así como una constelación de conceptos creada por los hombres del Vaticano y por la sociedad civil conservadora, es ahora encargada cuidadosamente a las mujeres de la elite conservadora chilena, protegiendo en ese acto de traspaso, la legitimidad de su posición al interior de una batalla que se admite identitaria: ¿qué es ser mujer hoy en Chile?.

⁷⁰ Citada en Stabili (2003:429).

En esta línea, creo importante indagar en la relación que las mujeres de elite han mantenido con esta noción de “orden social”. Para ello, trabajaré algunos antecedentes del estilo matriarcal de elite en una breve línea histórica siglo XIX-sigloXX. Pensando en el “nuevo feminismo” del siglo XXI, esta búsqueda no es sólo fundamental a partir de una mirada identitaria género-clase, sino que también debido a que es posible afirmar que el feminismo en Chile encuentra algunos de sus primeros antecedentes en la elite de las primeras mujeres que acceden a una educación ilustrada.

Es este origen oligarca el que me interesa explicitar, justamente en la medida en que el “nuevo feminismo” es solidario de este antecedente en tanto acude al imaginario conservador de la maternidad que cuenta su historia en Chile como la otra cara necesaria para el proyecto masculino-blanco-ilustrado. De esta manera, la correcta forma de ser mujer, se conceptualizaría como un camino de progreso que gira en torno a la maternidad tradicional como centro normativo, tanto en las formas en que las mujeres oligarcas comienzan a conquistar su autonomía y autoeducación a partir de los salones, como en la construcción social del deseo entre mujeres de la misma clase y entre mujeres de clase alta y clase baja.

Los antecedentes históricos que consideramos aquí, no son pues el lugar para buscar las “causas” de nuestro Chile actual, pero sí intentan iluminar procesos históricos más allá de *un* hecho fundante, desde las construcciones de identidad y las cotidianidades específicas de algunas de las mujeres chilenas.

2.2 LA SIGNATURA DE LA MADRE EN LAS MUJERES PATRICIAS DEL SIGLO XIX: SALONIÈRES Y MISIONERAS.

Según Salazar y Pinto (2002), en el espacio público que comienza a gestarse en el Chile colonial, confluyen dos tradiciones patriarcales de origen medieval: la monarquía y la iglesia católica. A su vez, se configuran dos sujetos claves: el conquistador y el mercader, construyéndose así, un universal autoritario y masculino por antonomasia. El poder soldadesco fue por tanto el eje de un contexto histórico percibido como riesgoso por la posibilidad de anomia de lo nuevo, lo fronterizo, lo fundacional. El espacio privado fue concebido de esta manera, como “el reposo del guerrero”, guerrero acostumbrado a ejercer violencia hacia los indígenas en general y hacia *las* indígenas en particular.

La violencia de la clase patronal conquistadora, hace de las mujeres de estos conquistadores, su objeto y su sujeto: son una cosa poseída junto con los esclavos y bienes patrimoniales, y al mismo tiempo son “*las patronas*” que mandan en la casa con igual poder que el hombre fuera y dentro de ella. La alta probabilidad de mortandad temprana de sus maridos, tanto por el contexto social como por la diferencia de edad que caracterizaba a los matrimonios de la época, fue además una buena posibilidad de acceder a más poder: “La patrona, en Chile, colaboró en la guerra contra los mapuches

y adoptó los métodos usados por la soldadesca colonial. La larga duración de esa guerra convirtió los métodos soldadescos en una ‘cultura’ patronal estable, que terminó por inflamar todas las relaciones de dominio (de servidumbre, trabajo asalariado, gobierno de etnias y castas, patronazgo de afuerinos y vagabundos, etc.) en términos de una relación de guerra, de modo que el dominado fue tratado como si fuera un *virtual enemigo*, o un botín de guerra cuyos ‘derechos’ pertenecían por entero a su amo conquistador (...) *Esa identidad patronal, de raíz soldadesca, ha estado siempre presente, con cambios y matices, en la efigie histórica de las mujeres chilenas de clase alta*” (2002:113 – las cursivas son mías-).

Así, para las mujeres de clase alta en Chile: “era más lógico liberarse en la misma línea de sus intereses de clase que sobre aquellas que pudieran amenazar los fundamentos del patrimonio dentro del cual ellas nacían y vivían. Ser igual que el hombre- *usar* sus mismos derechos, poderes y privilegios– era un objetivo de continuidad, puesto que tenían de ese uso no sólo experiencia puntual, sino también terreno avanzado (compartían la herencia y administración del patrimonio, el mismo patronazgo de las clases inferiores, y, al final, la misma estrategia matrimonialista, política y religiosa de protección de la propiedad y la familia). Ellas no tenían que cambiar la sociedad global ni revertir el tipo de dominación que las beneficiaba para perfeccionar lo que, socialmente, *ya eran*. No es extraño que la igualación civil y política de la mujer respecto al hombre (es decir: su avance desde una posición de poder en el espacio privado a las posiciones de poder del espacio público, dentro de un mismo espacio de dominación) haya sido, en Chile un movimiento iniciado y propiciado por las mujeres de clase alta” (2002:116).

En este sentido, cabría evaluar cómo, en palabras de Jocelyn-Holt (1999), las primeras mujeres que en Chile comenzaron a construir opinión pública en torno a la emancipación femenina, cooptaron el sustrato ético que contextualizó el ideario ilustrado. En esta línea, la cita de Martina Barros en el siglo XIX, pareciera expresar en forma sintética, las claves argumentativas del “nuevo feminismo” del siglo XXI. Así, tanto los argumentos de las mujeres ilustradas de elite del siglo XIX como el nuevo feminismo del siglo XXI, se articulan a partir de las mismas tensiones éticas entre la igualdad y la diferencia.. De esta manera, y en la misma línea de lo que terminó siendo la modernización, podríamos sostener que el universal que mandataba la igualdad, fue y es interpretado por las mujeres ilustradas de elite, a partir de un modelo de *simetría* que tiene como centro al *hombre blanco-ciudadano-ilustrado*. Por otro lado, y bajo el ideal no-conflictivo de la complementariedad, la idea de igualdad no significa socavar las “naturales” diferencias entre hombres y mujeres, con lo que se hace coherente que “lo mejor”, lo “más moral” y lo más distintivo de lo femenino sea lo que articule la diferencia: el ideal de la maternidad tradicional.

Esta maternidad bajo la clave de “la diferencia moral” entendida como superioridad, se convierte en una práctica de dominación simbólica fundamental para las mujeres conservadoras de elite: el matriarcado. A su vez, este matriarcado de clase alta alude a una constelación de elementos: la madre-esposa dominante, la representante de la moral privada y pública, la patrona, la responsable de la movilidad social, la transmisora del estatus, la dueña totalizadora de la casa y las conductas que en ella tenían-tienen sus habitantes, etc. Una bonita imagen en ese sentido, la presenta Gloria

Errázuriz, una de las entrevistadas de María Rosaria Stabili: “Es la mujer quien detenta el poder dentro de la familia, pero desde la trastienda...y, de este modo, lo detenta aun con mayor fuerza. En sus memorias, Martina Barros Borgoño, dice: ‘Ha venido a verme Adela Matte, pues sabe que yo administro cinco votos, el de mi marido y los de mis hijos’ “ (2003:244). Pienso que desde este modelo matriarcal oligarca en el pasado y en el presente, se satisfacen así los dos ejes: la igualdad al hombre de elite que se expresa en la subjetividad oligarca femenina que concibe su propia libertad como ejercicio de dominación; y la diferencia a partir de la superioridad moral de la maternidad.

Para Salazar y Pinto (2002), las nuevas nociones ilustradas no significaron para las mujeres de clase baja, ningún cambio real de sus cotidianidades oprimidas: igualarse a sus hombres no era gran cosa y mantener la bandera de la maternidad como trinchera de lucha desde la cual afirmarse *esencialmente* diferentes, no implicaba ninguna supremacía en términos de poder, teniendo en cuenta su contexto familiar (población masculina diezmada, innumerable cantidad de hijos, pobreza) sino que al revés.

Considerando la crítica contemporánea al metarrelato de la igualdad como estrategia homogenizadora que produce un acallamiento de diferencias, podemos afirmar que tal silenciamiento también fue imitado por las primeras mujeres chilenas de elite líderes de la opinión pública. En este sentido, la maternidad se constituyó como el particular código identitario desde el cual las mujeres conservadoras (sirviéndose de la materialidad de su pertenencia de clase para influir a nivel simbólico en el discurso social de lo correcto, en términos de “lo femenino”) construyeron el centro de legitimidad y normatividad a partir del cual “medir al resto” de las mujeres, dentro de un contexto social profundamente estratificado y patriarcal. Con ello nuevamente es atingente la pregunta: ¿Qué tan “nuevo” es el nuevo feminismo?.

2.1.1. Un cuerpo de Salón.

Jesús Ibáñez (1994) concibe la casa como un lugar de producción (fábrica de trabajos domésticos) y como lugar de consumo, es decir, un ámbito en el que se vive y convive. Refiriéndose a las casas tradicionales de antaño (en contrapunto con las casas de las sociedades de consumo), el autor afirma que eran también “una fábrica de producción de sentimientos, de valores morales (una máquina ideológica). Formalmente era una metáfora del cuerpo. El despacho del padre: el cerebro. El fuego de la chimenea: el corazón (crepitar de las llamas acompasado por el tic tac isócrono del reloj de péndulo). La cocina-despensa: el aparato digestivo. Funcionalmente producía una intimidad: un interior -‘intus’- reflejo, un “alma”. Las almas de los miembros se trezaban en el alma -el ‘espíritu’- de la familia”(1994:14).

La casa es también una metáfora desde la cual comprender el posicionamiento tradicional del cuerpo de las mujeres de clase alta y de clase baja del siglo XIX, en los nuevos movimientos flexibles entre el espacio público y el espacio privado, casa cifrada respectivamente en *el contrapunto entre los salones y las chinganas*. Allí, fue el espacio doméstico el que se volvió público, y fue el cuerpo de las mujeres el directamente influido por esta transformación. La casa de cada quien, fue a su vez, un cuerpo

receptivo, un espacio construido para agradecer, a cambio de participar de intercambios y accesos antes escasos .

Para las mujeres de elite, afirman Salazar y Pinto (2002), el salón significó una transformación en alianza con el ideario patriarcal, *una revolución al interior de las casas*, en el mismo ámbito de recogimiento y “pureza” que fue la característica eje de la corporalidad de la época, construida desde el misterio, desde la seducción de lo oculto que guardaba como joya, el tesoro de mayor valor de cambio del patrimonio mercantil: la virginidad. Según los autores, fue el intercambio social generado por el gran comercio, la vía importadora del salón para las mujeres oligarcas en Chile : “No sólo su esclavitud, sino también su liberación cabalgaron, pues, sobre un mismo capital y una misma dominación” (2002:123).

Las salonières fueron reinas del salón y líderes de opinión pública a partir de las tertulias de comienzos del siglo XIX, que se desarrollan en torno a las temáticas de transición e Independencia de Chile, así como sobre las transiciones artísticas, políticas y militares de Europa. Estas mujeres fueron parte clave de la red de poder asociada a estos debates, en tanto la política estuvo profundamente ligada a la clase patricia. Ellas crearon así, un canal independiente de opinión, que funcionó como un flujo informal de conversaciones, informaciones y consensos básicos.

Para Vicuña (2001), el contexto cultural de comienzos del siglo XIX fue propicio para los salones: hasta 1832 no existe ninguna librería en Santiago, la Biblioteca Nacional fundada en 1813 se caracterizaba por permanecer cerrada y por una pésima administración, y aunque en 1811 comienzan a establecerse las primeras imprentas en el país, existía una fuerte escasez de libros no religiosos. En una sociedad que valoraba la oralidad, los salones fueron la posibilidad de maximizar los textos circulantes y de propiciar el debate y “cultivar” la conversación. Junto con ello y desde 1840 en adelante, el autor afirma que la distensión política y el renacimiento de la prensa serán los ejes del modelo de civilidad basado en la conformación de la opinión pública nacional. Además, la creación de la Universidad de Chile, la llegada de intelectuales argentinos exiliados por la dictadura de Rosas (Sarmiento, Alberdi, Mitre) y el apogeo de una nueva generación de intelectuales chilenos, cuya máxima figura fue Lastarria, fueron también claves fundamentales para el desarrollo cultural y de los salones en Chile.

Vicuña (2001) señala también que los salones chilenos fueron sólo parcialmente semejantes a sus homólogos europeos, fundamentalmente porque aún habiendo estado al servicio de la libertad intelectual y de la libertad de las mujeres, nada tuvieron que ver con una libertad social asociada a los espacios comunitarios de personas de clases y estamentos diferentes, como si pasó en Europa. Nuevamente, la fuerte estratificación social, habla de las especificidades de la sociedad chilena.

“Reinas de salón” fueron Mercedes Marín del Solar (1804-1866) fundadora de la poesía en Chile y en cuyo salón recibió a Andrés Bello, Rugendas y Manuel Antonio Tocornal; Enriqueta Pinto de Bulnes, cuyo salón fue eje de encuentro para el movimiento intelectual de 1842 (asistieron Bello, Lastarria, Bilbao); Lucía Bulnes de Vergara hija de Enriqueta y anfitriona del salón al que asistieron Balmaceda, Eliodoro Yañez, Luis Orrego Luco, Joaquín Edwards Bello; María Larraín que dirigió su salón entre 1915 y 1928 y que se encargó fuertemente de debatir en torno a "la cuestión

social” refocalizando el marianismo ya no en la virginidad, sino que en la maternidad; Juana Ross de Edwards, la mujer más rica de Chile en la segunda mitad del siglo XIX; Martina Barros (1850-1944), probablemente la mujer más rupturista de la época, que traduce y comenta “La esclavitud de la mujer” de Stuart Mill, publicada en *La Revista Chilena*. A su salón, en alianza con el de su marido, Augusto Orrego Luco, asisten Pedro Lira, Javier Vial, Arturo Alessandri, y el Arzobispo Casanova.

El salón reclamaba así, a una anfitriona como su eje. Un espacio de hombres, pero dirigido por mujeres. La condición: el sujeto “anfitriona” que sólo puede hacerse posible al interior de la casa. Según Vicuña (2001), en una sociedad oral como el Chile decimonónico: “*La valoración de los talentos oratorios*, manifestación de una elocuencia viril con resonancias clásicas en el ámbito político, constituía la faceta pública de un fenómeno social que también presentó *una cara privada: el arte de la conversación* desarrollado en los salones (...) La oratoria pública, tribunicia, resaltó por su estilo confrontacional, ajustado a las imágenes de masculinidad prevalecientes; la conversación ilustrada de los salones mixtos, en cambio, se destacó por acogerse a *las palabras amenas y cordiales, y a los gestos de asentimiento y estímulo de las anfitrionas* (...) la figura de la salonière llegó a encarnar un *papel histórico caracterizado por actuaciones individuales*”(2001:98 –las cursivas son mías-).

El código matriarcal de estas mujeres líderes de elite, generó disposiciones corporales específicas. La imagen del cuerpo-casa alude a todo aquello que significa ser anfitriona⁷¹, la madre de todos los invitados y huéspedes: la sonrisa, la amabilidad, la cortesía, la belleza de una doméstica que con su presencia va hermozeando y haciendo agradable cada espacio del hogar. Las mujeres “progresistas” de la época levantaron la bandera de la maternidad republicana (“Madres de la Patria”) para abrirse paso triunfal hacia la educación, a partir de la legitimidad de la apuesta que rezaba que para ser las madres que criaran a los nuevos ciudadanos de la República, educarse era la mejor herramienta.

Su protagonismo como líderes de la opinión pública, tuvo así, su excusa y su precio, porque por otro lado, ser anfitriona no era tarea fácil. Vicuña (2001) caracteriza algunos de los elementos de este deber-ser: facilidad para suscitar intimidad y reciprocidad, habilidad en la conversación para demostrar supremacía civilizatoria, urbanidad e ingenio, tener tacto y poner en práctica el “natural” carácter moderado y mediador de las mujeres en situaciones difíciles, aunar a la sociabilidad, la oportunidad de goce estético para sus invitados, a partir de la exhibición de su belleza.

Pero probablemente lo que mejor distinguía a una buena anfitriona era su capacidad de olvidarse de sí mismas y estar atentas a todos los detalles que significaran hacer valer las cualidades de otros, protegiendo sus egos: el arte de estimular la exposición de lo mejor de cada uno de los invitados, para que todos se sintieran a gusto.

Alejandra Araya (1999) afirma que en la sociedad tradicional del siglo XIX, la gestualidad y la actitud, fueron los marcadores de contexto desde los cuales el cuerpo

⁷¹ En esta línea, cabe también destacar el lugar fundamental de la figura “anfitriona” en el modelo de mujer levantado por Rousseau en el siglo XVIII: la Nueva Eloísa. Mary Wollstonecraft escribe su “Vindicación de los Derechos de la Mujer” en respuesta a este modelo femenino excluido de los bienes y derechos de los ciudadanos ilustrados.

distinguió territorios y diferencias. La pedagogía de la urbanidad y “las buenas maneras” fue el discurso que habló a la subjetividad de la mujer de elite del peligro del cuerpo como desorden y del rol que le correspondía en tanto civilizadora de la barbarie que acechaba a cada momento en ella misma, por el hecho de ser, paradójicamente más que cualquier otra cosa, *un cuerpo*: “Durante los siglos XVIII y XIX, el cuerpo es lo externo, lo que los otros ven de nosotros, es la frontera entre el yo y la sociedad (...) En la sociedad tradicional se asimiló la moral y la naturaleza humana a la apariencia corporal. Los nobles serán pausados, comedidos, rígidos en sus posturas. Los plebeyos serán sensuales, dinámicos, alborotados (...) Los gestos, en cuanto movimientos del cuerpo, son los ‘documentos’ de su accionar, etimológicamente implican la acción de llevar, conducir y mostrar. (...) cuerpo y gestos debían estar inspirados por valores éticos. Así, el cuerpo a través del gesto, fue la expresión física y exterior del alma interior”(1999:74-75).

La anfitriona, la salonière, fue efectivamente un capital simbólico de las familias oligarcas, que en palabras de Bourdieu (1988), expresó la transformación de los bienes en signos de estatus y diferencia, deseados en pos del estilo de vida legítimo. Las maneras, los gestos, el vestido, los modales, el gusto, fueron los elementos fundamentales en los procedimientos expresivos y en la traducción simbólica del sistema social como sistema inclusión/exclusión, que señaló el nivel de adecuación a la norma. Este código dictó para estas mujeres, una corporalidad “correcta” como superficie externa a exhibir en tanto indicador de la valía de sus familias y por otro lado, una maternidad asociada en primer lugar, a la casa como intimidad cálida presta a recibir a las visitas ilustres.

Considerando lo anterior, es importante consignar que el matriacado del salón establece una relación legítima entre mujeres y cultura, a partir de la idea de la opinión pública. Es por sus habilidades en el arte de la conversación como mediadora y consensuadora, que la mujer de elite encaja en la parte del espacio público que el orden social sostenido por su clase le ha reservado como legítimo. Nuevamente apreciamos aquí, las mismas “legitimidades” que defiende el nuevo feminismo en relación al rol de las mujeres en el espacio público que hoy se reduce fundamentalmente al trabajo y al servicio social: “la vivencia plena de su sponsalidad y maternidad” que “la coloca en una posición privilegiada para aportar a la sociedad mediante su trabajo y su servicio” o “su intuición, su capacidad para conocer a las personas y escucharlas” lo que le permite “coordinar esfuerzos y delegar tareas con éxito”(Fundación Chile Unido, 2000). La mujer del siglo XX, es legítima ”protagonista del mundo del trabajo, la educación y la cultura”, afirmará Paolo Sacarafoni, siempre y cuando valore sus cualidades características como mujer

(Sacarafoni, 2001). Es justamente por las “naturales” habilidades de las mujeres de elite en la construcción de la opinión pública, que el nuevo feminismo es una tarea a realizar en las cotidianidades, en los espacios educativos, en los medios de comunicación. En el caso de Chile, no deja de tener vigencia un modelo de mujer que efectivamente se levanta a partir de un contexto nacional que valora en extremo, como si de eso dependiera su propia identidad, la mediación y el consenso.

2.1.2. Madres Públicas: educar a “otras” mujeres.

Salazar y Pinto (2002) hablan de “las madres eternas” para calificar a las primeras mujeres católicas y laicas, que desde los salones surgieron como “líderes de la opinión pública”.

Martina Barros y María Larraín lideraron, según los autores, el “feminismo oligárquico”⁷² que vinculó temas de género a la “cuestión social”. La “simpatía”, el apoyo a la maternidad en peligro de las mujeres del bajo pueblo, fue la razón y “misión” de *la salida a las calles* de las mujeres patricias. De esta forma, en la primera mitad del siglo XIX, será la figura de “*la chinganera*”, el sujeto femenino de la clase baja al que se dirigió el ojo femenino oligarca; y en la segunda mitad, este sujeto será *la mujer de conventillo*.

Las chinganas fueron espacios generados a partir de la urbanización, producto de las hambrunas que asolaron a la población campesina de principios de siglo. Estos ranchos, donados por “caridad” del Estado y los municipios, se transformaron en quintas y fondas donde las mujeres: “trabajaron para subsistir, donde ‘apostaron’ a los miles de hombres que iban de un lugar a otro, y donde, en la sociabilidad ‘al paso’ que allí se cultivó, ellas lideraron el desarrollo de una ‘cultura popular’ formada por comidas y bailes típicos, leyendas y poesías, y una ‘moral popular’ abierta, festiva y desenfadada (...) Algo así como un paraíso terrenal, dionisiaco, libre y liderado por la ardiente ‘maternidad social’ de las mujeres ‘abandonadas’ del bajo pueblo. Era la ‘revancha’ social y cultural perpetrada por la misma clase de mujeres que habían sido azotadas, dos siglos antes, por el látigo moral ‘b’ de la conquista. (...) La chingana terminó por simbolizar, a los ojos de la autoridad, la vida

⁷² Insisto en las distancias a esta noción, ya explicitadas en la introducción de este trabajo.

y la moral de *todas* las mujeres del bajo pueblo. De modo que la represión anti-chingana se extendió a otras áreas de actividad femenina popular, pues se asumió que la mujer popular era intrínsecamente inmoral”(2002:145-146).⁷³

Las chinganeras también recibieron en su casa-cuerpo a la masculinidad dominante, administrando y liderando también, micro-poderes generados de ese encabalgamiento entre el espacio privado y el espacio público. Alejandra Brito (1995) afirma: “Si fueron las mujeres las primeras en establecerse en las ciudades, es indudable que el tipo de espacio que construyeron tuvo su sello personal (...) En la medida en que aumentó la población, se incrementó la presión por ocupar terrenos. Estos debieron compartirse, y como no contaban con las instalaciones sanitarias mínimas, se agudizaron los problemas higiénicos hasta hacerse visibles para la élite dominante, que comenzó a preocuparse por el problema habitacional y de salubridad (...) Les preocupaba, además el peligro que constituían estos lugares en relación a la propagación de epidemias, otra condición que se sumaba a la insalubridad: ‘los pésimos hábitos de nuestra gente de pueblo, una de las principales causas de la excepcional mortalidad de la gente pobre y la más propicia para el desarrollo de toda epidemia’ (Archivo de la Municipalidad de Santiago)”. (1995:32-33).

La represión moral se vinculó estrechamente al higienismo: moral y ojo se articulan para la exclusión y para disciplinar cuerpos, actitudes y hábitos, superficies externas y visibles de la “debilidad ética”. Vemos así cómo actúa el discurso que significa la exclusión como si fuese responsabilidad de los propios excluidos, acción coherente con la estrategia general del modelo normativo centro-periferia tanto para mujeres como para pobres, indígenas, etc. La ideología simple y binaria a la base es: si haces “lo correcto” (criterio establecido por “el centro”) serás integrado/a, por lo tanto, si estás excluido/a, no estás haciendo lo correcto. Finalmente, la exclusión pasa por tu decisión y responsabilidad.

Salazar y Pinto (2002) afirman que la represión moral era para estas mujeres una interrupción estúpida de un modo de vida que ellas no podían discontinuar. La casi nula posibilidad de emparejamiento entre sujetos del bajo pueblo (nomadismo masculino del peón y el gañán), la urgente necesidad de subsistir de estas mujeres y la poca atingencia de “valores” como la virginidad y el pudor en una población que sabía en carne propia del

⁷³ Algunos de los hombres que podríamos citar como representantes de este doble código moral, fascinados tanto por los salones como por las chinganas, fueron Andrés Bello y Diego Portales, asiduos habitués de las chinganas del callejón San Diego. (Salazar & Pinto, 2002).

doble código moral de la elite, eran claves en este sentido. Salazar y Pinto (2002) sostienen: “En consecuencia, la vía de liberación que pasaba por hacer público y alegre el código moral ‘b’ -que tuvo como subproducto la bulliciosa y desinhibida ‘cultura popular’ chilena- no terminó siendo de liberación, sino de opresión y castigo. Y todo a muy alto costo: se perdía lo acumulado, se caía en la servidumbre doméstica y se perdía de vista a los niños, tragados a su vez por esa misma servidumbre”(2002:146).

Así, la represión ejercida por el Estado y por las autoridades en general, fue también una represión desde la elite, a la que las mujeres patricias se sumaron obedientemente. Sin embargo, cuando la crisis de las chinganas, fue “resuelta” por las autoridades, estas mujeres ejercieron un papel muchísimo más activo que la censura, la pseudoindiferencia o la exclusión: produjeron subjetividades dependientes.

Me permito especular que la naciente idea de “la cuestión social”, les permitió a las mujeres de elite, visibilizar a las chinganeras como su contrario absoluto. Aún cuando los hombres que circulaban entre ellas eran muchas veces los mismos, las mujeres oligarcas podían *sostener y reforzar* desde esta construcción del/la contrario/a (cuerpo, casa, educación, maternidad matriarcal y familia), la dinámica identitaria patriarcal y de clase que comenzaba a fisurarse por cierto malestar y sospecha, una vez que el liderazgo, la educación, los viajes y la autonomía empezaron a penetrar desde los salones en las vidas y subjetividades de las mujeres de elite. Es como si las mujeres oligarcas, temerosas de las consecuencias de sus propios descubrimientos, hubiesen encontrado la forma de no rebelarse nunca completamente para conseguir así, los “permisos” del *Pater* para su nuevo estilo de vida, al interior del mismo “orden social” portaliano que las mujeres oligarcas no se atrevieron a poner en duda. Si las chinganas hacían explícito el doble código moral, y eso a su vez era amenazaba de rebeldías femeninas al interior de la elite, fueron la represión moral y el higienismo las claves del *estatus quo* que permitieron el surgimiento de un nuevo sujeto femenino desposeído y funcional a los propósitos emancipatorios de las mujeres oligarcas: las mujeres de conventillo. A partir de ellas, la operación identitaria de las mujeres de elite, basada en la asimetría matriarcal, se vuelve armónica: ser madres y no rivales de estas mujeres. Desde esa necesidad y obediencia al orden social señorial, las mujeres patricias jugaron entonces, un papel protagónico en relación a la “cuestión social” en la segunda mitad del siglo XIX.

La solución para las chinganas, fue ocultar la pobreza, que como un cintillo comenzó a encerrar la ciudad letrada. Brito (1995) sostiene al respecto: “El conventillo fue concebido como la solución urbanística para el problema de los pobres desalojados de los ranchos (...) Los ranchos, en general autoconstruidos, a pesar de su precariedad, llevaban implícita la identidad de sus constructores. Los conventillos, en cambio, fueron concebidos para aumentar las rentas de los propietarios de los terrenos y solucionar el problema urbanístico desde el punto de vista estético y sanitario. Se convirtieron en el hábitat de la modernidad representativa de un particular modo de integrar a los pobres- finalmente- a la ciudad capital de una modernidad emergente” (1995:34).

Salazar y Pinto (2002) afirman que de esta manera, las mujeres de conventillo perdieron el liderazgo comunitario que habían ostentado en tiempo de chinganas y comenzaron una vida de hacinamiento, fragmentación y empobrecimiento identitario. Así, lavanderas, vendedoras, cocineras, prostitutas y costureras tuvieron menos protección social, con lo cual “la necesidad de tener una pareja era más perentoria, y el peso cotidiano de una ‘carga de niños’ un estorbo más irritante, razón por la cual estas mujeres tuvieron que aceptar una relación de mayor dependencia con sus parejas, con su patrón, con el baratillero que las abastecía, o con el socio de su actividad ‘clandestina’.” (2002:147). Junto con lo anterior, el autor señala que el entorno cultural de los conventillos, fue “más sórdido que alegre, más individual que social y más compensatorio que creativo” (2002:148). A lo que Brito (1995) agrega: “En los ranchos, ser comerciante o lavandera tenía una dimensión distinta a la del conventillo; el espacio era mayor y las relaciones se hacían fundamentalmente hacia adentro de la sociedad popular (...) Las relaciones al interior de los conventillos no sólo fueron difíciles, sino que llegaron a ser violentas. La violencia fue una realidad que surgió del hacinamiento y que pronto se convirtió en un problema cotidiano (...) A las agresiones al interior de los conventillos se sumaba la agresión desde afuera. Los habitantes de los conventillos, fueran hombres, mujeres o niños, eran considerados como potenciales transgresores a las normas sociales, morales, etc. Todos podían ser delincuentes” (1995:37- 40).

Una modernidad excluyente y el sello moral de la represión del siglo XIX fue el contexto en el que la maternidad patricia halló nuevos espacios de protagonismo a partir de la conformación de los conventillos. Salazar y Pinto (2002) dicen al respecto: “Las mujeres

de ‘bajo pueblo’ durante el siglo XIX, no fueron ni madres modelos, ni candidatas a la beatificación pública, ni heroínas luchando por el feminismo de ‘derecho’ sino, sólo, el pretexto histórico para todo eso. Si fueron marianistas, lo fueron de modo pasivo, oportunista y ‘patriarcalmente’“(2002:137).

Por su parte, las patricias pusieron en sus hombros el deber mesiánico de evangelizar, corregir hábitos y conductas, tapar cuerpos, enseñar buenas maneras y proteger la maternidad en riesgo en las manos de mujeres ignorantes y pobres.

La “cuestión social” también fue la clave inspiradora de la “emancipación” oligarca de esos años. Para Salazar y Pinto (2002), el discurso femenino liderado por Martina Barros y María Larraín, afirmaba que los hombres estaban engolfados en la política pequeña y que son los grandes problemas sociales los que deben llamar la atención de la política, cuestión a la que la mujer, por su “naturaleza materna”, era más afín. En esta línea, Barros decía en 1917: “...si bien el hombre es superior a la mujer, no sólo en fuerza física, sino también en poder intelectual...la mujer nunca ha sido superada en el arte de gobernar (el espacio privado)” (citada en Salazar & Pinto 2002:129). Los autores agregan: “El emergente feminismo oligárquico intentó equiparar a los hombres en el sufragio y el arte de gobernar, pero no se guió sólo por el afán competitivo de homogeneizar ‘cívicamente’ al género, sino también para purificar la política pública y *ajustarla a los principios gubernamentales de los espacios privados*. Y desde los dos espacios privados: el de los ricos y el de los pobres. Lo cual equivalía a un intento embrionario por refundar la política y el espacio público a partir de la lógica social, la opinión soberana y el arte de gobierno comunitario desarrollados por las mujeres en los espacios privados. Como tal, era un atisbo o intento revolucionario. Y como tal, *era peligroso*”(2002:129). “...era un feminismo, por tanto, prisionero en la privacidad oligárquica de siempre y en la ‘eternidad’ de la maternidad universal de María. Una protesta que no podía proyectarse hasta las últimas consecuencias en el espacio público, pues éste estaba dominado por los intereses relativos a la ‘mantención’ y aún ‘salvación’ del patrimonio mercantil”. (2002:136). El modelo de maternidad universal de María era y es solidario de la necesidad de esa subyugación de la rebeldía por parte de las mujeres oligarcas, las de ayer y “las nuevas feministas” de hoy.

En la relación caritativa, las patricias de la segunda mitad del siglo XIX, encontraron nuevamente una forma de relacionarse con la alteridad que asegurara la no-incertidumbre

de su propia identidad. “Las otras”, las chinganeras de la primera mitad del siglo, miradas de reojo, aquellas en contra de las cuales afianzaban su subjetividad, aquellas secretamente envidiadas por la libertad de sus cuerpos, aquel misterio atrayente que se ceñía sobre el código moral ‘b’ siempre subterráneo y siempre presente tanto en sus padres y esposos -que lo actuaban-, como en sus madres y luego en ellas mismas -que lo sostenían ideológicamente- ...todo eso volvió a mutar en pos de la tranquilidad de las mujeres oligarcas, cuando a partir del modelo de familia tradicional, “ordenada” y jerárquica, éstas decidieron *convertir a esas “otras” en sus hijas*. Su misión: bajo la seguridad de la diferencia de clase, reducir la alteridad en un lento y progresivo camino hacia lo UNO que eran ellas, hacia lo MISMO que eran ellas, convertir en homogeneidad y estabilidad las disidencias, los matices sutiles y las diferencias de lleno.

Paradójico pensamiento identitario como la relación privilegiada con lo otro, pensamiento normativo que reduce todo relieve, toda informidad, toda complejidad, en niveles de acercamiento hacia un centro ideal y predefinido, dinámica sustentadora y mantenedora de la asimetría fundamental e irreductible a partir de la cual gana poder el discurso de la maternidad patricia universal como extensión del espacio privado de las mujeres oligarcas hacia el mundo público, eje de los posteriores modelos de intervención psicosocial estatal con los cuales es tan afín el nuevo feminismo de las madres públicas. Haciendo el diagnóstico autocomplaciente de sus pobrecitas hermanas menores: como si el problema de la exclusión y la miseria estuviera dentro de ellas mismas, en sus hábitos y costumbres. Y como si ese diagnóstico diera paso a la esperanzadora buena nueva de que eso era posible de corregir, de “arreglar”: las mujeres de elite se ofrecían y se ofrecen bondadosas e inmatrimoniales como María, a hacer ese “sacrificio” por “todas” las mujeres.

Sin embargo, la maternidad que convierte a las patricias de “reinas de salón” en “hadas madrinas” como las llaman Salazar y Pinto, fue también propiciada por el imaginario y la identidad empobrecida de las mujeres de conventillo que antes habían liderado el espacio fascinante que las convertía en “las otras”. Salazar (2002) afirma que desde aquí se comprende que el sujeto “mujer de conventillo”: “necesitaba ayuda externa en mayor grado (...) y que la maternidad social de las mujeres patricias hallara en este peonaje femenino una *mayor disposición a aceptar la dependencia subjetiva* que exigían,

como contraparte, la caridad cristiana y la beneficencia pública”(2002:148 –las cursivas son mías).

La asimetría entre la madre que educa, que enseña, que reprende, y la hija que se subyuga, que pide, que intenta agradar, condiciona así una dominación creada por mujeres, a partir del eje autoritario del pensamiento conservador y patriarcal en Chile que encuentra en el matriarcado, el modelo de dominación apropiado para las mujeres de elite. Una subjetividad empobrecida y otra subjetividad construida desde la conciencia del protagonismo social e inconscientemente conflictuada y temerosa, en un contexto de asimetría material objetiva, caracterizan la relación entre externo e interno. Maternidad como la forma correcta de ser anfitriona, como la forma correcta de educar a una hija y como la forma correcta de relacionarse con lo distinto que no se comprende, son claves para acercarse no sólo a la subjetividad femenina de las mujeres de clase alta del siglo XIX, sino que también a la estrategia fundamental del conservadurismo que prima aún en Chile, a partir de la cual los/as sujetos conservadores/as se autoreproducen y se comprenden a sí mismos/as en un eterno y ahistórico orden.

Es a propósito del tratamiento de la incertidumbre que el pensamiento conservador no tolera, que podemos volver a Jesús Ibáñez (1994), quien sostiene que los grupos humanos se construyen caparazones ideológicos para cubrirse del azar. Estos “tienen como techos textos, y sus paredes y sus pisos están contruidos en la materia del lenguaje: sus fronteras o límites son prohibiciones (Inter.-dicciones, dichos entre); sus caminos trillados son dichos (los lugares comunes o tópicos se expresan mediante dichos o refranes -dicton” en francés-) o dictados (el ideal de toda dictadura es llenar con dictados todos los huecos que quedan entre las interdicciones, de modo que sea obligatorio todo lo que no está prohibido)” (1994:23).

De esta manera, podríamos afirmar que si la estrategia de constitución de identidad del sujeto moderno masculino se cifró en el cogitare cartesiano, es posible que esta estrategia, en el caso de las mujeres oligarcas haya estado vertebrada por la maternidad: “*Soy madre, luego existo*”. Esta es una caricatura no tan alejada de la realidad en tanto las prácticas sociales se reducen al matriarcado como el salvavidas al interior de un universo autoritario, jerárquico y masculino. En ese universo “obligatorio” que llenaba todo el espacio que dejaba “lo prohibido”, la dominación de la matriarca fue y es una gran forma

de asegurarse a sí misma la propia existencia. La amigable e inofensiva propuesta de “ser mujer” que el nuevo feminismo nos presenta en el siglo XXI, parece basarse en la contradicción interna de una tradición de dominación que es el orgullo de la matriarca, de la que “de verdad manda”. Son las “libertades” que permite esa dominación al interior del orden social patriarcal, la recompensa de siempre para las mujeres conservadoras de elite. El “nuevo feminismo” rehabilita esa recompensa en un siglo en el que efectivamente nos encontramos con generaciones de mujeres conflictuadas con sus roles tradicionales, viviendo procesos de contradicción con las expectativas de la masculinidad tradicional. Allí, el salvavidas de la maternidad flexible, que puede ser privada o pública, cultural y social, sacrificada y sacrificante...es nuevamente posicionado como la alternativa del no-dolor, de la no-amenaza, del no-riesgo, de la no-incertidumbre. El intento del matriarcado adaptado a los nuevos tiempos que propone el nuevo feminismo, es el de la reintegración y encauzamiento de la rebeldía y el desacato. Rebeldía que hoy se representa a partir de la incertidumbre como utopía.

La maternidad parece así, tener una carga simbólica invariable, “un caparazón ideológico” que protege de la incertidumbre. Si ligada a una pertenencia de clase oligarca, es la identidad la que se pone en riesgo cuando se tambalea la maternidad, parece comprensible que los primeros quiebres propuestos por mujeres ilustradas de clase alta, no hayan tenido el coraje suicida de deconstruir hasta el final. Herencia de una una casta de mujeres reticentes a los proyectos colectivos, a las concepciones comunitarias y de mayorías, que pongan en riesgo sus privilegios de minoría.

2.2. MUJERES DEL SIGLO XX: DE LAS EMANCIPACIONES OLIGARCAS A LAS FEMINISTAS DE CLASE MEDIA.

Las primeras emancipaciones oligarcas permitieron que las primeras mujeres chilenas entraran a la Universidad. Lo que primero fue un privilegio de pocas, se extendió como logro legítimo para la mayoría. Esa maternidad flexible que lidió con el desarrollo cultural y la opinión pública, con las primeras salidas a la calle en nombre de la caridad y el sacrificio por otros y por otras, fue el sustento de logros fundamentales cuyo precio fue el

doblegamiento de la rebeldía. Hasta allí llegó la emancipación oligarca. Hasta allí llega el nuevo feminismo. La dependencia subjetiva de las mujeres de conventillo como el sustrato para el asentamiento de las madres públicas, fue también una contraparte importante para el ejercicio cooptador de la elite masculina-blanca en el estado republicano del siglo XIX. La maternidad específica del patriarcado, como el correlato y encaje de los roles femeninos necesarios para el proyecto de la elite masculina en Chile, doblegó e integró las resistencias. En el caso de las mujeres: de la chingana al conventillo.

Pero algo distinto pasa cuando se vuelve más difícil “ser madre” de mujeres que trabajan y se vuelven más independientes. La entrada al mundo del trabajo de las mujeres en el siglo XX, introduce una nueva complejidad para el ejercicio cooptador de las diferencias en el orden social de la elite chilena: el surgimiento de la clase media femenina.

Salazar y Pinto (2002) afirman que “no hay prácticamente, estudios biográficos o globales de las mujeres de clase media. Hay algunas biografías de ‘mujeres notables’, de estirpe oligarca o de construcción universitaria, pero no hay ningún estudio profundo, ni histórico, ni sociológico, ni antropológico, de las *mujeres anónimas* de clase media (...) ¿A qué se debe este ‘silencio’? ¿Qué tiene o qué oculta la mujer de clase media, que parece resistirse a la investigación de sí misma? ¿Por qué cuando lucha por los intereses de ‘la’ mujer, echa mano de los problemas y la casuística de ‘las otras’ mujeres? ¿Es que está situada en una ecología social transitiva, resbaladiza, de doble plano o de doble cara? ¿Es que no tiene ‘una’ identidad? De que existe, existe. De que está omnipresente en los pasillos de la Universidad, en la oficina, en la calle, en los *malls*, en los *resorts*, en la televisión y los aeropuertos, está. No se puede negar. Pero al momento de *la ciencia*, no está. Y sin embargo, *sin ella*, no se puede hacer hoy, prácticamente nada” (2003:182).

Este grupo de mujeres se presenta como el terreno contemporáneo de la pugna moral-cultural chilena, en la que mujeres conservadoras de elite y mujeres feministas se citan para proponer discursos a consumir por las llamadas “mujeres de clase media”, que míticamente quizá, se asumen como la representación de “la mayoría”. Las ventajas de las mujeres conservadoras de elite para la intervención en la construcción social del deseo de las mujeres de clase media, es la particular y tradicional relación de poder de la elite con todo el resto que no sea ella misma y según la cual las mujeres de clase media son “las otras” y al mismo tiempo, la cara de “la mayoría” de cuya cooptación depende la jerarquía

del orden social de elite en Chile. Así, la tradicional caracterización de la clase media como “arribista” podría hacer sentido desde ese deseo de semejanza cooptado, o desde la lucha simbólica por el enclasmiento en la cual la clase privilegiada establece los parámetros del gusto, el consumo, el lenguaje, el estilo, etc.

Por el otro lado, las ventajas de las mujeres feministas en esa misma tarea, radican en la relativa misma pertenencia de clase, en el liderazgo que casi por sí misma provoca en la clase media la identidad “profesional” (que hoy caracteriza a la mayoría de las mujeres feministas chilenas) como clave de la movilidad social, y en la empatía que las ideas de “libertad” pudieran provocar en ese grupo social que nació rebelándose contra la aristocracia.

Tales “ventajas” resultan complejas toda vez que las relaciones entre clases y estilos de vida también han sido y son complejas en un país profundamente clasista y estratificado como Chile: “...la clase media recibió de la sociedad, tras el fracaso de la oligarquía, un ‘destino manifiesto’: la ‘tarea nacional’ de *desarrollar* el país. (...) tras diez o quince años de gobierno, el desarrollo nacional permaneció *estancado* (crisis de 1955-1957), mientras el único sector social realmente beneficiado en ese periodo fue, no por mera casualidad, la misma clase media. De modo que, ante ese resultado, la masa popular comenzó a moverse por cuenta propia y a exigir, cada vez más, que se pasara del mero ‘desarrollo nacional’ a la ‘revolución social’, lo que implicaba *desautorizar a la clase media y levantarle su tarea*, y a considerarla, por tanto, o una clase fracasada, o una clase traidora. En todo caso, una ‘clase’ políticamente desconfiable. De modo que, si en 1920 ser de clase media había implicado ser visto como ‘*siútico*’ ridículo que traicionaba a la oligarquía; en 1968 implicaba ser visto como un ‘*pequeño burgués*’ desconfiable, que estaba traicionando al ‘pueblo’. Sólo entre 1930 y 1955 el ser de clase media implicó sentirse y ser visto como un probable ‘salvador de la patria’ “ (2002:183).

Los autores sostienen que quizá uno de los mayores frutos de la maternidad pública que a propósito de “la cuestión social” desplegaron las mujeres de elite en Chile, fue la instalación laboral de las mujeres en las funciones públicas acopladas al rol social del Estado, que secularizó esta propuesta católica oligarca del siglo XIX. Las madres se instalaron así, como profesionales de las labores burocráticas y sociales del Estado chileno del siglo XX: “Entre 1920 y 1960, al ritmo pausado y burocrático de la ‘socialización’ del

Estado, la estructura laboral de la mujer chilena experimentó una transformación radical, pues, entre la ‘mujer oligarca’ y el ‘peonaje femenino’, surgió y se desarrolló una serie de *funciones públicas de especialización femenina*, que no reforzaron, ni el proyecto social de las mujeres patricias, ni el de las mujeres populares, sino un emergente proyecto ‘nacional’ *para mujeres de clase media*. (...) Ese destino consolidó entre los hombres, las profesiones de ingeniero, economista, abogado y médico, y entre las mujeres, las de profesora, enfermera, asistente social, matrona y médico” (2002:165-166).

Fue sólo cuando la clase media estuvo asentada, que la lucha por el derecho al sufragio femenino comenzó a dar frutos: “el peso funcional de la clase media femenina se hizo sentir cuantitativamente después de 1930, y tal vez después de 1940, cuando superó el 10% de la Población Económicamente Activa Femenina. El protagonismo de la clase obrera industrial también se había hecho sentir sólo cuando, hacia 1900, alcanzó el 10% de la P.E.A. total. Al parecer, los ‘estratos o clases sociales’ son percibidos históricamente como tales cuando su identidad funcional básica alcanza una cierta masividad, tal, que los posibilita para actuar de *modo frecuente como movimiento social*, sea en el espacio público callejero, o en el institucional” (2002:167).

El “espíritu ilustrado” del feminismo sufragista de esta época, también se hace coherente con el desarrollo educacional durante el siglo XX en Chile, hito que posicionó la educación pública tanto secundaria como superior, como una clave identitaria fundamental de la clase media chilena. Entre 1910 y 1960, afirman Salazar y Pinto (2002), “se titularon en la Universidad de Chile 357 abogadas, 937 dentistas, 464 médicos, 3.248 profesoras de Estado, 781 enfermeras, 148 educadoras de párvulos, 1660 visitadoras sociales y 29 psicólogas, entre otras “ (2002:167).

Junto a esas miles de mujeres “anónimas” que a comienzos del siglo XX iniciaron un trabajo silencioso fundamentalmente como profesoras o empleadas públicas, existieron otras mujeres más visibles, para las cuales también la educación se convirtió en prioridad. El “perfil” de estas mujeres tenía algunos puntos en común con las mujeres oligarcas que a fines del siglo XIX y comienzos del XX, jugaron un rol en la emancipación femenina: procedencia de elite y/o de clase media alta, formación universitaria en Chile y/o en el extranjero. Sin embargo, a las primeras feministas del siglo XX las unía también una fuerte rebeldía frente al autoritarismo ideológico y cognitivo de la Iglesia Católica. Fueron estas

mujeres las que lideraron el movimiento feminista sufragista en Chile, y encarnaron el modelo de mujer moderna y liberal de la época. Y fue este un modelo deseable para las mujeres de clase media que van instalando un estilo de vida potenciado fundamentalmente por el trabajo y la salida de sus casas. En este sentido, resultó profundamente atingente una propuesta de mujer con educación escolar y/o profesional, más independiente de los roles domésticos tradicionales, y que incorporada en masa a la vida pública incluso desde las profesiones asociadas a la labor estatal, se sintió con derecho a manifestar su opinión sobre la misma en la urna.

Junto a este feminismo sufragista laico, subsistió también el discurso femenino oligarca católico, representado fundamentalmente por María Larraín de Vicuña “dirigente de la Liga de Damas y miembro de la Academia de Bellas Artes de la Universidad Católica” (2002:168), quien también perteneció al “Club de Señoras”, “fundado en 1915 - un Club de la Unión femenino- y orientado a la educación de sus socias en Arte, Ciencias y Filosofía, en un ambiente elegante, similar a los salones de antaño “ (2002:168).

Sin embargo, mujeres como Elena Caffarena “hija de un industrial textil, titulada de abogado en 1926, con estudios posteriores en Francia, fundadora del MEMCH y ensayista” (2002:168); Amanda Labarca, “profesora de castellano, estudios posteriores en Francia y Estados Unidos, educadora y escritora” (2002:168) y también fundadora del “Círculo de Lectura” (la versión laica del “Club de Señoras”); la española Belén de Sárraga, etc. lideraron un espacio laico fundamentalmente inquieto desde una identidad de “ciudadanas” y de “libre pensadoras”. En esa línea, Belén de Sárraga afirmaba: “No es, señores, que la mujer sea de constitución inferior a la del hombre; no es que la Naturaleza no le haya dado dotes grandes, de valía, a la mujer; es que la mujer es hoy un tipo humano enfermo, y enfermo por el misticismo religioso, por el exceso de sentimentalismo...¡Curemos a la enferma y tendremos entonces a la ciudadana!” (1913, citada en Salazar & Pinto 2002:170).

Estas mujeres, consecuentes con el espíritu de su época, consideraron que el estudio “científico” era la mejor forma de liberación del misticismo religioso. Pero ese proceso histórico necesitaba ser una tarea masiva y prolongada en el tiempo. Fue la lucha de este feminismo liberal la que cifró en el derecho a voto la reivindicación que simbolizaba la entrada a una ciudadanía plena, y paradójicamente quizá, fue también conseguida esa reivindicación que el movimiento feminista se silenció... hasta la dictadura de Pinochet.

Considerando lo anterior, es importante detenernos en dos puntos. En primer lugar, en la forma en la que *el orden social de elite integró “la diferencia”* que representaban un grupo de mujeres educadas, lejanas del catolicismo y organizadas en torno a una demanda específica que la “ética ilustrada” no podía desestimar. Fue justamente la adaptación al cambio en tanto se le apropió, la reiterada y eficaz estregia de la elite. *La integración de “la diferencia” a través del derecho al voto femenino, también legitimó el orden elitista tradicional en Chile.* Al respecto, afirman Salazar y Pinto: “...después de 1925, (estos procesos históricos), tuvieron que subordinarse a la propuesta de ciudadanía que impusieron, en coalición, la clase política civil y la clase política militar; propuesta que no se basó, ni en la *opinión* pública, ni en el poder de la *libertad* ciudadana, ni en las *identidades sociales* de la masa popular, ni en la *soberanía* de la sociedad civil, ni en el *poder constituyente* de las bases, ni en el sentido *solidario* de la maternidad femenina. Por el contrario, esa propuesta se basó en la ‘lógica de conveniencia’ que permitía a esas clases dirigentes reproducir, una vez más, su dominación formal, y en el tipo de ‘governabilidad’ que frenaba y congelaba el desarrollo autónomo de los movimientos sociales y los procesos ciudadanos. Y por supuesto, se basó en el poder de fuego de los militares, que permitía establecer la ‘unidad retórica’ de los chilenos, y no su unificación social, histórica y soberana. *Y sin embargo, después de 1925, el movimiento femenino chileno se canalizó dentro de, y en conformidad a, la propuesta avalada por ese poder de fuego.* La propuesta que impusieron las clases dirigentes tradicionales iba a contrapelo, no sólo de los procesos espontáneos de formación ciudadana, sino de lo que pensaba la mayoría de los sufragantes masculinos⁷⁴. Indudablemente, esa imposición tenía una cuota alta de *ilegitimidad* y de falta de representatividad. Como tal, necesitaba promulgar algunas propuestas ‘sociales’ complementarias que aumentaran su cuota de legitimidad. Por eso, pese a que el sistema político establecido en 1925 era liberal, necesitaba de modo estratégico, para mantenerse, dictar políticas populistas y *construir una base electoral favorable*. En este sentido, el sufragio femenino, ejercitado por fin en las elecciones municipales de 1934 y luego en las presidenciales de 1952- que favorecieron al Partido Conservador y al caudillismo militar-

⁷⁴ Salazar y Pinto ponen en pie de página : “Se constataba una notoria izquierdización del electorado”. (2002:175).

vino a *cubrir, electoralmente, los déficits de legitimidad* del sistema político impuesto inconsultamente por las clases dirigentes entre 1925 y 1932” (2002:175-176).

Sin embargo y aunque resulte bastante obvio, creo importante consignar que el derecho a voto en sí fue claramente un triunfo para las mujeres y para el feminismo del siglo XX. Lo complejo es que el peso simbólico del voto no se hizo solidario de una democracia revolucionaria en la que fuera efectiva la tarea feminista de desafiar radicalmente el constructo de familia desde el cual el voto femenino se justificaba conservador. En esta línea, nuevamente es importante citar la tradicional sospecha de nuestra elite frente a la idea de democracia. Como afirmaba Miguel Abensour (1997), una tarea sistemática de *disociación entre la idea de democracia y la idea de revolución*, se aprecia no sólo en los intentos de pensadores como Tocqueville, sino que en el mismo sentido común contemporáneo para el que esta asociación no tiene ningún sentido. Banalizada la idea del conflicto, y en el caso chileno, asociada a una historia de violencia y del “poder del fuego” que genera un imaginario temeroso y empobrecido en tanto silencia contradicciones, también es banalizada la Democracia en tanto es reducida la participación política al mero sufragio. Fue al interior de esa concepción elitista de democracia que se insertó el voto femenino como derecho liberal.

Un segundo punto a tener en cuenta nace de la necesidad de considerar nuestra discusión sobre el estilo cooptador de la elite bajo el modelo de orden social, de manera tal que no resulte sólo un recurso maniqueo. En este sentido e insistiendo en el mismo punto, el movimiento sufragista que aunó las voluntades de las mujeres de la primera mitad del siglo XX en Chile, no es en ningún caso algo desestimable en sí, ni una simple demostración más de lo que la maquiavélica “conciencia” de la elite es capaz de pervertir. Es también la historia, las subjetividades y la contingencia específica de las mujeres que participaron en ese proceso, la que también explica “el silencio feminista” una vez conseguido el voto.

Considerando lo anterior, cabe finalmente consignar la homogeneidad intragenérica en términos de clase y formación educacional. Aunque la clase media femenina se encontraba en proceso de formación, vemos cómo son mujeres cercanas al mundo oligarca y a sus privilegios (viajes a Europa, manejo de los asuntos políticos, comerciales, diplomáticos y militares, tradición de tertulia y conversación cultural, etc.) las que lideran

este proceso en Chile. Es cierto que el MEMCH es un punto aparte en esta línea. Algo alejada de lo que sostiene Salazar (2002), aunque sin la posibilidad de detenerme en este trabajo sobre la historia del MEMCH, afirmo que este espacio, junto con durar un tiempo sostenido, se contruyó en la diversidad de clases sociales y formaciones educacionales. Lo que sí es cierto, es que las líderes no dejaron de ser en su mayoría, mujeres cosmopolitas, universitarias y de clase media alta e incluso oligarca. Más allá del MEMCH, los intentos por generar un movimiento social de mujeres que trabajara desde las diferencias, parecieron reducirse en la demanda de sufragio universal, que produjo un efecto homogeneizante poderoso en términos de aunar fuerzas, pero debilitador al momento de contar con una plataforma de acción y reflexión diversificada desde la cual no se agotaran las propuestas estructurales de participación y cambio social que enriquecen y conflictúan en forma potente la idea tradicional de Democracia.

Desde las primeras demandas emancipatorias de fines del siglo XIX al feminismo sufragista del siglo XX, existe efectiva distancia en términos de intereses, condición de clase, demandas, riesgos, en fin, de suma de diferencias. Junto a ello, el modelo de mujer deseable comienza a ser levantado por una vanguardia de mujeres que poco a poco “aprobleman” el tradicional diseño masculino de la mujer correcta. En este sentido, la entrada de la mujer al mundo laboral abre un mundo de contradicciones y conflictos vinculados fuertemente a la visibilización del trabajo doméstico como un problema social que ellas ya no están dispuestas a resolver solas. Así, y aunque no lo desearan, los hombres de Chile y el mundo son confrontados a mujeres cada vez más complejas e independientes y con ello, se ven apelados y conducidos a transformaciones en las que el feminismo juega un papel de vanguardia para la construcción social del deseo femenino. Con todos estos logros, el feminismo como otras iniciativas de cambio, se ve obligado a negociar con los representantes de la tradición y con el peso del orden social de elite. No son pues sólo las mujeres su preocupación, sino también el cómo lidiar con la Iglesia Católica, con el Estado, con los partidos políticos, con las instituciones y con una sociedad civil de raigambre estratificadora y conservadora. La reintegración de la peligrosa diferencia que para el orden masculino-blanco-ilustrado-oligarca, representaba este nuevo modelo de mujer deseable entre mujeres, fue poderosa razón para el silencio feminista post-sugragista. Pero también fue la incapacidad de las mujeres que integraron ese proyecto, de utilizar las diferencias

como articuladoras de complejidad a modo de catalizador de efectiva participación y movimiento social. Las diferencias reducidas sólo al correlato de la fragmentación interna, fue también el saldo negativo de esta iniciativa de cambio radical.

El movimiento feminista en tiempos de la dictadura de Pinochet también nos muestra cierta continuidad en este estilo teleológico y homogeneizador de las diferencias internas de la comunidad política feminista. “Contra la Dictadura” , fue en este caso, la demanda fundamental del movimiento feminista de los 80’, que, así como el MEMCH, nuevamente logró bastante diversidad en términos de clase, procedencia política, formación educacional, etc. Sin embargo, reintegrado el movimiento a la democracia elitista de los 90’, la fragmentación entre las feministas que se integraron a las ONGs, al SERNAM, y las que no se integraron ni a organizaciones gubernamentales ni no-gubernamentales, nos habla nuevamente del problema del trabajo con las diferencias, cuando son éstas las que quedan al desnudo tras un tiempo prolongado de homogeneidad en la articulación de voluntades por un único objetivo.

Ríos, Godoy y Guerrero (2003), se preguntan en este sentido, si no estaremos hoy ante “un nuevo silencio feminista”. “Los gloriosos años 80” de los que tienen nostalgia las entrevistadas de las autoras, sugieren un tiempo energético de protagonismo y calle, y en ese sentido, creo que representa para las feministas jóvenes una melancolía de algo que no vivimos y con la que empatizamos sin embargo, en un tiempo de reducción de lo político en Chile. Afirman las autoras: “La claridad del contenido antiautoritario, esencialmente opositor del feminismo de los años ochenta, no parece haber dado paso en los noventa a otras propuestas que adquieran el mismo grado de hegemonía entre las feministas (...) De allí que lo que caracteriza al feminismo actual sea la ausencia de un centro único de gravitación, tanto en términos territoriales, orgánicos, estratégicos, ideológicos como discursivos (...) Las feministas de hoy se organizan y actúan por los derechos reproductivos y sexuales, para erradicar la violencia de género y la pobreza, por los derechos humanos, el medio ambiente, el derecho a la educación. *Sus identidades políticas siguen siendo heterogéneas y múltiples, pero ellas se tornan por primera vez en la historia explícita respecto de su multiplicidad.* El feminismo chileno de hoy es producto de la suma: feministas+populares+lésbicas+indígenas+jóvenes+autónomas+sueeltas+de la diferencia+de

la igualdad+socialistas+una infinidad de otras adscrpciones, corrientes e identidades“ (2003:321 –las cursivas son mías-).

En este sentido, pareciera ser que el presente del movimiento feminista le plantea una oportunidad potente en el contexto epocal de “la diferencia”, oportunidad que reedita el conflicto de la integración al orden social de elite. Esta integración se ve representada por el conflicto fundamental entre las autodenominadas “feministas autónomas” y las feministas que se integraron a las funciones de gobierno, fundamentalmente a partir del SERNAM. En términos de la homogeneidad intragénérica de las feministas de hoy, Ríos, Godoy y Guerrero afirman: “Las feministas de hoy no difieren significativamente en términos sociales de las feministas de ayer. Las mujeres que se reconocen como feministas son en general adultas, con altos niveles educacionales, que en su mayoría trabajan en instituciones estatales, y proceden de sectores socioeconómicos de clases medias. La mayoría de ellas ha residido fuera del país en algún momento de sus vidas, particularmente producto de una experiencia de exilio político durante la dictadura. Esto nos permite entender la importancia que han tenido las relaciones e influencias de personas y discursos fuera del país en la conformación del campo de acción feminista en Chile”. (2003:323)

A pesar de la relativa diversidad con la que contó el movimiento feminista de los 80’, las feministas “localizables” siguen siendo en general las mismas, en términos etéreos, de clase, formación política, educacional y experiencias de vida. Estas características son bastante semejantes a la vez, de las que calificaron “el perfil” de las feministas sufragistas de la primera mitad del siglo XX. En este sentido, aunque los énfasis teóricos y de activismo político son explicitados como múltiples en el feminismo contemporáneo chileno, las feministas “localizables” y las “líderes” siguen teniendo bastante continuidad en términos identitarios. Queda abierta la pregunta en relación al orden social de elite: ¿la posibilidad de no ser localizable, de no ser cartografiable podría representar algo en términos de triunfo político sobre la estrategia de cooptación del orden centro-periferia que estructura a Chile? Así, la inquietud fundamental a la que nos confronta una reflexión sobre el orden social de tradición portaliana defendido y propuesto por la elite chilena hasta nuestros días, se focaliza en la relación entre la flexibilidad cooptadora de esa noción de orden, y la resistencia a la cooptación de movimientos sociales, en este caso, del feminismo. El feminismo sugragista y el feminismo anti-dictadura parecen expresar la

ineficacia de la resistencia después de conseguida la demanda central, pero también ponen en duda la posibilidad misma de esa diferencia post-logro de la demanda, a partir de metáforas como el margen, lo no-cartografiado, lo no-integrable a la voracidad del orden social.

El feminismo contemporáneo en Chile, más consciente de la necesidad del trabajo productivo con las diferencias, pero al mismo tiempo fuertemente reducido en términos numéricos y transgeneracionales, se enfrenta a esas preguntas y a la conversión de ese aprendizaje en trabajo político.

Como última reflexión con respecto al feminismo actual, cabe consignar la relación entre las identidades feministas, atingente a la lucha moral-cultural entre mujeres conservadoras de elite y mujeres feministas, o si se prefiere, entre tradición y cambio, o entre orden social tradicional y rebeldía al modelo centro-periferia.

Aunque es correcto que las feministas de hoy pertenecen fundamentalmente a la clase media y a la clase media alta de nuestro país, el protagonismo que el feminismo tuvo a partir del modelo deseable de mujer para las mujeres de clase media de mediados del siglo XX en Chile, ha disminuido. Las mujeres de clase media necesitaban ajustar los roles tradicionales de madre y esposa de una forma bastante opuesta a la que sostenía la Iglesia Católica y la elite masculina y femenina en Chile. El feminismo en este sentido, produjo un discurso sólido, atractivo y legítimo que satisfizo esa necesidad de “ajustar” sin necesariamente romper con las identidades de madre y esposa. Cabe hipotetizar en esta línea, que el discurso feminista sirvió a las mujeres profesionales de clase media en tanto fue de alguna manera separado por ellas, de contenidos más “ruidosos” como la demanda por un aborto seguro y legal que ya en los 30’ fue bandera de lucha del MEMCH. En cambio, la seriedad del modelo de mujer moderna, educada y liberal era buen garante para la necesaria confrontación con el modelo clerical de mujer del que debían distanciarse “respetuosamente” las mujeres de clase media para evitar la disonancia en su nuevo estilo de vida.

Al respecto, afirman Salazar y Pinto (2002): “Los hechos muestran que las mujeres profesionales, después de 1955, transformaron su rol de madre en el sentido de que la preocupación por los hijos comenzó a realizarse *a media distancia* (ahora, también desde el trabajo), a través de *intermediarios* (la “nana”, la abuela o las “tías” de la sala cuna o el

jardín infantil), por medio *del teléfono de la oficina*, en función de *un plan abstracto pero estratégico de educación privilegiada* (con remate en la Universidad) y con una reducción importante aunque no absoluta de los *contactos físicos* con el niño. Se comprende que la maternidad, en este contexto, comenzó a desplegarse menos asociada a imágenes *sublimes* (como las madres a tiempo completo y pobreza total, como las “madres inmensas” que iban por el mundo repartiendo dádivas, o la universal “madre de Dios”) y más asociadas, algo *precariamente*, a personas concretas: nanas y tías (que son “asalariadas”) y abuelas buenas personas (que suelen trabajar gratis, imbuidas por el viejo concepto ‘físico’ de la maternidad). No hay duda que la presencia de nanas, tías y abuelas, como dice Borsotti, ha eximido a estas mujeres de una buena dosis del trabajo doméstico y les ha permitido crear, cultivar y mantener, fuera de la domesticidad del hogar, *un espacio laboral, social o político propio*, que puede devenir, por razones laborales, sociales o políticas, un espacio tanto o más importante para ellas, subjetivamente, que el doméstico. *De modo que el ‘tiempo libre’, que entonces se reduce a un peligroso mínimo, no se ocupa en tareas sociales, feministas, sindicales o de otro tipo, sino en dedicarlo a los niños, al esposo ‘a la casa’ y a la diversión con éstos. El mundo ‘privado’ en esta liberación femenina es, pues, no sólo intenso, sino también doble, porque, de un lado, está la decreciente privacidad de lo doméstico respecto del trabajo, y, de otro, la creciente privacidad del trabajo respecto de lo doméstico”* (2002:192 –las cursivas son mías-).

La liberación privada sustentada por la ética liberal de la primera mitad del siglo XX, no pudo ser problematizada por un feminismo que tenía mayores aspiraciones y mejores preguntas que hacerse a sí mismo y a su sociedad. Silenciado su “ruido” tras el derecho a voto conseguido, queda abierta la no fácil relación entre mujeres de clase mdia y mujeres feministas, sobre todo en un tiempo en el que el énfasis individualista del mundo privado, la reducción de lo político, la falta de tiempo, la flexibilización y precariedad laboral y la caída de utopías que cargan también al feminismo con una subjetividad de derrota, vuelven difícil su protagonismo en el levantamiento de un modelo de mujer deseable. Banalizado el conflicto y puesto en el registro del miedo, fragmentadas las identidades y seguridades sociales vinculadas al trabajo, la pertenencia de clase y las directrices de los partidos políticos, un modelo de mujer que pasa por lo provisorio, lo incierto y lo contradictorio, la rebeldía y el quiebre, la complejidad de la conciencia identitaria múltiple, el trabajo en el

siempre riesgoso terreno del cuerpo y el deseo... es un modelo poco deseable de buenas a primeras.

En este sentido, artefactos como el “nuevo feminismo” son síntomas de un tiempo en el que el pensamiento conservador obtiene rendimiento eficaz ante el reclamo de un orden y ante el nuevo diseño de felicidad que fundamentalmente aúna en un registro unívoco de deseabilidad, consumo, tranquilidad, seguridad, bienestar y ojalá también juventud, belleza y prestigio. Bajo el fenómeno del Nuevo Feminismo, apreciamos cómo un grupo social de mujeres oligarcas y católicas propone el conservadurismo en una fórmula amable para las mujeres de clase media. El modelo propuesto afianza justamente el ajuste de los roles de trabajadora, madre y esposa, ajuste al que cede la Iglesia Católica contemporánea en la tarea de integrar la diferencia al orden. Lo legítimo del feminismo se reduciría pues a trabajo y educación, y con esos “permisos” concedidos por el conservadurismo, ni siquiera el conflicto interno o la disonancia con las viejas enseñanzas de niña de liceo o de colegio de monjas, son necesarias para las mujeres en el Chile católico del siglo XXI.

2.2.1. El Rol de la Belleza al interior de las Relaciones de Poder entre Mujeres.

En un pie de página imaginario que probablemente daría para otro trabajo, me genera curiosidad el peso específico que tiene en la relación entre mujeres de clase media y mujeres conservadoras de clase alta, el tema de la belleza física. Esto, considerando que el imput mediático que presenta el modelo de mujer deseable moderna, trabajadora, madre, esposa, siempre utiliza el capital simbólico de la belleza para convertirse en bien de consumo masivo.

Una belleza que homologa lo femenino a la delgadez, el agua mineral, la comida rápida vegetariana, los gimnasios, la cirugía plástica, la ropa excluyente. La mirada que se dirigen las mujeres entre sí, puede ser una reflexión algo reiterativa del feminismo, en tanto evidencia la competencia y la envidia entre mujeres como producción y sustento del orden social masculino tradicional. Sin embargo, creo que es atingente problematizar este asunto como mecanismo intragenérico de inclusión-exclusión, mecanismo en general no sólo familiar para las mujeres conservadoras de elite en Chile, sino que también la estrategia específica a partir de la cual se ha posicionado la utilidad del matriarcado oligarca para la

elite masculina: son las mujeres las que tienen la tarea fundamental de saber a quién integrar y a quién excluir, hacia dónde abrir los apellidos, intuir los cambios sociales que vuelven necesaria la integración-cooptación de tal o cual grupo social, de tal o cual diferencia. Es desde esa particular “habilidad femenina” que las mujeres oligarcas aseguran su lugar y su poder dentro del orden social de elite. En esta línea, es importante considerar el peso específico del poder de las mujeres oligarcas para definir “mujer bella” y lo que eso puede significar como relativa sujeción de la subjetividad y del deseo de las mujeres de clase media que representan a “la mayoría”.

Lipovetsky (1999) trabaja sobre la cultura del bello sexo como un fenómeno moderno que en tiempos de democracia, convierte la belleza en un producto más de consumo de masas. Haciendo una genealogía de lo que ha sido llamado “el bello sexo”, específicamente en el arte, Lipovetsky (1999) afirma que un hito fundamental en este sentido fue el giro desde un orden social primitivo sin clases y sin mujeres ociosas, al orden instaurado por el Estado y las clases sociales. Fue necesario (claramente no suficiente) que la división social de clase hiciese aparición, para que la femeneidad empezase a vincularse con cuidados de belleza, nobleza y holgazanería.

Junto con ello, Lipovetsky sostiene que la idolatría al bello sexo como valoración positiva de atributos físicos y espirituales, es una invención del Renacimiento. El humanismo renacentista vinculará belleza a bondad, y así, será la belleza la garantía de perfección moral: es el tiempo de la Venus de Botticelli: “Aérea, de una gracia lineal y fluida, la Venus del pintor florentino se halla impregnada de pudor, de vida interior, de una expresividad enternecedora; su rostro se asemeja más al de una Madonna que al de las diosas antiguas; espiritualizada, la hermosura de la mujer se afirma en una positividad ideal desprovista de toda connotación impura o baja” (1999:108). El autor afirma junto a lo anterior, que el arte renacentista presenta a mujeres contempladas no sólo por los hombres, sino que mujeres que se contemplan a sí mismas. Es además, una mujer “horizontal” en posición lánguida o dormida, que se entrega al placer de ser mirada y deseada: “...desprovista de todo proyecto, la mujer yacente expresa una belleza que se realiza plenamente en la exclusión de todo dinamismo voluntario, de toda acción enérgica, de toda actividad útil (...) Es la manera, en suma, de ofrecer la mujer que sueña, desposeída de sí misma, a los sueños de posesión de los hombres” (1999:111).

La reflexión del autor acerca de la creación e idealización renacentista del bello sexo me hace pensar en un posible antecedente para *el estatuto de la mirada en las relaciones entre mujeres*. Me refiero por un lado, a la familiaridad de las mujeres con la violencia que implica la autoexposición a la mirada de un otro que juzga, y por otro lado, a la precariedad del placer de corresponder con un modelo, placer signado en la construcción social del deseo femenino. Si la preocupación identitaria de las mujeres tiene en esta mirada agresiva una signatura profunda, se transparenta la importancia de “lo bello” en las relaciones de poder entre mujeres, y con ello, el rol eje de las mujeres oligarcas en esa definición. De esta manera, pareciera que *la construcción de un deseo canibal entre mujeres* es necesario de ser consignado al momento de pensar en esas mutuas miradas cuyo registro de poder responde a los mecanismos de integración-exclusión que son especial habilidad de mujeres de clase alta en Chile, mecanismos administrados a su vez por el deseo de la elite tradicional masculina. Por deseo canibal me refiero a la particular relación entre estética y poder a partir de la cual es construido un deseo de totalización: tener todo lo que tiene la otra que envidia. Las mujeres introyectamos desde pequeñas los códigos del deseo masculino tradicional a partir de los cuales se categorizan las características físicas deseables y no deseables para las mujeres. La carga erótica que le concedo a este canibalismo entre mujeres, se explica por la economía exhibicionista-voyeurista de esta subjetividad que desea ser todo lo deseable...para el ojo masculino omni(presente).

La cultura moderna del bello sexo, nos lleva sin embargo, a un nuevo movimiento que se superpone a la pasividad decorativa de la belleza femenina renacentista, afirma Lipovetsky. Efectivamente, los procesos de especialización y racionalización también atravesarán la estética jerárquica de los roles sexuales. Allí, y “tras milenios de menosprecio, un poder femenino sube al pedestal, es admirado, y se le atribuye la capacidad de igualar, incluso superar, a la omnipotencia de los monarcas. La novedad estriba en que un atributo femenino se ha convertido en algo capaz de conferir a las mujeres títulos de nobleza, prestigio, riqueza simbólica” (1999: 116-117).

El siglo XX, asiste así, a un proceso ambivalente en el que la belleza como riqueza simbólica coincide también con una época de masiva entrada de las mujeres al mundo laboral y cívico, en un marco sociopolítico de democracias liberales que contextualiza la democratización del acceso a la belleza como un bien de consumo más. Nunca antes la cultura del bello sexo fue más valorada y estuvo más homologada a la vía regia de las mujeres de acceso al poder. Mujer-moderna-bella-joven-estilizada = éxito. En Chile, el desafío para la elite femenina obediente a la tradición católica-jerárquica de nuestro país y consciente además, del peso objetivo de la cotidianeidad matriarcal en términos de poder y mando, es el ejercicio de hacer calzar en ese modelo deseable de mujer, la identidad madre-esposa, creando y “vendiendo” el formato de “súper” mujer.

Para Lipovetsky, el consumo de imágenes y productos de belleza en tiempos democráticos, y el terror generalizado de las mujeres a los kilos y a la vejez, es mayor que nunca. Este consumo tiene por metodología, una nueva economía de prácticas femeninas de belleza que deja de lado el rostro, para establecer en primer lugar, una nueva relación con el cuerpo y su mantenimiento: rejuvenecer, tonificar y reafirmar la piel. El autor se pregunta así, si es posible afirmar, como lo afirman algunas feministas, que esta belleza es el nuevo culto religioso de la modernidad, la “revancha estética” en un momento en el que las ideologías domésticas y sexuales comienzan a perder terreno. Cita el autor: “Naomi Wolf habla de ‘nueva Iglesia’ que reemplaza a las autoridades religiosas tradicionales, de ‘nuevo Evangelio’ que recompone ritos arcaicos en el seno de la hipermodernidad, que hipnotiza y manipula a los ‘fieles’, que predica la renuncia a los placeres de la buena mesa y culpabiliza a las mujeres por medio de un catecismo cuyo centro es la diabolización del pecado de la grasa. A partir de ahora, las elegidas son las top models, y las no elegidas, las mujeres gordas y arrugadas. Como todos los cultos religiosos, la belleza tiene su sistema de adoctrinamiento (la publicidad de los productos cosméticos), sus textos sagrados (los métodos de adelgazamiento), sus ciclos de purificación (los regímenes), sus gurús (Jane Fonda), sus grupos rituales (Weight Watchers), sus creencias en la resurrección (las cremas revitalizantes), sus ángeles (los productos de belleza), sus salvadores (los cirujanos plásticos). Al minar la confianza en sí mismas de las mujeres, al exacerbar el miedo neurótico a sus deseos y a su cuerpo, la ‘teología’ de la belleza contribuye a mantenerlas en una situación de inferioridad psicológica y social, en el marco que supone el hilo conductor del célebre opio del pueblo” (1999:130).

Aunque cabría poner en duda la real democratización de la belleza en un país con más de un 20% de pobreza como Chile, creo que Lipovetsky (1999) acierta cuando afirma que la lúcida descripción de Wolf⁷⁵ no es suficiente para explicar la voluntad de someterse a la tiranía de la delgadez y la legitimidad que se le otorga a la frustración frente al cotidiano fracaso e indisciplina en dietas y gimnasios.

La belleza no es sólo poder cuando es meta final, todo el proceso hacia esa meta es vivido como sensación de poder. Las democracias de mercado generan la sensación de elección cotidiana, de iniciativa individual. Lo que Lipovetsky (1999) piensa como una lógica de producción-consumo-comunicación de masas interviene la cultura del bello sexo para cualificar el proceso del logro de la belleza ideal como un proceso de *self-made*. Para el autor, lo que hace posible una época de antiedad y antipeso no es tanto una sensibilidad

⁷⁵ Wolf, Naomi. (1990) “The Beauty Myth”. Vintage, Londres. (citada en Lipovetsky, 1999)

de culto religioso como la comprensión racional de la belleza como un bien apropiable, posibilidad de dominio de los impulsos del cuerpo, de control, de omnipotencia, soberanía individual y autonomía, de transformación y creación personal. Así, en tiempos de mercado democrático, no ser bella es simplemente ser floja. De esta manera, el aspecto físico como una dimensión esencial de la identidad de las mujeres modernas, es una identidad deseable porque ha dejado de estar confinada a la naturaleza o a una elite: su consecución está significada en el desafío del propio esfuerzo, en la responsabilidad por la propia autoconstrucción.

Sin embargo, la lucidez con la que Lipovetsky describe así, el terreno de ideales modernos desde el cual se hace posible la cultura del bello sexo, se ve lamentablemente opacada por la noción elitista de pluralismo y diferencia que maneja en su texto. Como un ejemplo, cito la reflexión del autor sobre los medios de comunicación y su nueva apertura y multiplicidad de criterios estéticos: “Siguiendo la vía trazada por el eslogan ‘*Black is beautiful*’ en 1974 Vogue ofrece, por primera vez, su portada a una top model negra. En la misma época, el look afro se pone de moda, y proliferan las imágenes de bellezas negras, asiáticas y ‘minoritarias’ (...). La época triunfal de la autoglorificación estética occidental ha quedado a nuestra espalda; el pluralismo estético representa en mayor grado el futuro de la prensa femenina que la erradicación de las diferencias y la homogeneización de la belleza” (1999:155).

En este contexto, lo que el concepto “pluralismo” tiene de hermanable a la idea (tan utilizada como “política de mujeres”) de discriminación positiva, apunta a una concepción de las diferencias definidas por oposición a un referente Uno. Cabría más bien pensar en el discurso de pluralidad de los medios de comunicación de nuestras sociedades democráticas (en el caso de Chile, especialmente pensando en la nula heterogeneidad de quienes poseen los medios de comunicación de masas), a partir de las mismas estrategias de cooptación de “lo distinto” que se han puesto de moda a partir de lo que se ha conocido como “políticas de la diferencia”. La belleza dominada es este sentido, integrada, aprehendida y mapeada. El poder posmoderno no excluye la diferencia, la integra amablemente.

Desde la lucha por el modelo deseable de mujer, las mujeres oligarcas que pertenecen a una tradición conservadora como en Chile, ven en el discurso del Nuevo Feminismo, la corrección de los matices de laicismo del self-made de la belleza a través de la identidad

madre-esposa. Sin embargo, eso no significa que desaprovechen el peso simbólico de la belleza dominante como patrimonio de la oligarquía femenina. A pesar de la tradicional carga antierótica de la identidad madre-esposa, para las mujeres del mismo país conservador y postdictatorial que no pertenecen a la elite, es quizá atingente y deseable un modelo de mujer moderna lo menos incómodo y problemático posible. Eficaz, atractivo, alcanzable (al menos en teoría) y legítimo. El modelo de mujer feminista es en este sentido para el Chile actual, una caricatura gritona, desarreglada (“hippie”, “ochentera”), rabiosa, problemática y con “olor” al anticuado pasado dictatorial que todos esperan superar.

CAPITULO CUARTO: OBLIGACION DE CLASE.

I. ELITES Y LUCHA SIMBÓLICA.

“Entre las tantas cosas que caracterizan a la elite, al menos en este país, sobresale el hecho que el elemento político y el social, la religión y la economía están estrechamente relacionadas entre sí; y la economía, la política y la sociedad son vividas del mismo modo, pese a las diferencias ideológicas. El símbolo de esta unidad lo refleja el hecho que era fácil encontrar sentadas a la misma mesa de una importante familia de la aristocracia a representantes de la política, de la economía y del grupo social-religioso (...) Encuentro difícil explicarle a un extranjero qué cosa es esta unidad, pero nosotros que estamos dentro la percibimos (...) Es esto lo que permite reconocer a la ‘gente como uno’ “

Hernán Rodríguez Villegas.⁷⁶

Actualmente, utilizar la categoría “clase” no deja de ser problemático. Esto, considerando el diagnóstico generalizado en las ciencias sociales contemporáneas, que señala un posible fin de la utilidad de aprehensión de la realidad para el concepto “clases sociales”. Tanto para Touraine (1997) como para Garretón (2000) el concepto de clases sociales está hoy puesto en duda a partir del quiebre que ambos autores señalan entre dos tipos societales: la sociedad industrial del Estado-Nación y la Sociedad Postindustrial Globalizada. Como ya hemos mencionado, en palabras de Garretón (2000), en tanto se desbarata la coherencia interna entre economía, política y cultura de la matriz sociopolítica clásica, los estilos de vida, las ideas, los principios, y la conciencia compartida ya no existen como características de la clase social.

Un énfasis distinto a través del trabajo de Bourdieu, puede sernos útil en esta problematización. Introduzcamos brevemente las ideas del autor sobre las clases sociales⁷⁷.

Las propiedades de las clases sociales son de tres tipos: de posición, de situación y simbólicas. Las *propiedades de posición* son las que una clase tiene por ocupar un determinado lugar en una estructura social y por estar afectada por las relaciones que la unen a las demás partes de esa estructura. Estas propiedades son independientes de características intrínsecas como el tipo de práctica profesional o las condiciones materiales de existencia. La *situación de clase* se puede definir como la posición en el sistema de relaciones de producción y como lo que define el margen de variación de que disponen las propiedades de posición. En función de ambas es posible afirmar que una clase social está determinada por su integración en una estructura. Así, resulta relevante para comprender las características de una clase, su peso funcional en la estructura y no tan sólo su posición,

⁷⁶ Citado en Stabili (2003:82)

⁷⁷ Acerca de Bourdieu, agradezco la colaboración del trabajo no publicado “Análisis sobre la Derechización de la Clase Baja Chilena”, realizado por Sandra Vera para el Taller de Teoría Sociológica IV, Escuela de Sociología, Universidad de Chile.

esto quiere decir, la contribución que aportan a la constitución de tal estructura, y que no está ligada solamente a su importancia numérica.

Sin embargo, Bourdieu (1969) señala que las clases no se definen únicamente por su posición y situación en la estructura, es decir, por las relaciones que objetivamente mantienen con las demás clases sociales; también debe muchas de sus propiedades al hecho de que los individuos que la componen entran en *relaciones simbólicas* que expresan las diferencias de situación y posición transmutándolas en distinciones significantes. En este contexto *las diferencias económicas aparecen como distinciones simbólicas*, de manera que *los bienes se transforman en signos y las diferencias de hecho en distinciones significantes*, así se privilegia *la forma* de la acción o del objeto *por sobre su función*. Entonces las *distinciones más prestigiosas*, serán aquellas que más claramente simbolicen la posición en la estructura social, como el vestido, el lenguaje, las maneras y el buen gusto. Los procedimientos expresivos, que se utilizan en la lucha por la distinción, sólo se comprenden ligados a su función que es “la de presentar una traducción simbólica del sistema social como sistema de inclusión/exclusión” (1969: 90).

A través del concepto de *Habitus*, Bourdieu gira desde un énfasis estructural a uno subjetivo, esto es, desde las posiciones objetivas de los agentes en la estructura hasta *las prácticas concretas* de los mismos. Esto es importante teniendo en consideración lo que ya hemos mencionado con respecto a la dificultad cada vez mayor para aprehender las clases sociales. En esta línea, las clases tienden a aparecer como construcciones abstractas, que si bien, tienen existencia real, se asimilan a una suerte de tipo ideal, que es ciertamente válido para acercarse teóricamente a la realidad social, pero que no tienen un correlato efectivo ante nuestros ojos. Sin embargo, y a pesar de todo esto, *es claro que hay desigualdades sociales*. Una visión posible es plantear, a la manera de Bourdieu (1969), que existe una relación entre las clases sociales y los estratos, de manera que si bien una predomina, las clases se mantienen presentes como el contexto de posiciones objetivas donde se desarrolla la desigualdad más visible a nivel de estratos. Bourdieu ve la diferenciación social en términos de estratos o bien grupos de status, sin dejar de tener en vista las clases sociales. En el espacio de los estilos de vida las clases tomarían esta forma más cercana al grupo de status, dado que ahí prima el capital simbólico y las diferencias se producen a ese nivel.

Desde esta perspectiva debemos incorporar los conceptos de *campo* y *habitus*, para entender mejor cómo las clases expresan su posición en la estructura.

Bourdieu (1988) afirma que el campo de los estilos de vida es un espacio social, o bien espacio de posiciones objetivas, donde lo central es la lucha por la distinción y de esta manera el reconocimiento de determinadas prácticas como propias y legítimas. El capital valorado en este campo, es simbólico y está incorporado en el *habitus*, que definiremos como disposiciones a actuar y pensar duraderas y transferibles. Esa lucha se expresa fundamentalmente en el consumo, donde finalmente los bienes se transforman en signos capaces de expresar la posición objetiva del sujeto. Así, el campo y el *habitus* determinan sus prácticas sociales.

La lucha por la distinción es la lucha por la nominación y el enclavamiento, es decir, la posibilidad de definir qué tipo de consumo, práctica, lenguaje, gusto, corresponde a qué clase social. El grupo que nombra (en este caso, nuestra elite chilena) al mismo tiempo define quiénes son sus pares y quiénes son los otros.

En esta línea, es importante hacer una salvedad. Si bien la lógica de relaciones simbólicas que los individuos establecen no es reductible a las relaciones económicas, y en este sentido presentan un campo objetivo de estudio, las diferencias entre las clases y especialmente las que responden al orden económico, tampoco son reductibles a diferencias simbólicas. Es por ello que al utilizar las relaciones entre “discursos” y “orden simbólico”, no agotamos en ningún caso la magnitud de la reflexión sobre el problema del poder en Chile. El intento es sólo hacer una búsqueda dentro de estos ordenamientos simbólicos de poder al interior de los cuales unos discursos triunfan y otros no.

Considerando todo lo anterior, la “obligación de clase” parece ser en este sentido, el sustrato de la subjetividad desde el cual la elite chilena ha desarrollado un proceso de avance en términos de producción de discursos públicos, entre los que se destacan los discursos de mujeres conservadoras posicionadas a nivel político, cultural y/o social. Esta incursión en la batalla discursiva no es menor al considerar que el lenguaje, incierto y polifónico, es un espacio que podría resultar poco amigable para este grupo social. Sin embargo, esa aparente paradoja se resuelve si afirmamos que la tarea fundamental de los discursos conservadores es justamente restringir esa multiplicidad de sentidos posibles, conduciéndola hacia “lo correcto”, hacia el “verdadero sentido”.

Hemos atendido ya con Jocelyn- Holt (1999), a la particularidad de la elite chilena en términos de la “flexibilidad” que le ha permitido mantener su identidad de “clase dirigente”, cooptando e integrando diferencias políticas, intelectuales, culturales que en un comienzo pudieron incluso resultar revolucionarias. Así también, nos hemos detenido en cómo el discurso conservador de esta elite, que demandó de las Fuerzas Armadas la obligación de imponer el “orden” en 1973, es el mismo discurso que triunfa y rearticula Chile Democrático en 1989, fundamentalmente a partir de la noción de orden social, el sintagma familia y el ideario católico. Algunas de las expresiones de esta rearticulación desde la identidad de la clase dirigente tradicional en Chile Actual son: la “comunidad” del discurso de la Reconciliación Nacional; el orden social del consenso como la legitimidad desde la cual se confronta el conflicto y se mantiene el status quo; el recurso comunicacional de la hiperrepresentación del sintagma familia; los nuevos voluntariados sociales financiados por la empresa privada y las municipalidades que hacen “innecesario” que los excluidos se organicen para satisfacer sus demandas; el triunfo económico de “los economistas de Pinochet” fundamentado en el pensamiento político de Jaime Guzmán; la constitución del 80’; el “estado del arte” de los “temas valóricos” en la nueva revancha cultural (fundamentalmente los asociados a los cuerpos de las mujeres: aborto, PAE, crianza de hijos por madres de “otra” orientación sexual, etc.). La pobreza simbólica de nuestras subjetividades indica por su parte, nuestra condición de productores del mismo orden que nos empobrece. Esto, sin embargo, no implica que no existan formas de resistencia y de lucha que resquebrajen un ordenamiento que parece omnipotente. Afirmar lo contrario sería una declaración profundamente conservadora.

Más allá de lo anterior, quisiera adentrarme un poco más en esta identidad de clase dirigente, y para ello coincido con María Rosaria Stabili, en que para subyugar la tendencia a caricaturizar un personaje que nos resulta algo ajeno, es mejor dejar hablar a las personas. La curiosidad, que particularmente dirigió las reflexiones de la autora, apunta a lo siguiente: “Pese a mi convencimiento de la necesidad de hacer historia sin hipótesis ni apriorismos ideológicos, el dolor expresado, al menos por una parte de la ‘oligarquía golpista’, ante la situación generada en Chile tras el golpe militar de 1973, me impactó mucho. Era un dolor eminentemente ‘político’, al cual no era fácil conceder espacio y derecho de existencia a causa de la responsabilidad del mismo grupo social que ahora manifestaba su incomodidad. Aquel dolor tenía sus raíces, sobre todo, en la conciencia que el mundo de valores, de sentimientos y de tradiciones, en nombre de los cuales fue apoyado el golpe militar, parecía condenado a una inexorable desaparición. En todo caso era un dolor distinto del de aquellos que habían participado de la experiencia del gobierno de la Unidad Popular, quienes, tras el golpe, sufrieron prisión, torturas, muerte o exilio. Este dolor tenía pleno derecho a ser expresado, mientras que el otro, en cambio, dado la coyuntura política, no podía ni siquiera ser mencionado. Pese a todo, sentía que era importante sondearlo y comprenderlo” (2003:31).

Aunque mi interés no es en ningún caso la legitimación de ese dolor del que habla Stabili, sí en cambio creo fundamental ahondar en las visiones de la elite chilena sobre sí misma en las entrevistas que la historiadora realizó para la confección de su libro, atendiendo nuevamente a la constatación de que ese estilo de vida y de pensamiento es el que articula en gran parte cualquier diagnóstico sobre la relación tradición-cambio en Chile Actual.

1.1. “MANTENER LA IDENTIDAD”: INTEGRAR-COOPTAR.

Una de las primeras características al respecto, apunta a lo que Jocelyn-Holt señalaba en torno a la *capacidad de cooptación de la elite chilena*, con el objetivo de mantener su identidad, que es identidad de ciertos “valores, tradiciones, recuerdos y sentimientos” encarnados y posibilitados gracias a una posición objetiva de poder: “La visión que la elite tiene de sí misma en el curso de los últimos dos siglos, parece la de un grupo muy preocupado de salvaguardar su propia identidad y de consolidarse a través del tiempo, no obstante persigue este objetivo adoptando, por así decir, estrategias diversificadas: es decir, por una parte, se consolida a través de políticas matrimoniales endogámicas; pero, por otra, percibe con claridad que dicha consolidación pasa también por la renovación, el aporte de ‘nueva sangre’ “ (Stabili, 2003:216).

Es importante consignar la particularidad de que el cambio y la “flexibilidad” de la elite chilena se exprese fundamentalmente en el plano de las alianzas matrimoniales, es decir, en el hecho que sus “criterios de selección” hacia posibles nuevos miembros hayan cambiado durante el tiempo, visibilizándose a partir de las nuevas alianzas matrimoniales, el cambio en “lo valorado” por este grupo social, dependiendo de los contextos sociales e históricos del país. Esto podría quizá ser utilizado como un contrargumento a la caracterización de nuestra elite como conservadora. Insisto en que una identidad solidificada durante el tiempo y nombrada en singular, resulta hoy, una comprensión caricaturesca de cualquier grupo social. Doy por hecho que cada vez que hablo de “la identidad” de la elite, estoy hablando de identidadS, y que cuando apellido de “conservadoras” esas identidades, no me refiero a la incapacidad para el cambio, sino que a la mantención de ciertos criterios y objetivos como grupo social, que se niegan profundamente a la pérdida de control, de certidumbre y homogeneidad, que operan a partir de la normatividad ética y estética de la semejanza y la diferencia, para mantener la coherencia interna de la misma identidad; todo lo cual apunta a la mantención de un “centro” que existe gracias al orden dado por principios naturalizados. Es por ello que esta noción de “lo conservador” es bastante más amplia y pueden caber en ella bastantes más grupos sociales que aquel al que nos abocamos en este trabajo. Lo que ya es más específico, es la correlación que tal noción guarda con la posición objetiva de clase y de poder, lo que nos vuelve sobre el terreno de los discursos que consumimos como país, dentro de los cuales el discurso de esta minoría, se vuelve en mayor o menor medida, el discurso de la mayoría al interior de la lucha simbólica por la distinción, el enclasmiento y la integración.

Efectivamente entonces, la elite chilena ha establecido históricamente criterios rígidos para aquello que es considerado “lo de adentro” y “lo de afuera”, criterios que a la vez han cambiado, sin dejar de ser rígidos en términos de la fundamental necesidad de esa diferenciación excluyente (los “diferentes” son “peores”), sin la cual tal identidad parece sentirse rápidamente amenazada. Probablemente lo más impresionante de esto, es no sólo cuán naturalizado está en Chile y en el mundo, ese derecho de las elites a excluir, sino que también el derecho a establecer el metarelato al interior del cual esa exclusión tiene sentido. Probablemente el mejor de esos grandes relatos es el de las elites globales posmodernas, en el que la exclusión deja de tener sentido. Es la producción de una total integración la clave del poder global: ya no hay exterior. Volveremos sobre este punto.

Nuestra elite tiene deuda con España en términos identitarios. Los primeros españoles que llegan a Chile, son los “segundones” de los mayorazgos de Extremadura, Andalucía y una minoría de Castilla. Los andaluces y los extremeños adoptan un estilo de vida “poco coherente con su efectiva situación financiera, siendo ésta una de las principales causas que explicaría su decadencia en el curso de dos o tres generaciones. Los castellanos, al contrario, lograron conservar sus propiedades gracias a un estilo de vida más sobrio” (Stabili, 2003:220-221). Por su parte, los vascos (con título de hidalgos) llegan en el siglo XVIII, produciéndose los primeros matrimonios de la aristocracia castellano-vasca en Chile. En el siglo XIX, la llegada de ingleses, franceses y alemanes a la actividad minera y de comercio en general, introduce nuevas alianzas de apellidos en la elite.

Los siglos XIX y XX visibilizan a intelectuales, profesionales y políticos, como “nuevos candidatos” para la “nueva sangre” que necesitaba el país, al interior del cual las competencias en el espacio político y público, eran fundamentales para el asentamiento de la elite: el Estado como regulador y asignador de recursos vuelve necesario para la elite, el ocupar un lugar en la nueva clase política. Así, la mayor permeabilidad de este grupo social se registra en el siglo XX: los partidos políticos se convierten en un camino para ingresar a la elite.

La tradición endogámica de la elite somete a estos nuevos candidatos a un riguroso examen, que controla fuertemente la permeabilidad social. María Isabel Hurtado Ruiz-Tagle, una de las entrevistadas de Stabili, afirma: “Siempre es la vieja elite la que incorpora a los nuevos, y es precisamente ésta la que establece las reglas de esta incorporación. Es ésta la que decide...Hoy incorpora a los modernos y exitosos empresarios, siguiendo el modelo americano que tanto admira..., mientras que antes incorporaba a los intelectuales y a los políticos...Pero todos son incorporados a través del mismo mecanismo, y son los miembros de la elite los que deciden a quien incorporar y bajo qué lógica...Y en esto hay un doble juego: unos incorporan y los otros siguen el camino para lograr ser incorporados. Los unos y los otros tienen necesidades recíprocas, estableciéndose una relación dinámica entre ambas partes...Y para incorporarse se asumen los mismos modelos y estilos de vida de la elite...”(2003:227 – las cursivas son mías-).

Por su parte, otra entrevistada, Valeria Maino Prado, afirma: “...Una de las características de la elite chilena, que la diferencia del resto, es el haberse mostrado dispuesta a cambiar los apellidos, pese a que las reglas de incorporación han permanecido idénticas en el tiempo (...) *la estabilidad social y política de este país, al menos hasta los años sesenta (del siglo XX), no fue producto de un proceso de democratización gestado por la clase media y por la clase popular, sino más bien fue un proceso de modernización impulsado por la propia elite social de este país.* Porque una parte de la elite pensaba que el desarrollo del país requería, ante todo, de gente preparada. Y para contar con gente preparada, necesitaba *invertir en educación*, y entonces, *los mejores* podían ser incorporados casándose con sus propias hijas...” (2003:217-las cursivas son mías-).

Quisiera detenerme aquí. Por un lado, nos encontramos nuevamente con la valorización radical de la particular visión de “orden” que ya hemos discutido con Jocelyn-Holt (1999). Desde una visión casi mítica, la “estabilidad” es valorada como una de las mejores características de nuestro país, visión que sólo ve “una cara de la moneda”. El desorden que habla de otro orden paralelo, de otra “historia de la libertad” en palabras de Salazar y Pinto (2002), es algo ignorado por Valeria, quien, pareciera ser que no casualmente, es historiadora (de la Universidad Católica). “El triunfo del orden autoritario sobre la libertad” (Stabili, 2003:24), también nos habla así del triunfo del discurso historiográfico de la elite, silenciador violento de las diferencias, de los “desórdenes”. El silencio más que la confrontación explícita, parece ser en este sentido, la estrategia eficaz del protagonismo excluyente de la elite.

Junto con ello, la estabilidad tan valorada es fundamentalmente social, y en ese sentido, el orden de elite al que alude, nos recuerda “el peso de la noche” de Portales, posible por la ausencia de “hombres sutiles y hábiles”. De esta manera, no es el Estado a quien deberíamos nuestros “agradecimientos”, sino que a la misma elite que produce el discurso del orden. Finalmente, hablamos de un orden posibilitado por un grupo social que sólo se permea frente “a los mejores”, que según María Isabel Hurtado, serían aquellos que asumen “los mismos modelos y estilos de vida de la elite”. La noción normativa centro-periferia es aquí impudicamente, una noción que selecciona entre compatriotas “naturalmente” mejores y peores. Valoración dicotómica y naturalizadora que visibiliza la dominación como el registro identitario de este grupo social: una textura lisa que homologa en un ejercicio sencillo sin incertidumbres, a aquellos que se “asemejan” a la elite como los mejores, y a aquellos que no (porque no lo logran o porque se rebelan) como los peores.

Pero quizá lo que más llama la atención en términos discursivos, es esta particular estrategia que resignifica y cambia el signo de valoración de una declaración brutalmente discriminadora a una declaración que reposiciona a la elite como distinta a otras, casi “progresista” y dispuesta al cambio por el bien del país, bien que se homologa sólo a la estabilidad social.

Nos encontramos con esta estrategia en varias entrevistas del libro de Stabili, pero sólo en una de ellas la autora también hace la observación. La cita de la cual habla es de Gloria Errázuriz Pereira, prima en segundo grado de Jaime Guzmán y tía del “Fra-Fra” Errázuriz: “...Quizá la mejor manera de definir quién es la elite en este país es hacerlo con una palabra usada a menudo por nuestros enemigos, sobre todo durante la reforma agraria y las expropiaciones, a modo de insulto: ¡paternalista! (...) *Todavía me resulta muy difícil entender por qué este es un insulto. Encuentro que el término es muy hermoso: paternalista viene de pater, padre; y un padre no piensa jamás en explotar a sus propios hijos: los ama, los protege, los educa (...); asume una tremenda responsabilidad en su bien!* Si hay un padre, hay una familia, hay hijos. Y yo relaciono mucho la idea de país con una gran familia.(...) De acuerdo a esto podría decirte que aquí los miembros de la elite, de la aristocracia, son aquellos que sienten *un gran espíritu de servicio* y que asumen la tremenda responsabilidad de hacerse cargo del progreso del país y de su administración (...) Nos han acusado de ser oligarcas paternalistas y que en virtud de la riqueza gobernamos casi por costumbre el Estado. *¿Pero quién podía hacerlo?* Un Estado pobre como era Chile después de la Independencia, ¿de dónde podía sacar el dinero necesario para figurar? Ciertamente la riqueza era importante para poder gobernar, para poder dar. *Es como si en una familia, en nombre de la democracia, los hijos, sin dinero y aún no bien maduros, comenzaran a decidir y a administrar en lugar de los padres...*”(2003:86-87 -las cursivas son mías-).

Al respecto, Stabili comenta: “En el momento en que invierte el significado negativo del término paternalista y lo asume como atributo fundamental en la construcción de la identidad del grupo, connotándolo en términos positivos, Gloria revela también la estructura de la visión del mundo elaborada por el grupo al cual ella siente pertenecer. Y en esta visión los roles se van definiendo ‘naturalmente’. Hay un padre que, con la ayuda de la madre, carga sobre sus espaldas el peso de la responsabilidad y el honor de

proteger y gobernar a los hijos, los que, en cuanto tales, deben sentirse amados y protegidos, pero, aunque lo quisieran, no cuentan con los medios necesarios para decidir y gobernar” (2003:89).

Aunque Stabili no ahonda en la estrategia discursiva de la inversión del significado negativo de “paternalista”, sí alude a un efecto inmediato de esa forma de establecer las distinciones en los discursos: la expresión de una visión de mundo bastante codificada por una homologación simple, pero poderosa en el pensamiento conservador: Estado = familia = roles naturales. En ese sentido, Gloria adopta el “lugar que le corresponde” en esa división de roles: la mujer incondicional al pater (marido-padre). Es allí que una visión jerárquica de la familia, se corresponderá con una apuesta jerárquica en el Estado, al interior del cual la idea de una “Democracia” radical desestabiliza el orden de los roles naturales: los “hijos” (léase, todas y todos aquellos que no pertenecemos a la elite), corremos el riesgo, inmaduros/as como estamos, de decidir por nosotros mismos.

Finalmente, es interesante destacar la literalidad de esas relaciones en un lenguaje unívoco. El nexo lineal que Gloria realiza entre “paternalismo”, “pater” y “familia”, alude a la impermeabilidad del lenguaje del pensamiento conservador en términos de la rigidez para admitir “otras” visiones del mundo no sólo como legítimas, sino que como probables en la construcción de nuevos horizontes de significación. Esta impermeabilidad de la elite es posible al mismo tiempo que la flexibilidad en la medida en que “otras” visiones de mundo sí son integradas como cooptación del cambio, pero sólo en tanto pasan por el cedazo tradicional de “los mismos modelos y estilos de vida de la elite”. Vemos así, cómo la estructuración normativa centro-periferia también se revela como tautológica a nivel del lenguaje, toda vez que es imposible posicionar comprensivamente abanicos de sentido que no se articulen desde la misma normatividad en juego. De esta manera, se construye un lenguaje dicotómico que sólo legitima la relación “lógica” o “natural” Pater-Familia-Estado. Toda la gama de procesos de incertidumbre, matices y preguntas, se pierde en ese universo cerrado.

En esta línea, y analizando los discursos públicos chilenos en torno a la IV Conferencia Mundial de la Mujer de Beijing, Raquel Olea, Olga Grau y Francisca Pérez, se encontraron con la proliferación de discursos conservadores a propósito de la legitimación del feminismo en Chile, y así, con las “sospechas” que el lenguaje como terreno amenazante de lo no-unívoco representa para el pensamiento conservador. Se genera así un diálogo de sordos entre el discurso conservador y el discurso crítico, impotente para introducir relieves en esa superficie plana del lenguaje. Citando lo que en psicología podría llamarse “percepción selectiva”, las autoras se detienen en este fenómeno: “En relación a este permanente fenómeno de la sordera entre los discursos, nos parece interesante considerar la cita de Van Dijk que puede hacérsola comprensible desde un determinado sitio interpretativo: ‘La información que amenazara con causar cambios en nuestros sistemas de creencias, opiniones o actitudes y que resultara en un ‘desequilibrio’ o en una ‘disonancia cognoscitiva’, será por ejemplo, intencionalmente ignorada, justificada, transformada, etc., para poder mantener ‘coherente’ nuestro sistema cognoscitivo’” (2000:106).

Esta “sospecha” del lenguaje por parte del conservadurismo, nos habla de la amenaza de lo polisémico, de lo que tiene múltiples interpretaciones. En este sentido, no es que Gloria realmente “no entienda” la concepción crítica de “paternalista” como la subestimación violenta por parte de un igual que “sólo” tiene más poder y más dinero, sino que ignora esa significación que adquiere sentido desde “lo periférico” y desde “lo(s) marginal(es)”, transformándola hacia su certidumbre identitaria: el imaginario afectivo y protector del padre.

En este sentido, las autoras afirman: “Lo que se desea controlar es la posibilidad de múltiples interpretaciones. Se aboga por un lenguaje claro, unívoco, cerrado (una cultura de la univocidad en oposición a una cultura abierta a un mayor relativismo). Se trata, desde el punto de vista del discurso conservador, de recomponer universales (cuyo fundamento está en la naturaleza), que pudieran verse amenazados, relativizados, por el discurso crítico. Y el lenguaje es un lugar privilegiado para esa recomposición. Por esta vía se llega también a detectar el fundamento religioso del discurso conservador. La única manera de sostener sus planteamientos pasa por la postulación de una palabra verdadera, cuyo origen, para ser irrefutable, ha de ser extrahumano, superior, divino” (2000:109).

Lo paradójico en la coyuntura en Chile sobre Beijing, es que la argumentación desde postulados universales y criterios de autoridad, no era estrategia excluyente del conservadurismo, sino que también de las mujeres de los partidos políticos de la Concertación y de Organizaciones sociales de mujeres: “...sus argumentos hacen referencia a los documentos internacionales emanados desde las Naciones Unidas que son representativos de la voluntad de introducir ciertas reformas para la obtención de la equidad de género o a la carta del Papa que valoró en términos positivos el proceso de liberación de la mujer (...) Apelación a la autoridad y observación e investigación de la realidad podríamos decir que son los dos núcleos fundamentales de las argumentaciones con perspectiva crítica de género. En relación al primer aspecto nos parece sintomática la expresión de la Ministra Bilbao cuando afirma, en un punto álgido de la polémica, que lo que ella trata de hacer es ‘interpretar el espíritu del Señor’, llevando así a su radicalidad máxima esa apelación”(2000:107). Las autoras explican que esta “acomodación” discursiva, ocurre “especialmente, en los discursos que, de alguna manera, se sienten en una posición más débil, es decir, con menos poder frente a los discursos dominantes en nuestra sociedad. Dominantes, hay que aclarar, no porque sean representativos de las grandes mayorías, sino porque obligan a la negociación entre tradición y cambio” (2000:106).

Es importante finalmente consignar, cómo este fenómeno de “acomodación” que podría ser pensado tanto a partir de esta relación entre discurso conservador y discurso crítico, como a partir de la “flexibilidad” y permeabilidad de la elite a nuevos integrantes, genera distintos resultados a partir de la posición objetiva de poder “social”. Así, en tanto la acomodación discursiva puede entenderse de cierta manera como una pérdida del triunfo de la polisemia como punta de lanza del lenguaje, la “acomodación” de los criterios de la elite en términos de permeabilidad y cambio de lo valorado para la incorporación de nuevos miembros, puede ser vista como un triunfo cooptador que “ordena” las posibles diferencias a “los mismos modelos y estilos de vida de la elite”, como nos decía María Isabel Hurtado.

Finalmente, la obligación de clase en este sentido, corresponde también a esta estrategia discursiva del cambio de valoración. Esto no quiere decir que no exista una concepción ética a la base: la de los universales religiosos y el orden jerárquico. El hecho es que para la elite es fundamental el “mantener su identidad” a partir de las certezas de las tradiciones y las costumbres que operan para mantener sus privilegios. La legitimación de este interés de clase se realiza a través del discurso de la obligación de clase, discurso que afirma que dirigir al país, resguardar las tradiciones y las costumbres, luchar por el bien del país -esto quiere decir por la estabilidad y el orden- integrando (cooptando) las diferencias útiles, etc., son todas responsabilidades de las que altruistamente la elite se hace cargo. Es un sacrificio que los padres hacen por sus hijos.

1.2. “NOSOTROS”/“LOS OTROS”: SUBJETIVIDAD DICOTÓMICA.

La pérdida de la identidad concebida como la pérdida del poder, apela en este sentido a la necesidad de otra estrategia específica aparte de la legitimación. Me refiero a la capacidad para establecer criterios flexibles adentro-afuera.

Teresa Matte Lecaros define a la elite: “Es un grupo bastante homogéneo, constituido por gente que comparte las mismas costumbres de vida, unida por un fuerte sentido de pertenencia al país y caracterizada por un aprecio por la austeridad y un sentido de la mesura (...) El pertenecer a una cierta elite se gana, se conquista, tiene que ver con los méritos, porque *el que alguien sea calificado de tal depende del reconocimiento que otros hagan de su capacidad, responsabilidad, trabajo*, en definitiva, está asociado al aporte que cada persona constituye para los otros. *Esto se conquista, se gana. No está dado ni es por definición para nadie*” (Stabili, 2003:74 –las cursivas son mías-).

Gloria Errázuriz también nos ilumina al respecto: “...Para entrar a formar parte de la clase alta, es imprescindible ser conocido como persona y por los propios antecedentes. Es necesario pertenecer a una familia con los mismos valores morales y religiosos (de la elite)...Esto cuenta más que la fortuna, que en Chile no era importante... Y antiguamente los valores estaban absolutamente relacionados a la religión, incluso para las familias liberales, pese a que el liberalismo estaba muy unido a la masonería...Además se podía ser no demasiado observante, pero existía un intercambio permanente entre los liberales y los conservadores, los cuales se casaban entre ellos sin ninguna dificultad...Como decía mi marido, las cosas que más importaban eran la formación religiosa, moral, y conocer los orígenes, es decir, lo que se era y el modo de pensar... (quienes aspiraban a entrar en la elite) *debían demostrar ser aristocráticos también en los sentimientos*”(2003:228 -las cursivas son mías-).

El deseo de corresponder, de “conquistar” la identidad “elite” a partir del propio esfuerzo, “demostrando” “capacidad, responsabilidad y trabajo”, nos habla de un orden social que también se mantiene a partir de la habilidad para instalar un deseo y una dependencia subjetiva específica en aquellos/as que en principio no pertenecen a la elite. Así, probar ser un “aristócrata de sentimientos” será el desafío que mide el éxito a partir del eje de una “formación religiosa y moral”, normatividad autorreferente que se encarga de juzgar y establecer el repertorio de “lo correcto” en el plano emocional, afectivo y sentimental.

Pero ¿quiénes han sido “los otros” para la elite chilena?. Stabili afirma sobre sus informantes: “...éstas, en todas sus reflexiones e intentos por encontrar elementos definitorios del estrato social alto, activan un juego de diferenciación-contraposición con un ‘otro’, sea éste individual o colectivo. En este juego, *‘la clase media’, se concreta como un ‘alter ego’, ya sea cuando miembros de la elite se refieren a sus costumbres y estilos de vida o cuando enfatizan sus propios valores. Al mismo tiempo, aparece un tercer sujeto social, personificado en los trabajadores*, con quienes el sector alto mantiene un tipo de relación que refleja su ser aristocrático. En el testimonio de Gabriela, así como en el de Gloria, la relación paternalista que los miembros de su familia establecen con los inquilinos y empleados, es prueba de la diversidad de su grupo respecto al otro: los ‘siúuticos’ y los ‘sin apellido’. Es importante tener presente que Gabriela, al relatar las tensiones entre autoridad y libertad al interior de su familia, asocia a los empleados con los hijos, ambos privados de una no muy precisada libertad. Éstos, en efecto, siempre en palabras de Gabriela, ‘no tienen derecho a levantar la voz’. Pero más adelante, como ocurre en la intervención de Marisa, aparece un *cuarto sujeto que interactúa con nuestros aristócratas, el ‘pueblo’, que debe reconocer la superioridad del grupo de los mejores y legitimarlo con su consenso*. Pero el ‘pueblo’, además de ser una importante instancia legitimadora, permite a la aristocracia ejercer su rol protector y de ‘servidor público’”(2003:101 –las cursivas son mías-).

Estas distinciones nos remiten fundamentalmente a *dos grupos: la clase media y los trabajadores*. “El pueblo” será un grupo que más bien implica “todos”, por ello nos dedicaremos a las dos primeras diferenciaciones más específicas.

En esta línea, Stabili comenta las dificultades de Teresa Matte para “aprender” estas distinciones desde pequeña: “Recuerda que desde pequeña le sucedió algo similar a lo que me ocurrió a mí cuando llegué por primera vez a Chile: oía circular un montón de palabras en los diálogos cotidianos que advertía asociadas a personas ajenas a su medio social. Inquieta, preguntaba a menudo cuál era la diferencia entre la clase media y la clase media baja. Entonces alguien, no recuerda quién, le aclaró que, al interior de la clase media, podían distinguirse varios grupos: ‘...La clase popular, es aquella que vulgarmente es definida por los grupos de clase media como ‘los rotos’; luego viene la clase ‘medio-baja’, la clase ‘medio-media’, la ‘clase medio-alta’ y después viene la clase alta. La clase ‘medio baja’ está formada por los estratos populares urbanos, los que mediante un proceso de ascensión a través de la educación, pueden obtener un empleo secundario en la administración pública. Pero también son pequeños comerciantes que no tienen muchos negocios. La clase ‘medio-media’ está constituida por profesionales, en general de la Universidad de Chile, quienes aspiran a ascender socialmente. Y como han estudiado con tanto esfuerzo y sacrificios, generalmente se sienten muy orgullosos de sí mismos y de sus logros, y son muy exigentes con sus hijos. A la clase ‘medio-alta’, en cambio, no le gusta definirse como clase media. Poseen una actitud de ostentación en cuanto se refiere al aspecto material (...) El paternalismo, en cambio, caracteriza solamente a la cultura de la clase ‘alta’: es una característica de elite. Los nuevos ricos tienen otro tipo de relaciones con sus trabajadores y, ante todo, con la gente que consideran está en un peldaño social más bajo que ellos: tienen la costumbre de mantener distancia, de no confundirse (...) Yo siempre he sentido quizás por lo que se vivía en mi casa, que la gente de la clase popular y la de la ‘medio-baja’ era gente respetable, honorable, colaboradora, en la que se podía confiar, que tenía de hecho una cultura propia, por cierto distinta a la nuestra, pero al fin y al cabo poseía una identidad. No obstante, era necesario aprender a distinguir dentro de la clase ‘medio-media’ a los arribistas de aquéllos que deseaban surgir conservando la sobriedad y la discreción. Frente a la clase ‘medio-alta’, para ser sinceros, aunque si por trabajo o negocios era necesario relacionarse con ellos (...) existía cierto sentimiento de incomodidad y de reproche ante tanto gasto inútil, ostentación y a esa ausencia de espíritu de servicio...” (2003:103).

Considerando todas estas categorizaciones, es importante consignar en primer lugar, la preocupación de la elite por hacer múltiples y precisas distinciones de “los otros”. Existen sin embargo, dos grandes grupos diferenciados entre sí y frente a los cuales la elite mantiene también relaciones diferenciadas.

El primer “otro” es la “clase media”, grupo algo sospechoso por heterogéneo y confusamente delimitado. Es necesario por lo tanto, una especial atención hacia esos “otros”, definiendo criterios rigurosos para distinguir de entre ellos a “los mejores”, a los “aristócratas de sentimientos”. En este sentido, parece existir toda una constelación de apelativos que indican el rechazo de la elite: “nuevos ricos”, “siúuticos”, “arribistas”, “gente tirada a bien”, “ostentosos”, etc. Según la cita, tal imaginario se asocia a la clase medio-alta, los más cercanos en términos de jerarquía, a la clase alta. En este sentido, podríamos hipotetizar que es justamente esa peligrosa cercanía en un imaginario articulado desde la certeza del orden jerárquico, la que levanta las más fuertes defensas identitarias correspondientes a la amenaza, defensa que en este caso corresponde a la diferenciación a partir de los estilos de vida, los valores y los sentimientos, terreno que difícilmente puede ser “imitado” tan sólo por el poder económico. Frente a las “otras clases medias”, en tanto, no es necesario tener ese cuidado y esa defensa, ya que el riesgo de “confundirse” entre sí, no existe. Este imperativo de “no confundirse” que Teresa tanto desprecia en la relación que “los nuevos ricos” establecen con sus trabajadores, es, sin embargo también una preocupación de la elite a propósito de la clase media-alta, asociada a los “nuevos ricos”. Nicolás Hurtado dice en esta línea: “Esta es otra elite, la del dinero, pero no es la elite (...) *La verdadera* no se distrae con el lujo y las fiestas; va al campo y busca sus raíces en la tierra, pues éstas nutren la superioridad del espíritu (...), del espíritu de servicio” (Stabili 2003:83 – las cursivas son más-).

Se agrega aquí, además de la diferenciación “espíritu de servicio v/s ostentación individualista”, un segundo criterio de diferenciación: la tierra. Al respecto, Manuel Ignacio Aguirre Valdivieso, afirma: “*Los nuevos, los recién llegados*”, aquellos que han comprado la tierra pero que *no tienen en la sangre la tradición de la tierra*, tienen otro tipo de relación con sus trabajadores, pues la gente que proviene de la clase media y de la pequeña burguesía trata muy mal a las personas de clase baja. Lo hacen para mantener distancia. En cambio, el que proviene de la clase alta *¿qué distancia va a querer conservar? ¿No tiene para qué hacerlo!...*” (Stabili 2003:288 – las cursivas son más-). Las palabras de Gabriela Pischedda Larraín, también enriquecen este énfasis: “El contacto con la tierra influye profundamente los sentimientos, los valores, las conductas, los deseos y las fantasías. Tener tierra significa formar parte, haber participado de un universo de experiencias que solamente quien la ha experimentado puede compartirla. Un mundo que se transforma en un hecho interior, que define tu identidad individual y la del grupo de pertenencia, que trasciende la posesión...” (Stabili, 2003:286).

Es así que el peligroso límite jerárquico entre la clase media alta y la clase alta, articulado desde la posesión y el dinero, genera un necesario criterio de diferenciación que justamente no puede adquirir sentido desde la obvedad de la propiedad y el dinero, noción que sí opera con la clase baja de la que no hay necesidad de diferenciarse justamente a partir de esa obvedad: “¿qué distancia va a querer conservar?”.

Este criterio de diferenciación con la clase media-alta, se instala desde una nueva dicotomía en juego: dinero / sentimientos. Así, el espíritu de servicio y el patrimonio de “antiguas” vivencias y recuerdos asociadas a las tierras del Valle Central, abren el espacio suficiente para una diferenciación nacida de la “aristocracia de sentimientos”, que permite distinguir a “la verdadera elite”.

Esta relación ambivalente con el dinero, es bastante registrada en las entrevistas que sistematiza Stabili. El dinero es una base necesaria para la identidad de la elite, es requisito primero, posesión base para la posterior diferenciación y “trascendencia” de los sentimientos, como nos decía Gabriela. Pero como lo sabe muy bien la elite, no es la única forma de ejercicio del poder, y por ello, no fue el criterio fundamental al momento de cambiar los apellidos e integrar a “otros” de la clase media (intelectuales, políticos, empresarios), elegidos eso sí, muy selectivamente a partir de “los mismos modelos y estilos de vida de la elite”.

Afirma por ejemplo, Valeria Maino: “Te diría que a comienzos del siglo XX, la discriminación era de este tipo. El industrial que se había enriquecido era menos aceptado, ya que estaba ligado al dinero y, por esto, resultaba extraño a los valores de la sociedad. En cambio, el intelectual era incorporado plenamente (...) Durante la época colonial, y luego también, después de la Independencia, la aristocracia chilena no era muy culta... pero algunos de sus miembros tenían ganas de serlo... y una manera de adquirir respetabilidad cultural como grupo era poder exhibir la presencia de intelectuales entre sus propios miembros...” (Stabili 2003:230).

Sin embargo, la naturalidad del dinero que le permitía a la elite no sólo subestimarlos como criterio de incorporación a partir de otros imperativos asociados a la necesidad de la continuidad del poder, sino que también le otorgaba la posibilidad de establecer la ordenadora dicotomía con los sentimientos que no se pueden imitar, que sólo les pertenecen a ellos como elite, se vuelve una relación aún más compleja en la segunda mitad del siglo XX. Al respecto, Manuel Ignacio Aguirre afirma: “Los valores siguen siendo los mismos, pero hoy la sociedad es mucho más permeable. El mundo ha cambiado, y los últimos treinta años se caracterizan por una sociedad totalmente permeable. Es cierto que en el Chile de los años sesenta (del siglo XX), el dinero comenzó a ocupar un lugar importante...” (Stabili 2003:227). Los años sesenta efectivamente nos hablan de una crisis fundamental para la elite, que resignificó sus prioridades y necesidades a partir de un quiebre justamente con aquella constelación de sentimientos asociados a la tierra, situada “por encima” del dinero: la reforma agraria impulsada por el gobierno de Eduardo Frei Montalva, elegido presidente de la república en 1964.

Antes de entrar en este punto, también es importante consignar el estado actual de cosas. Tal como nos decía María Isabel Hurtado, hoy, el prototipo ideal de hombre a integrar a través de los nuevos matrimonios, corresponde a “los modernos y exitosos empresarios”. En este sentido, cabría pensar que el hito de la Reforma Agraria no es antecedente necesario para este giro radical desde “los intelectuales” a “los adinerados” que antes tanto se despreciaban. Es importante volver sobre nuestra reseña sobre el trabajo de Jaime Guzmán y la Escuela de Chicago, para lograr comprender cómo la inserción de un nuevo modelo de desarrollo en la dictadura de Pinochet, también articula hoy los criterios de selección de la elite que bajo la representación de Guzmán, dirigió ese cambio. Al volver sobre aquello, volvemos también sobre la pregunta que dejó abierta el proyecto fracasado de Guzmán, en cuanto a la articulación vacía entre el liberalismo económico de Hayek, y alguna posible ética de solidaridad proveniente de esa “formación moral y religiosa” de la elite tradicional católica “aristócrata de sentimientos”. Cómo logra hoy esa subjetividad hacer coherente tal inconsistencia, es parte también de lo que abordaremos en la relación tradicional de la elite con “el otro” clase baja, relación que subsiste perfectamente en Chile Democrático Neoliberal.

De esta manera, a partir del hito de la Reforma Agraria y antes de entrar en la diferenciación con el segundo grupo que hemos citado en un principio, “los trabajadores”, quisiera detenerme en un tercer grupo “otro”, fundamental para la elite: los

demócrata cristianos. La “traición” perpetrada por miembros del propio grupo social, es en este sentido, contexto importante para comprender la significación que para la elite chilena representa el hito de la Reforma Agraria.

Stabili sostiene: “La elección de Eduardo Frei Montalva a la Presidencia de la República y sobre todo, un punto medular de su programa de gobierno, la reforma agraria, es sentida como la principal causa de este quiebre. Asimismo, hemos apreciado como, en varias ocasiones, los informantes se han referido a la Democracia Cristiana como un partido ‘traidor’, el gran responsable del quiebre de su universo de valores, vivencias y sentimientos (...) ¿Por qué tanta animadversión hacia este partido que, a pesar que en 1970 concurrió con sus votos en el parlamento para elegir a Allende, y en 1973 se suma a la derecha para provocar su caída?” (2003:450).

La pregunta no es trivial al considerar que muchos de los miembros de la Democracia Cristiana, han sido también miembros de la elite, de ahí la calificación de “traidores”. De hecho, tal como afirma Stabili, las alianzas tácticas con Allende primero, y con el gopismo después, nos hablan de un oscilar que “refleja el emerger, de acuerdo a las circunstancias, del núcleo originario conservador de su pensamiento, o de las influencias democráticas que con éste se entrecruza” (2003:462).

Sobre este “misterio” que representa la democracia cristiana para la elite, Gabriela Pischedda Larraín aporta sus hipótesis, sin antes aceptar la categoría y definirse a sí misma como “traidora” en relación al grupo de entrevistadas y entrevistados por Stabili: habiendo militado en el MAPU, Gabriela se define de izquierda. Nos cuenta: “...el cambio partió ya en los años treinta, al interior de la Iglesia y sobre todo, impulsado por los jesuitas.(...) El padre Fernando Vives, el padre Jorge Fernández Pradel y, más tarde, el padre Alberto Hurtado, fueron grandes formadores. Lo interesante es que estos jóvenes entusiasmados con la doctrina social de la Iglesia, eran todos militantes de la juventud conservadora. Son precisamente ellos quienes dieron vida al movimiento de la Falange Nacional, la que después se retiró del Partido Conservador, y quienes más tarde, en los años cincuenta, formarán la Democracia Cristiana. (...) Eduardo Frei, ideólogo y miembro destacado de la DC, tanto que llegó a ser Presidente de la República en 1964, fue uno de estos jóvenes conservadores profundamente marcados por los padres jesuitas que antes te nombré.(...) Y junto con Frei, hay también otros demócrata cristianos con su misma formación. Todos de clase media, pero todos casados con mujeres de la elite, por tanto, participes del mundo cultural de ésta. (...) *la iglesia en su conjunto evoluciona y, llegado el momento, deja de considerar al Partido Conservador como su referente político, optando en cambio por la Democracia Cristiana* (...) viviendo y manteniendo mi relación con los miembros conservadores de la familia, fui también testigo de su drama. *Para ellos era mucho más simple entender la postura de los socialistas y comunistas, pues partían de presupuestos muy diferentes a los suyos.* Y también podían comprender que la gente pobre se organizara y reclamara justicia. Pero no podían entender, ni menos aceptar, dos cosas. En primer término, que los miembros de la elite compartieran ideas con personas de otras clases sociales, y menos aún, que encabezaran sus movimientos. Pero, por sobre todo, *no podían entender como, partiendo de los mismos valores y compartiendo sus mismos referentes ideales, pudiesen llegar a conclusiones distintas y a actuar en una dirección tan opuesta.* (...) Y el segundo punto para ellos dramático, que la derecha católica siente como una ofensa profunda, *es el hecho que los demócrata cristianos les sustrajeron el apoyo de la Iglesia Católica.* De golpe, no solamente perdieron un elemento fundamental de su identidad política, sino que también perdieron una cantidad enorme de votos, transformándose en los años sesenta en un partido pequeño...” (Stabili, 2003:453 –las cursivas son mías-).

Vemos así cómo es que, disminuido este protagonismo político y social, y debilitada la fortaleza de valores que representaba para la elite la tierra, el dinero se vuelve un criterio de exclusividad y concentración de poder fundamental, que se potenciará con el modelo de desarrollo neoliberal instalado a partir de Hayek y la Escuela de Chicago en la Dictadura Militar.

La cita a Gabriela también nos permite detenernos sobre esa incapacidad de comprensión de la diferencia representada por la democracia cristiana. En un imaginario dicotómico, son dos las posiciones que se predicen y se entienden, una tercera, viene a desestabilizar este orden. El artículo “Nuestro Movimiento”, aparecido en la revista Lircay, el 9 de noviembre de 1934, expresa esa “tercera posición” de la Falange: “La idea cristiana debe impregnar todas las actividades de la vida nacional. Es necesario que desplace a todo lo que en ellas haya de individualismo y de marxismo” (citado en Stabili 2003:455). Tal como afirman Olea, Grau y Pérez (2000), el fundamento religioso del conservadurismo es entendido como una palabra verdadera, un centro ideal superior, divino. Por ello, ¿cómo es posible que desde esa concepción unívoca y extrahumana de “los valores”, sea posible más de una conclusión, más de una interpretación, más de una acción?.

Vemos nuevamente, cómo es que los límites difusos y de mayor cercanía de los demócrata cristianos, hacen peligrar la identidad clara y precisa de “la verdadera” elite y despiertan mayor grado de agresión que otras diferenciaciones más obvias, como aquellas que se establecen desde la categoría “hijos”, que ya hemos mencionado. Así como los nuevos ricos, los demócrata cristianos se encuentran peligrosamente más cerca de las fronteras de una identidad siempre preocupada de salvaguardarse a sí misma. Es por ello que ya no puede ser la “aristocracia de los sentimientos” el criterio diferenciador, estableciéndose así el límite mediante el insulto de “la traición”, palabra que adquiere sentido en el universo masculino de los códigos de honor, y que puede ser significada simplemente como “lo inadmisibles”. La resignificación adúltera de la doctrina social de la Iglesia y la deslealtad a la tierra a partir del impulso a la Reforma Agraria, son los ejes a partir de los cuales se construye la diferenciación de “los traidores”.

Por otro lado, es importante consignar el gesto radical que en ese tiempo representaba la sustracción del tradicional apoyo de la Iglesia a la elite conservadora. Esta sustracción se expresa a partir de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, la Reforma Agraria, las referencias a Jacques Maritain, el tiempo de jesuitas comprometidos con palabras ruidosas como justicia social, dignidad y derechos igualitarios para todos. Estos años 60’ nos vuelven con extrañeza sobre el Chile de 1989 y su rearticulación política a partir del ideario del consenso de la Democracia Cristiana, el partido que en ese año era el más poderoso de la Concertación. En Chile Actual, el peso de los discursos públicos de representantes de movimientos católicos como Schöenstatt (el cardenal Francisco Javier Errázuriz, el rector de la Universidad Católica Pedro Pablo Rosso), y el Opus Dei (Joaquín Lavín, la Universidad de los Andes), nos hacen pensar en la UDI y en ese núcleo originario conservador que finalmente hermana a la democracia cristiana con el resto de la elite a la que siempre ha pertenecido. En esta línea, Stabili se muestra sorprendida: “La falta de laicismo, no precisamente en las declaraciones, sino más bien en los comportamientos, en los sentimientos y en las vivencias, es un rasgo de la experiencia histórica de Chile que llama profundamente la atención a los estudiosos y observadores extranjeros” (2003:438).

El impacto producido en los 60’ por el hecho de que parte de la elite “compartiera ideas con personas de otras clases sociales”, nos dirige finalmente, al “tercer otro” al que quiero referirme: la clase baja, representada por el sujeto “trabajador”. La

distancia efectiva con este grupo social, ya no es significada desde un repertorio emocional agresivo, sino que al revés, desde lo que ha sido positivamente conceptualizado por la elite como paternalismo.

Tomemos una cita de la misma Gabriela Pischedda sobre su historia de tierra y campo, que probablemente nos permita visualizar un antecedente de esta particular mirada de la clase alta a la clase baja: “Las mujeres nos ocupábamos de todas las necesidades sociales que, por cierto, eran muchas (...) *Aprendíamos así lentamente a asumir las responsabilidades que nos correspondían como patronas* (...) Y luego estaban las misiones. Cada año, en general la última semana de febrero, venían franciscanos o jesuitas, y se quedaban exactamente una semana. Durante siete días *los hijos de los patronas* acompañaban a los frailes a visitar, casa por casa, a todos los inquilinos, a escuchar sus problemas, *pero también a convencer* a los convivientes para que se casaran, a bautizar a los hijos nacidos en el intervalo, a saber cuáles de los hijos más grandes habían hecho la primera comunión o la confirmación (...) el padre bendecía los campos, hacía una gran prédica y se terminaba con un gran asado ofrecido por el patrón a todos los participantes y con una enorme fiesta.(...) Era precioso, y era también una lección. *Nosotros, los jóvenes, aprendíamos en el campo que a la gente que trabajaba para nosotros era obligación darles el pan, la fe y la fiesta...*” (Stabili 2003:291 – las cursivas son mías-). Frente a este testimonio, Stabili escribe: “...la última afirmación me ha causado sorpresa ‘¡El pan, la fe y la fiesta!’ . Le pregunto si ha leído alguna vez a P.Veyne, y ella, sorprendida, me pregunta a su vez quién es ese señor. No sabe que es un historiador que, intentando comprender la mentalidad y comportamientos de los notables del mundo antiguo, griego y romano, ha escrito un bellissimo libro titulado precisamente *Le pain et le cirque*” (2003:291).

Lo que a Stabili le sorprende, es justamente aquello que sobre todo en tiempos de Reforma Agraria, se conceptualizó como paternalismo, es decir, la calidad de “hijos” que los trabajadores tenían al interior del “orden social” del fundo en el Valle Central. Parte del patrimonio de la tierra que configura en gran medida la autorrepresentación de la elite, fue la relación que ésta establecía con sus inquilinos: “ los ‘nuevos ricos’ (...) no pueden comprender porqué los miembros de la elite se sienten responsables de lo que sucede en el fundo y de la gente que allí vive y trabaja; y del mismo modo, no conciben tampoco el hecho que los subalternos se sientan profundamente ligados a un patrón que asume el deber de proteger el destino de los más pobres, aquellos que Gloria, denomina ‘los niños chicos de la humanidad’” (Stabili, 2003:110).

La importancia de esta particular relación de la elite con los trabajadores, radica en que la categoría subalterna que les corresponde a los inquilinos en esta relación de dependencia desde las subjetividades de los “sin tierra”, es también la concepción jerárquica de roles familiares desde la cual se construye la “obligación de clase”. Así, el “sentimiento” heredado corresponde al orgullo de quien cumple el “deber” de ser protagonista y conductor de los destinos del país: herencia de padre en padre. Tal protagonismo está ligado efectivamente a la figura del *Pater*, que con coraje se hace responsable de quienes tiene “a su cargo”: su familia y *sus* trabajadores.

Esta narrativa protagónica existe desde el ochocientos, mediante la idea de que Chile es construido por la elite “a partir de la nada”. En esta línea, afirma Stabili: “La importancia de esta vivencia no es por cierto irrelevante, pues ella lleva a pensar que si el país ‘antes’ no era ‘nada’, y ‘después’, gracias al trabajo de algunas familias, llegó a ser ‘algo’; si el considerarse ‘artífices’ y ‘constructores’ del país, hace que los miembros de estas familias se sientan, más allá de todos los posibles discursos ideológicos, ‘señores y patronas’, ‘responsables’ del destino de la nación, entonces, dicho sentimiento es portador de muchas implicaciones en los comportamientos y en las decisiones políticas...” (2003:157).

El discurso de los “artífices”, se encuentra ligado así, al discurso de la familia y los roles asociados. La socialización temprana al interior de esa experiencia de “constructor”, de “protagonista” que es parte eje de la identidad de elite en Chile, es reproducida de diversas maneras, una vez que la Reforma Agraria borra las relaciones de dominación patrón-fundo. Si el “desorden” de peones y gañanes (la historia paralela de otra libertad) es obviado en esa construcción, la lógica amo-esclavo no puede en cambio correr el riesgo de ser obviada, porque con esa desaparición, todo el “orden social” del que depende la elite, deja de tener sentido. Es decir, es necesario tener “hijos” para adquirir la responsabilidad y los derechos de ser “padre”.

Esta educación del “sentimiento aristócrata” a partir de una dominación que se reconceptualiza como “espíritu de servicio” y “responsabilidad”, puede buscarse por ejemplo, en la tradición de los “apostolados” en los colegios de elite en Chile, imitando la vieja costumbre “misionera” del fundo, que daba la lección a los jóvenes acerca de su herencia como responsables “del pan, la fe y la fiesta” de sus “hijos”, los trabajadores.

Stabili enumera algunos de los primeros colegios de elite: el de los Padres Franceses (de la Congregación de los Sagrados Corazones, fundado en 1849), el San Ignacio (de los jesuitas, fundado en 1856), las Monjas Francesas (de los SS.CC, fundado en 1852), el Colegio del Sagrado Corazón (Monjas Inglesas, fundado en 1854), el Colegio Alemán (fundado en 1891), las Ursulinas (alrededor de 1910), etc. Junto con ello, la autora nos comenta que “...cuando las diferencias políticas internas de la elite se jugaban especialmente en torno al tema de la laicización del Estado, los Padres Franceses y el San Ignacio (para hombres) y las Monjas Francesas de los Sagrados Corazones (para niñas) eran los colegios más frecuentados por los hijos de la elite católica; mientras que los liberales enviaban a sus hijos al glorioso Instituto Nacional, fundado en 1812, y a las hijas a los Liceos N° 1 y N°7.” (2003:114).

Stabili también consigna que cuando en los años 20’ del novecientos, la clase media crece y junto con ello, a partir del término de la primera guerra mundial, llegan inmigrantes árabes y judíos, la elite liberal y masona retira a sus hijos de los colegios públicos y los ingresa a colegios religiosos. Vemos así, por un lado, cómo las entrevistadas tienen razón en ese comulgar con los mismos valores morales y religiosos entre liberales y conservadores: ante “otras costumbres” provenientes de “otras religiones”, se elige el catolicismo. Por el otro lado, observamos cómo la necesidad de “no tocarse”, de no admitir cercanía íntima con los “otros”, de no “mezclarse” y saber muy bien “a quién le corresponde qué lugar”...es efectivamente un estilo de vida en la elite.

Junto con esas diferenciaciones y exclusiones, convive el discurso de la integración y la solidaridad: “...pese a que los colegios de elite son varios y responden a métodos educativos diversos, todos ellos apuntan a consolidar los valores de la solidaridad y, sobre todo, de la responsabilidad en las relaciones sociales. Observa (Gloria) que aún hoy se mantiene, como parte de la formación cívica, una antigua tradición: cada colegio se hace cargo respectivamente de una organización o sector pobre, comprometiendo así a sus alumnos en una serie de iniciativas orientadas a ayudar a sus habitantes” (Stabili 2003:116).

Finalmente entonces, el “otro” pobre, popular, desposeído, trabajador, inquilino, etc., nos habla de la necesidad del dominado para el dominante. Si la autorrepresentación de la elite aún conserva elementos de las relaciones del fundo, vemos cómo la intrusión y avasallamiento del “hijo del patrón” y del cura, que “convencen” (a partir de una posición totalizante de poder) de matrimonios, bautizos, comuniones y demases, articula una particular forma de abordar “la cuestión social” desde la jerarquía vertical que sabe el lugar de cada quien. Ante cada intento de esos “otros” por romper ese orden, organizándose, la elite responde con toda la agresividad del Padre a quien le han intervenido su casa. La caridad y el paternalismo son en este contexto, los elementos que criticará la democracia cristiana de los 60’, bajo el concepto de “justicia social”.

Lo importante nuevamente, es consignar el modelo de familia de la elite, como una clave de entrada para la “forma correcta”, en la que incluso el Estado (heredero de esa misma noción familiar), debe relacionarse con “la diversidad”. Según Stabili, existen así, “*endogamias familiares*” y “*endogamias estatales*”: “los miembros de las familias de elite, en el momento que asumen responsabilidades de Estado, reproducen roles, funciones, dinámicas y valores familiares, replanteándolos en aquellas instituciones a las que se integran” (2003:156). Y agrega: “...como en todas las familias, hay padres, madres e hijos, cada uno con un rol, una función y una responsabilidad definida: y tal diversidad debe ser reconocida y ratificada, como afirmara Gloria. *Reaflora la idea, más de una vez comentada, de un tipo de orden moral y social profundamente jerárquico, que se propone como base no solamente de la convivencia social, sino también del quehacer político*” (2003:429 – las cursivas son mías).

La obligación de clase, es en este sentido, una característica de la subjetividad de elite que se basa en la desigualdad y en la jerarquía social. En esta línea, el rol que ocupan el discurso del altruismo y la acción caritativa como “blanqueadores” del orden desigual, es tarea no sólo ejecutada desde las familias de elite, sino que desde el Estado, a través de sus políticas de intervención social diseñadas por los miembros de la elite que en él asumen responsabilidades. Es ese “orden moral y social profundamente jerárquico” el que triunfa como modelo comprensivo de la pobreza en Chile. Si en este Chile Actual el conflicto y la radicalidad han perdido su legitimidad y eficacia, no es extraño que “el pan, el circo y la fiesta” siga siendo el estrecho imaginario de compromiso social en nuestro país.

3. UNA NUEVA OBLIGACIÓN DE CLASE EN EL CONTEXTO DE LA REVANCHA CULTURAL: LA EXPERTICIA EN EL NUEVO LENGUAJE DE LA DIFERENCIA .

“La falta de carisma puede ser fatal”.

En el caso de las mujeres conservadoras de elite, la obligación de clase como responsabilidad, altruismo, protagonismo, orden y poder, se expresa a partir de la tradición del patriarcado oligarca. Este sustrato es el que permite la operación de calibrar las cualidades y los criterios a partir de los cuales se incluye y se excluye. De esta manera, tanto la práctica social del consumo como la práctica política de los discursos, abordan el problema de “lo femenino”. En tanto las mujeres conservadoras oligarcas de nuestro país dependen de la identidad madre-esposa para ocupar un lugar en la repartición de poder interna de la elite, defender esa identidad como “la verdadera” no es sólo cuestión de “altruismo” ante una masa “confundida” de mujeres, sino que también, una cuestión de subsistencia.

La flexibilidad como la característica que le ha permitido a la elite chilena incluir el cambio doblegando su radicalidad, es una buena garantía de vigencia en el contexto actual de las transformaciones de las relaciones de poder a nivel mundial. Es en ese contexto en el que *la noción de diferencia comienza a ser la representante conceptual y epistemológica del cambio que debe ser apropiado*, considerando el imperativo de protagonismo y poder desde el cual se construye la subjetividad de la obligación de clase. De esta manera, el nuevo formato de las batallas levanta la necesidad de desarrollar nuevas experticias en el terreno de los discursos, los posicionamientos mediáticos y los liderazgos sociales.

En el caso de las mujeres conservadoras de elite, esto requiere de mujeres que logren ser modelos vigentes de un discurso de diferencia en realidad tradicional: presentar lo viejo como nuevo. Tal como lo afirman Olea, Grau y Pérez (2000), esta noción de diferencia corresponde a una concepción “tradicional de género que moviliza los conceptos de diferencias naturales ‘no arbitrarias’, desigualdad natural, igualdad como un don de Dios, ley natural como aplicación recta de la naturaleza, la esencia femenina. El concepto de diferencia existe fuertemente en las posiciones tradicionalistas, pero desde un fundamento que apela a la naturaleza y ligado a determinados rasgos, cualidades y potencialidades de raigambre biologicista”(2000:24) .

⁷⁸ Citada en Braidotti (1996).

La diferencia como discurso legítimo en nuestra cotidianeidad contemporánea, es síntoma en el lenguaje, de un profundo cambio en las conceptualizaciones éticas de nuestro tiempo. Es esa legitimidad ya lograda, la que el conservadurismo de elite puede aprovechar en ejercicios paradójicos de supuesta autoría, como en el caso del “nuevo feminismo”. Es la apropiación del nuevo lenguaje de las diferencias, el que le permitiría “contagiar” de legitimidad un discurso sobre las mujeres que justamente la va perdiendo.

Ni el nombre “nuevo feminismo” ni el sustrato católico que lo anima son explicitados en las conversaciones cotidianas de las mujeres en Chile. Pero lo que Juan Pablo II ha conceptualizado como “genio femenino”, logra adhesión en las prácticas concretas. Así, el cliché esencialista que reza “las mujeres somos más fuertes, más maduras, más consecuentes, más empáticas, más comprensivas, más altruistas, etc.”, logra muchas veces ser catalogado como un *nuevo posicionamiento progresista* de las mujeres en el mundo. De esta manera, no es un movimiento mundial por el nuevo feminismo el que triunfa, pero sí un discurso esencialista despojado de la incomodidad de las contradicciones, legítimo y cotidiano, avalado por modelos deseables de mujer que articulan el esencialismo tradicional junto con las exigencias estéticas, temporales y éticas de los nuevos tiempos.

La identidad madre-esposa que sigue sosteniendo el eslogan de la superioridad moral, es en este sentido complementado por mujeres delgadas, modernas, jóvenes, que manejan su propio dinero, bien vestidas, inteligentes y líderes de opinión pública. No todas ellas son mujeres oligarcas conservadoras, pero muchas mujeres oligarcas conservadoras corresponden a este modelo de liderazgo femenino. Al mismo tiempo, mujeres que poca relación tienen con el ideario conservador, integran la legitimidad de este *modelo de mujer completa* a sus discursos y actividades mediáticas y públicas. Desde esta completud, la mujer nueva puede serlo todo: aprovechar todos los beneficios de legitimidad moral y comodidad de la madre-esposa, y al mismo tiempo ser deseable, trabajar, ganar dinero e incluso tener poder en espacios públicos. Nadie podría negar cuán integrada, cuán respetada y homologada en derechos está esta nueva mujer en el mundo.

Lo paradójico parece ser que *aunque esta utopía totalizadora de “súper mujer” se levanta desde el discurso de la diferencia, no deja diferencias en pie. Simplemente lo abarca todo*. Es un modelo sin exterior que no admite ni lo irregular ni lo impredecible: toda diferencia tiene un lugar y una jerarquía. El recurso a la totalización, es en esta misma

línea, cancelamiento de conflicto: ya que todo está incluido (madre-esposa-deseable-independiente económicamente-trabajadora-líder de opinión), no hay carencia que justifique un malestar, una batalla y finalmente, la pérdida del justo equilibrio.

La diferencia como una lucha conceptual en las nuevas relaciones de poder, es por tanto, objeto de interés para una reflexión sobre nuestra elite y sobre el rol de clase que juegan las mujeres oligarcas en la definición de lo “verdaderamente femenino”. Al respecto, contextualizar la vigencia de nuestra elite en el contexto epocal mundial, no deja de ser un ejercicio iluminador sobre nuestro Chile Actual.

Para Hardt y Negri (2002), la reflexión sobre las relaciones de poder en el mundo contemporáneo los lleva a hacer un diagnóstico que afirma un giro histórico desde la soberanía colonial moderna de los Estados-Nación a la soberanía de una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos por una única lógica de dominio: *el giro del imperialismo al imperio*. “En contraste con el imperialismo, el imperio no establece ningún centro de poder y no se sustenta en fronteras o barreras fijas. Es un aparato *descentrado* y *desterritorializador* de dominio que progresivamente incorpora la totalidad del terreno global dentro de sus fronteras abiertas y en permanente expansión. El imperio maneja identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercambios plurales a través de redes adaptables de mando. Los colores nacionales distintivos del mapa imperialista del mundo se han fusionado y mezclado en el arco iris global imperial” (2002:12).

El concepto Imperio, tiene así, cuatro características fundamentales. En primer lugar, la falta de fronteras: “...el dominio del imperio no tiene límites. Ante todo, pues, el concepto de imperio proporciona un régimen que efectivamente abarca la totalidad espacial o que, más precisamente, gobierna todo el mundo ‘civilizado’. En segundo lugar, el concepto de imperio no se presenta como un régimen histórico que se origina mediante la conquista, sino antes bien como un orden que efectivamente suspende la historia y, en consecuencia, fija el estado existente de cosas por toda la eternidad. En la perspectiva del imperio, ése es el modo como siempre serán las cosas y el modo como están destinadas a ser (...) En tercer lugar, el dominio del imperio opera en todos los registros del orden social y penetra hasta las profundidades del mundo social. El imperio no sólo gobierna un territorio y a una población, también crea el mundo mismo que habita. No sólo regula las interacciones humanas, además procura gobernar directamente toda la naturaleza humana.

El objeto de su dominio es la vida social en su totalidad; por consiguiente, el imperio presenta la forma paradigmática del biopoder. Finalmente, aunque la práctica del imperio está continuamente bañada en sangre, el concepto imperio siempre está dedicado a la paz: una paz perpetua y universal, que trasciende la historia” (2002:13-14 –el subrayado es mío-).

La necesidad totalizadora, la noción naturalizadora en código espontáneo y *eternum* del orden social, los nuevos roles sobre la cotidianeidad, el cuerpo y la vida social en general, y finalmente, la ideología altruísta de la obligación de clase que se dirige a (re)establecer el orden “democrático” y a silenciar el conflicto, son todas características del poder del Imperio que pueden ser vinculadas a nuestra elite chilena. Sin embargo, las contradicciones internas de la elite conservadora no permiten una lectura lineal en este sentido. Es la tarea pendiente de Jaime Guzmán en la relación entre la moral conservadora y el modelo económico neoliberal, la que genera hoy las tensiones desde las cuales nuestra elite conservadora produce discursos conflictuados por el relativismo moral, y la diferencia como utopía. Es en esta línea que utilizaremos la atingente reflexión de Hardt y Negri (2002), atendiendo menos a la soberanía de Estados Unidos en el nuevo imperio y más a la epistemología de las nuevas relaciones de poder al interior de las cuales adquiere sentido la primacía de la conceptualización sobre la diferencia.

Una tesis central en el trabajo de Hardt y Negri (2002) consiste en afirmar que la continuidad entre las teorías posmodernas y poscolonialistas se visibiliza en una misma limitación: reconocer como única forma de dominación, la soberanía moderna colonial. La cosmovisión colonialista moderna se caracterizaría así, fundamentalmente por su binarismo (civilización/barbarie, blanco/indígena, razón/deseo, etc.). Desde ese diagnóstico, el posmodernismo y el postcolonialismo rechazan las teorías de totalidad, homogeneidad, identidad y esencialismo. En esta línea, la utopía que confrontará a las jerarquías binarias, corresponde a la liberación de la diferencia y la hibridación: “En el contexto de las teorías posmodernas, la hibridación y las ambivalencias de nuestras culturas y nuestros sentidos de pertenencia parecen desafiar la lógica binaria del sí mismo y el Otro que sustentan las construcciones colonialista, sexista y racista modernas. De modo similar, la insistencia posmoderna en la diferencia y la especificidad desafía el totalitarismo de los discursos y las estructuras de poder universalizadores (...) En esta perspectiva, el llamamiento a la acción

es claro: la Ilustración es el problema y el posmodernismo es la solución. (...) Si lo moderno es el campo del poder de los blancos, los varones y los europeos, luego, de una manera perfectamente simétrica, lo posmoderno será el campo de la liberación para los no blancos, los no varones y los no europeos. Como dice bell hooks, *la mejor forma de la práctica posmoderna radical, es decir, una política de la diferencia, incorpora los valores y las voces de los desplazados, los marginados, los explotados y los oprimidos. Sin embargo, la afirmación de las hibridaciones y el libre juego de las diferencias a través de las fronteras sólo es liberador en un contexto en el que el poder propone las jerarquías exclusivamente a través de identidades esenciales, divisiones binarias y oposiciones estables. En el mundo contemporáneo, las estructuras y la lógica del poder son enteramente inmunes a las armas 'liberadoras' de la política posmoderna de la diferencia. En realidad, también el imperio tiende a apartarse de aquellas formas modernas de soberanía y a permitir el libre juego de las diferencias a través de las fronteras. De modo que la política posmoderna de la diferencia, a pesar de estar animada por las mejores intenciones, no sólo resulta ineficaz contra las funciones y prácticas de dominio imperial, sino que hasta puede coincidir con ellas y apoyarlas*" (2002:131-133 -las cursivas son mías-).

En esta línea, la ideología del capital corporativo representaría de forma bastante impecable el tratamiento que el Imperio da a la noción de diferencia: *"La ideología del mercado mundial siempre fue el discurso antifundacional y antiesencialista por excelencia. La circulación, la movilidad, la diversidad y la mezcla son sus condiciones mismas de posibilidad. El comercio reúne las diferencias ¡y cuanto más las reúna , tanto mejor! Las diferencias (de mercancías, de poblaciones, de culturas, etcétera) parecen multiplicarse indefinidamente en el mercado mundial que ataca con la mayor de las violencias las fronteras fijas y arrasa con cualquier división binaria en virtud de sus infinitas multiplicidades (...) El mercado mundial establece una verdadera política de la diferencia. (...) Poblaciones cada vez más híbridas y diferenciadas presentan un número creciente de 'mercados puntuales' a los que hay que dirigirse con estrategias de marketing específicas: una para varones gay latinos entre dieciocho y veintidós años, otra para adolescentes chinas estadounidenses, etcétera. El marketing posmoderno reconoce la diferencia de cada mercancía y de cada segmento de la población y adapta sus estrategias de acuerdo con tales diferencias. Cada diferencia es una oportunidad (...)* Los gurúes contemporáneos de la

cultura corporativa, contratados por las gerencias como consultores y diseñadores de estrategias, predicando *la eficiencia y la rentabilidad que aportan la diversidad y el multiculturalismo dentro de las grandes empresas (...)* A esta luz, *las grandes compañías parecen no sólo 'progresistas', sino también 'posmodernas'*, instituciones líderes de una política de la diferencia muy real” (2002:140-142 –las cursivas son mías-).

El cambio de una soberanía moderna a una soberanía posmoderna, visibiliza un giro del que países como Chile parecen participar sólo parcialmente o más bien, en forma yuxtapuesta. Tal como afirma Garretón (2000), Chile en particular y Latinoamérica en general, ostentan tanto características del modelo Estado-Nación como del modelo globalizado post-industrial. En este sentido, cabría pensar en relaciones de poder tensionadas entre dos epistemologías de dominación, que sin embargo logran hacer productivas sus tensiones en tanto la soberanía posmoderna se nutre de la integración de pequeñas y sistemáticas crisis que vuelven a la red de poder flexible, híbrida y fluida.

De esta manera, *un pensamiento y una práctica conservadora* que efectivamente opera bajo distinciones binarias y excluyentes, tensiona en pequeñas crisis (rápidamente intergradadas) al *pensamiento y práctica de elite*, cuya principal preocupación es el poder y el liderazgo de los cambios. Conservadurismo católico y capitalismo liberal representan en este sentido, una de las contradicciones identitarias de nuestra elite conservadora. Pero en tanto el poder contemporáneo se organiza a partir de una red flexible de microconflictos, existe un contexto propicio para que tal contradicción nunca llegue a proliferar como conflicto radical: “La paz, el equilibrio y el cese del conflicto son los valores a los que apunta todo. El desarrollo del sistema global (y del derecho imperial en primer lugar) parece ser el desarrollo de una máquina que impone procedimientos de acuerdos continuos que conducen a equilibrios sistemáticos, una máquina que crea un continuo requerimiento de autoridad.” (2002:28).

De esta manera, y a partir de los microconflictos que tienen por función generar acuerdos sistemáticos, existen en Chile variadas expresiones de cómo ante asomos de conflicto, la alianza entre elite y conservadurismo opera como un bloque de autoridad al que los/as mismos/as chilenos/as parecen acudir. La paz y el equilibrio perpetuo universal parecen ser así los sustentos éticos que legitiman la jerarquía elitista no sólo en Chile, sino que en el mundo. En este contexto, las batallas morales-culturales que operan a partir de la

legitimidad contemporánea de la multiplicidad, parecen reunir una serie de expresiones de conflictos que no logran tener voz en otros ámbitos políticos, económicos y sociales.

Discursos como el “nuevo feminismo” adquieren en este contexto, la hibridez necesaria que a través de la utilización y corrupción del concepto feminismo, pueden presentar legítimamente un modelo conservador de mujer. La necesidad de presentar modelos, responde además a las reiterativas crisis que el tema “mujer” provoca en el mundo, sobre todo en países conservadores como el nuestro. En este sentido, el consenso “mujer” al que llega el modelo del “nuevo feminismo”, sintetiza las microcrisis entre conservadurismo y capitalismo liberal, es decir entre la madre-esposa y la mujer consumidora que trabaja y maneja dinero propio, que desea una imagen de mujer moderna, joven y deseable, y que finalmente y acorde a sus tiempos, también desea ahorrarse contradicciones y conflictos estructurales consigo misma y con el resto del mundo que la rodea.

La corrupción que alcanza el concepto feminismo en el discurso y la práctica del “nuevo feminismo” que además se explicita como “nuevo” para no proponer en realidad nada muy nuevo excepto su propia intención de hibridez, puede entenderse como producto de las minicrisis sistemáticas que por ejemplo, intervienen en el pensamiento conservador chileno desde el interés de nuestra elite por mantenerse vigente en el nuevo orden posmoderno de relaciones de poder: “Las contradicciones de la sociedad imperial son evasivas, proliferantes y no localizables: son contradicciones que están en todas partes. Antes que crisis, el concepto que define pues la soberanía imperial sería la omnicrisis o, como preferimos llamarla, la corrupción. (...) Hoy se la utiliza habitualmente para referirse a lo pervertido, a aquello que se desvía de lo moral, lo bueno y lo puro. Pero nosotros utilizamos este concepto para referirnos a un proceso más general de descomposición o mutación que carece de esos matices morales (...) Podemos concebir pues la corrupción como degeneración, como el proceso inverso de la generación y composición, un momento de metamorfosis que potencialmente libera los espacios y permite el cambio. (...) Decir que la soberanía imperial se define por la corrupción significa, por un lado, que el imperio es impuro o híbrido y, por el otro, que el dominio imperial funciona en virtud de su propia ruptura (aquí la etimología latina es precisa: *corrumpere*, alterar o trastocar la forma de alguna cosa). La sociedad imperial siempre y en todas partes se está quebrando, pero esto

no significa necesariamente que tal situación la lleve a la ruina. (...) la corrupción no es una aberración de la soberanía imperial, sino que constituye su esencia misma y su *modus operandi*.” (2002:181-182).

Considerando nuevamente las cuatro características del Imperio ya revisadas, quisiera dar por desarrolladas las nociones de naturalización del orden y de la primacía de la paz y el consenso, para atender a las nociones de frontera y de biopoder, a propósito de las mujeres.

La estrategia matriarcal tradicional es utilizada por las mujeres de la elite conservadora como encargadas fundamentales del saber distinguir y construir al otro para constituirse a sí mismas y a sus familias como grupo social, y para ampliar las alianzas estratégicas con otros grupos sociales (a través del matrimonio y la clave simbólica de los apellidos). Esto les permite seguir liderando y corrigiendo los procesos de cambio del país a través de la subjetividad de la obligación de clase que conjuga un discurso de altruismo con una práctica efectiva de poder. Así, la idea de una frontera problematiza con la idea de “el Otro”.

Otra vez aquí, las nuevas relaciones de poder que sustenta la soberanía posmoderna, nos presentan un nuevo tratamiento de la relación integración-exclusión con la que la doble categoría elite-conservadora tiene que trabajar. Hoy, sostienen Hardt y Negri (2002), cada vez existe menos la distinción exterior-interior, es más, casi no existe el exterior: ”Las oposiciones binarias que definían el conflicto moderno comenzaron a desdibujarse. El Otro que podía delimitar un sí mismo soberano moderno se ha fragmentado y es indistinto; ya no hay un exterior que puede delimitar el lugar de la soberanía. (..) Es conveniente recordar aquí (...) que *el mercado capitalista es una maquinaria que siempre funciona en contra de cualquier división entre lo interior y lo exterior (...)* En su forma ideal, no existe lo exterior al mercado mundial: *todo el planeta es su dominio*. Por ello, podríamos emplear la forma del mercado mundial para comprender la soberanía imperial. (...) El espacio estriado de la modernidad construyó *lugares* que se basaban y participaban continuamente en un juego dialéctico con sus exteriores. El espacio de la soberanía imperial, en cambio, es uniforme (...) *En este espacio uniforme del imperio, no hay ningún lugar del poder: éste está a la vez en todas partes y en ninguna*. El imperio es una *u-topía*, es decir, un *no lugar*“ (2002:172 – las cursivas son mías-).

De esta manera, no se designa a un otro específico, nadie queda excluido, no existe el exterior. El modelo ideal opera absorbiendo la alteridad y subordinando las diferencias a grados de adecuación-desviación: más cerca o más lejos, pero nunca fuera: “Esto nada tiene que ver con el odio y el temor al extranjero, al Otro desconocido. Es un aborrecimiento que nace de la proximidad y se elabora a través de los grados de diferencia del vecino” (2002:175). *Esto no quiere decir que no exista exclusión ni jerarquías, sólo que estos ordenamientos dejan de ser binarios: no existe un otro absoluto.* Las prácticas cotidianas son más móviles y flexibles, pero la jerarquización de las diferencias sigue existiendo. Todos están integrados al orden imperial, sólo que las diferencias son administradas por un sistema de control (biopoder) experto en el juego de las diferencias.

De la misma forma, decir hoy en Chile que un indígena, un pobre, alguien de clase media, una mujer que aborta, una lesbiana, etc. es inferior, no es ya algo legítimo. En este sentido, las estrategias de inclusión-exclusión de las mujeres conservadoras de elite también pasan por minicrisis sistemáticas que sin embargo, conservan la jerarquía del matriarcado como clave identitaria. Una mujer feminista en este sentido, no es un otro absoluto, es una mujer confundida, en el fondo infeliz y frustrada, que sigue siendo mujer y que sólo necesita acercarse a la verdad. Pero el supuesto es que sólo se puede ser feminista de una manera caricaturizada y esencialista. Feministas casadas y felices, o católicas y defensoras del aborto, o de orientación sexual ambivalente y refractarias a la categorización lesbiana...todas ellas no calzan bien en el diseño conservador. “Este pluralismo tolera todas nuestras diferencias en la medida en que cada uno acepte obrar de acuerdo con esas diferencias de identidad, en la medida en que cada uno ‘represente’ a su raza. (...) en la práctica (las diferencias) son absolutamente necesarias para marcar la separación social” (2002:174).

Así, sigue siendo necesaria la cartografía, aunque ésta supere el binarismo. El principio de separación social desde el cual justifican su experticia las mujeres oligarcas de nuestro país, sigue siendo en este sentido, necesario, en tanto sea necesaria la tarea de jerarquización y administración de matices y criterios para establecer las diferencias. Es sólo que el discurso excluyente aristocrático de otro tiempo deja de ser legítimo y con ello, deja de ser útil para la elite de poder. El poder de la elite se cifra ahora en discursos que trabajan con las diferencias, que las llenan de contenido específico (representación de la

“verdadera” mujer), y que las organiza en un mapa flexible, móvil y sin embargo, jerarquizado.

En esta línea, afirman Hardt y Negri (2002): “El aparato general del dominio imperial en realidad opera en tres etapas: una inclusiva, otra diferencial y una tercera, administradora. La primera es la faceta magnánima, liberal, del imperio. A todos se les da la bienvenida, todos pueden ingresar a través de sus fronteras, independientemente de la raza, el credo, el color, el género, la orientación sexual, etcétera. En su fase de inclusión el imperio es ciego a las diferencias; es por completo imparcial en su aceptación. Logra la inclusión universal dejando de lado las diferencias inflexibles o inmanejables que por lo tanto, podrían dar lugar a conflictos sociales. (...) En efecto, dejar de lado las diferencias implica quitar el potencial de las diversas subjetividades que lo constituyen. El espacio público de neutralidad del poder resultante permite establecer y legitimar una noción universal de justicia que constituye la médula del imperio. (...) El imperio no fortifica sus fronteras para excluir a los otros, sino que más bien los impulsa a penetrar en su orden pacífico, como un potente vórtice. Al dejar de lado o suprimir las fronteras y las diferencias, el imperio se convierte en una especie de espacio uniforme, a través del cual las subjetividades se deslizan sin oponer resistencia ni presentar conflictos sustanciales. La segunda fase del control imperial, su momento diferencial, implica la afirmación de las diferencias aceptadas dentro del espacio del imperio. Si bien, desde el punto de vista jurídico las diferencias deben pasarse por alto, desde el punto de vista cultural, las diferencias se exaltan. (...) Se elogian los lenguajes locales, los nombres tradicionales de los lugares, las artes, las artesanías, etcétera, pues se los considera componentes importantes de la transición del socialismo al capitalismo. Se imagina que tales diferencias son ‘culturales’ antes que ‘políticas’ pues se supone que no habrán de conducir a conflictos incontrolables, sino que en cambio, habrán de funcionar como una fuerza de pacífica identificación regional. (...) En general, el imperio no crea diferencia. Toma lo que ya existe y lo utiliza a su favor. A este movimiento diferencial del control imperial habrá de sucederle la administración y jerarquización de estas diferencias en una economía general de dominio. Mientras el poder colonial procuraba fijar identidades puras, separadas, el imperio impulsa la circulación del movimiento y la mezcla. (...) En cierto sentido, el

modelo colonial podría considerarse más ideológico y el imperial más pragmático”. (2002:179-180 –el subrayado es mío-).

Sin embargo, la doble clave identitaria elite-conservadora, refleja las tensiones del caso. Por un lado la elite como tal, focalizada en ser poder vigente, y utilizando la experticia que como elite económica ostenta en la capacidad de trabajo con la diferencia, propia del mercado mundial, la mezcla y el movimiento son estrategias de administración eficaces al interior de la tensión “somos todos iguales” y “somos todos diferentes”. Por otro lado, la identidad conservadora de nuestra elite, se conflictúa con la mezcla y el movimiento, tensionada por la crisis relativa de los mecanismos binarios tradicionales de exclusión-integración. Además, parece estar consciente de los rendimientos positivos de una opción cultural por la certeza, la verdad y la estabilidad en nuestra época y en nuestro país. Sin embargo, para responder al llamamiento de “vigencia” de su propia identidad “elite”, no puede dejar de lado la reconceptualización positiva de la diferencia en el nuevo contexto de las relaciones de poder.

Pensando nuevamente en el “nuevo feminismo” como un síntoma de este giro de las relaciones de poder que interviene el pensamiento conservador, creo que el papel del conservadurismo se focaliza estratégicamente en la segunda etapa diferencial del aparato imperial del que hablaban Hardt Y Negri (2002). La necesidad de vigencia se evidencia por un lado en la utilización de la palabra “nuevo” como exigencia del movimiento propio de los mercados globales, y más sorprendentemente aún, de la palabra “feminismo”, que introduce la revancha cultural de la elite conservadora que intenta apropiarse de triunfos de un movimiento social tradicionalmente opuesto al conservadurismo católico. De esta manera, la Iglesia Católica reconoce los logros del feminismo, argumenta cómo siempre abogó por los derechos de igualdad de las mujeres, y finalmente realiza la propuesta de “nuevo feminismo” que corregiría los errores del “antiguo” feminismo. La estrategia central en este sentido es seguir la eficacia del imperio posmoderno y llenar de contenido “positivo” la diferencia. En ningún caso se propone una nueva diferencia, simplemente se administra lo de siempre.

Es aquí que considero fundamental resaltar nuevamente la *importancia del halago* como operación de poder en tanto apelación a la dependencia subjetiva de las mujeres, en este caso, desde una institución que históricamente se ha sustentado a partir de la devoción

de las mujeres. Es a partir de ese halago moral de una institución que se propone a sí misma como experta en moral, que se reconceptualiza la carga de la condición de servidumbre de la mujer como el castigo de Eva. Servir al hombre y parir con dolor es la carga borrada en pos de levantar luminosamente la categoría madre-esposa desde el concepto “genio femenino”, que exalta a la nueva Eva encarnada en la figura admirable y heroica de María. Rendida ante el triunfo de la demanda de las mujeres por el trabajo fuera del espacio doméstico, la iglesia católica no tiene más remedio que reconocer y “corregir” al máximo posible el conflicto que pueda generar ese ruido al tradicional lugar de la mujer. La labor de corrección se realiza a través del halago al “genio femenino”, idea clave del manejo de la diferencia, entendida como siempre, de forma esencialista. A esto se suma el papel de las mujeres oligarcas de elite como modelos acordes a la producción de subjetividad de las comunicaciones del imperio posmoderno: mujeres de clase alta, universitarias, integradas al mundo laboral, y estupidas. El nuevo feminismo propone así un modelo de mujer viable que desafía la figura de la mujer sufriente y sin voz. Esta es una mujer católica, y a la vez, una mujer de su tiempo. El halago es en este sentido, una estrategia común para la doble categoría identitaria elite-conservadora.

La producción de subjetividad y de dependencia subjetiva, justifican en este sentido, la revancha cultural de la elite conservadora. En esta línea, los cambios en el funcionamiento del poder, apuntan al giro de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control. Acudiendo al trabajo central de Foucault sobre este asunto, afirman Hardt y Negri (2002): “La sociedad disciplinaria es aquella en la que la dominación social se construye a través de una red difusa de *dispositivos* y aparatos que producen y regulan las costumbres, los hábitos y las prácticas productivas. El objetivo de hacer trabajar a esta sociedad y de asegurar la obediencia a su dominio y a sus mecanismos de inclusión y/o exclusión se logra mediante la acción de instituciones disciplinarias (la prisión, la fábrica, el instituto neuropsiquiátrico, el hospital, la universidad, la escuela, etcétera) que estructuran el terreno social y presentan las lógicas adecuadas a la ‘razón’ de la disciplina (...) La sociedad de control, en cambio, debería entenderse como aquella sociedad (que se desarrolla en el borde último de la modernidad y se extiende a la era posmoderna) en la cual los mecanismos de dominio se vuelven más ‘democráticos’, aún más inmanentes al campo social, y se distribuyen completamente por los cerebros y los cuerpos de los

ciudadanos, de modo tal que los sujetos mismos interiorizan cada vez más las conductas de integración y exclusión social adecuadas para este dominio. El poder se ejerce ahora a través de maquinarias que organizan directamente los cerebros (en los sistemas de comunicación, las redes de información, etcétera) y los cuerpos (en los sistemas de asistencia social, las actividades controladas, etcétera) con el propósito de llevarlos hacia un estado autónomo de alienación, de enajenación del sentido de la vida y del deseo de creatividad. (...) este control se extiende mucho más allá de los lugares estructurados de las instituciones sociales, a través de redes flexibles y fluctuantes. (...) En la sociedad disciplinaria, la relación entre el poder y el individuo continuaba pues siendo una relación estática: la invasión disciplinaria del poder correspondía a la resistencia del individuo. En cambio, cuando el poder llega a ser completamente biopolítico, la maquinaria del poder invade el conjunto del cuerpo social que se desarrolla en su virtualidad. Esta relación es abierta, cualitativa y afectiva” (2002:36-37).

En nuestra sociedad capitalista contemporánea, por tanto, la subjetividad adquiere vital importancia tanto por ser explotada, como por su potencial revolucionario. Las industrias de las comunicaciones son vitales para el poder capitalista imperial posmoderno: “Los grandes poderes industriales y financieros producen, entonces, no sólo mercancías, sino también subjetividades. Producen subjetividades que a su vez son agentes dentro del contexto político: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes, lo que equivale a decir que producen productores” (2002:43).

Es de esta manera que el terreno del lenguaje, lo simbólico, la comunicación y la manipulación de los afectos, adquiere el estatus necesario para ser sede fundamental de la preocupación de poder de las elites a nivel mundial. Desde ese terreno se legitima y reproduce el Imperio. Esta máquina “construye tejidos sociales que excluyen o quitan efectividad a toda contradicción; crea situaciones en las cuales la diferencia, antes neutralizada coercitivamente, parece quedar absorbida en un juego insignificante de equilibrios autogeneradores y autorreguladores” (2002:44). En el caso de las mujeres, este problema es fundamental. Así es que por ejemplo, un artefacto discursivo como el “nuevo feminismo” no genera asombro porque efectivamente se mueve en este plano de equilibrios que utiliza un lenguaje híbrido y aparentemente contradictorio. Que se quite efectividad a la contradicción, es en este sentido, despojar de su sentido revolucionario la noción de

conflicto. En el caso del feminismo, el trabajo con las contradicciones es vital herramienta de desnaturalización, el corazón de su potencia política y teórica. Es ese el despojo que acusa el nombre “nuevo feminismo”.

La subjetividad es así, generada y corrompida. Si la subjetividad ha sido históricamente un proceso social de generación, hoy el punto es que ya no son las instituciones localizables (la escuela, el ejército, la fábrica) las que regularizan esa producción. El hecho de que las fronteras entre lo interior y lo exterior se hayan oscurecido, tiene pues consecuencias vitales para indeterminación de la forma de las subjetividades que son producidas, en tanto el lugar está indefinido. Hardt y Negri (2002) lo ejemplifican así: “(...) la familia y la prisión, están igualmente en crisis, en el sentido de que cada vez se hace más indeterminado el lugar de su efectividad. No hay que suponer que la crisis de la familia nuclear conlleva una disminución de las fuerzas del patriarcado. Por el contrario, los discursos y las prácticas de ‘los valores de la familia’ parecen estar presentes en todos los ámbitos del campo social. El antiguo eslogan feminista ‘lo personal es lo político’ se ha invertido de modo tal que las fronteras entre lo público y lo privado se han quebrantado y han dado paso a una serie de circuitos de control que atraviesa la ‘esfera íntima pública’. De manera similar, la crisis de la prisión significa que la lógica y las técnicas carcelarias se han expandido progresivamente a otros ámbitos de la sociedad. En la sociedad imperial, la producción de la subjetividad tiende a no estar limitada a ningún lugar específico. El individuo permanece todavía en la familia, está todavía en la escuela, está siempre en prisión, etcétera.”(2002:178). La continua generación y corrupción de la subjetividad, se corresponde así con sistemáticas omnicrisis de las instituciones que hacen necesaria la actuación cotidiana de los sistemas de consenso y autoridad del imperio, en nuestro caso, de la elite conservadora..

Así por ejemplo, en el caso de la producción de subjetividad de las mujeres, resulta mucho menos útil la visibilización de la iglesia católica como institución fuente de discursos como el “nuevo feminismo”. Aunque ese sustento es real, el nuevo feminismo en Chile por ejemplo, no es nombrado como tal detrás de cada programa de televisión de mujeres, detrás de cada ofensiva mediática de las actuales campañas presidenciales (Alvear, Bachelet y los personajes femeninos que dirigen la campaña de Lavín)...y sin embargo, las mujeres chilenas vivimos el modelo de mujer del “nuevo feminismo”, visibilizado a través

de consignas como “fuerza de mujer”, sin la estrechez de *la forma* católica propia de la institución, sino que en la fluidez y la movilidad de las conversaciones, los afectos, las relaciones interpersonales, la cotidianeidad. No hay exterior más allá de esta informalidad que invisibiliza las autorías y responsabilidades de nuestra producción de subjetividad. No hay exterior más allá de la cotidianeidad de esta vida y de estos cuerpos: el biopoder se concentra así en los afectos de lo cotidiano.

Concebida así la obligación de clase que mandata esta particular experticia en el discurso de la diferencia, es el despojo de la potencia política de las contradicciones lo que abre la pregunta por otras posibilidades teóricas y de acción para la diferencia.

CAPITULO QUINTO: LA DIFERENCIA COMO UTOPIA.

1. ALGUNOS APORTES DE LAS FEMINISTAS DE MILAN.

“Walter Benjamin, de niño, bordaba sobre papeles y cuenta en su Infancia berlinesa cómo, sin embargo, se interrumpía a menudo y su mirada era capturada por el revés de este bordado, allí donde los hilos mostraban una trama desordenada,

la indecencia del bordado, justamente. Esta nos parece una parábola extraordinaria del trabajo que queremos llevar adelante. No podemos sino mirar el revés del bordado para saber quiénes somos y qué queremos.”

Alessandra Bocchetti .

Ya que un trabajo que se propone hablar del poder y de las elites, queda algo trunco si es que esa reflexión no incorpora el terreno de las resistencias con sus luchas y contrapropuestas, es necesario mostrar aunque sea brevemente, una lectura personal sobre la problematización de la diferencia como utopía no teleológica. Es el presente el tiempo de las feministas.

El potencial revolucionario de la noción “diferencia” se sitúa para el posmodernismo, en una constelación de utopías libertarias: la movilidad, la incertidumbre, las heterogeneidades, la hibridez, la multiplicidad, el inconsciente, el deseo. La teoría feminista es en este sentido, pionera de esta propuesta revolucionaria. Y con ello, tal propuesta no deja de tener sus contradicciones internas.

Cualquier intento, por acotado que sea, de reflexionar sobre la epistemología feminista del siglo XX, nos vuelve casi inmediatamente sobre la relación entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia, que podríamos afirmar en forma gruesa, parafrasea la relación modernidad/posmodernidad. Ahondar en esta reflexión epistémica ubicada temporalmente en las últimas dos décadas del siglo pasado, no me es posible en este trabajo. Sin embargo, creo fundamental atender a este nivel de la cuestión para problematizar sobre el concepto “diferencia” en el feminismo. Es por ello que me focalizaré en la teoría feminista posmoderna de la diferencia para luego seguir el hilo de la reflexión de Hardt y Negri (2002) sobre las limitaciones de la teorías posmodernas en el contexto contemporáneo del Imperio.

En este nivel epistemológico, un punto de partida básico lo constituye la mutua mirada crítica entre feministas de la igualdad y feministas de la diferencia. Simplificando bastante, el feminismo de la diferencia, critica al feminismo de la igualdad por la autolimitación de mantener al hombre como punto de medida y referencia a partir de su política de denuncia focalizada en la obtención de más derechos y medios materiales para

las mujeres. Esto no significaría que tales cosas no fuesen necesarias, pero sí que son absolutamente insuficientes e incluso reduccionistas de la libertad deseable para las mujeres. Por su parte, el feminismo de la igualdad critica del feminismo de la diferencia, el esencialismo que caracteriza la noción “diferencia” a partir de conceptualizaciones en torno, por ejemplo, a la necesidad de la “fidelidad al propio ser mujer”. Ya que no desarrollaré ampliamente las claves teóricas del feminismo de la igualdad, me detendré sin embargo en esta última crítica.

Celia Amorós, una de las teóricas más destacadas del feminismo de la igualdad, afirma: “La universalización, es, en sí misma, promoción ética de nuevos sujetos y tiene por lo tanto un rango político superior. (...) Los sujetos tienen algo en común más relevante que sus diferencias: las mismas estructuras racionales en cuanto tales” (1990:37). La base kantiana de este feminismo de la igualdad se expresa a partir de una normatividad universalizable basada en la razón, lo que a su vez, pone de manifiesto el marco epocal ilustrado desde el cual se fundamenta epistémicamente.

Por otra parte, agrega lúcidamente Amorós: “Contra la igualdad se hacen todo tipo de objeciones, entran grandes miedos a la uniformización, como si fuera a acabar con la cultura, etc. Se hace de ella el compendio de la monotonía, del aburrimiento, de la no creatividad. *Estas objeciones son fundamentalmente esteticistas: es como si la igualdad no fuera estética.* La belleza está en los contrastes (...) *Se dice que la conquista es la diferencia; esto es muy curioso ¿no es justamente lo que está dado?*” (1990:40-41 –las cursivas son mías-). Y localizando, quizá en forma algo mezquina el aporte del feminismo de la diferencia, la autora sostiene: “No hay que olvidar que *este discurso de la diferencia cumplió unas funciones ideológicas en sentido análogo a ‘black is beautiful’* que, efectivamente, propiciaron por parte de las mujeres unas formas de comunicación y de toma de conciencia, de tratar de dar una verbalización a experiencias comunes de opresiones respecto a las cuales las mujeres no tenían un lenguaje en el que comunicarse” (1990:53-las cursivas son mías-).

Las diferencias son consideradas por la autora como lo dado, como aquello sobre lo cual es necesario contruir igualdad. “Todos somos iguales” pasa a ser así, una voluntad política sobre el hecho material de que realmente, todos somos diferentes. En este contexto,

la noción de diferencia adquiere el significado de la desigualdad, y en este sentido, es una diferencia no deseable.

Por otro lado sin embargo, se le otorga a la idea de diferencia un rol relativamente positivo como resignificación de la opresión y apelación al comunitarismo, utilizando como ejemplo el eslogan “black is beautiful”. En esta consesión de Amorós (1990), se visualiza sin embargo, el rol perverso de tal noción de diferencia, servil al orden interior/exterior. Es decir, en la valoración positiva y autouficiente de la negritud en este caso, se deja de lado la efectiva desigualdad de la categoría “negro”, junto con el hecho de que para ser integrado es necesaria la belleza, cuya autonomía queda puesta en duda por la cartografía de la belleza dominante. Esta puede ser una sospecha atingente en torno a lo que el poder contemporáneo efectivamente ha concebido, integrado y construido como “políticas de la diferencia”.

Finalmente, la “esteticidad” del feminismo de la diferencia, instala según Amorós (1990), la honesta duda sobre la materialidad y la efectividad política de este pensamiento. Y es que el feminismo de la diferencia se levanta sobre las cenizas del metarrelato de la filosofía y la razón; y en este sentido, vuelve la mirada a disciplinas como el arte y la literatura, fuente de otro tipo de conocimiento y de un trabajo en la economía del misterio...quizá la oportunidad de reconciliación del sujeto consigo mismo.

De una u otra forma, la concepción de Amorós (1990) parece no coincidir con la utopía de la diferencia del feminismo por ella criticado, aunque sus sospechas en torno a la perversión de esa utopía sean absolutamente vigentes en el estado actual de cosas. Para Amorós (1990), el feminismo de la diferencia es más bien una ética de urgencia, como la respuesta de una subcultura frente a un poder que íntimamente concibe como eterno y superior. En forma bastante razonable por lo demás, le molesta que la revalorización positiva de la diferencia “mujer” transforme a sujetos sociales en caricaturas de la paz y de la bondad. “...no sé por qué extraña razón parece que tenemos que legitimar nuestra lucha en base a que somos más buenas. A lo mejor, encima lo somos, pero el oprimido ya tiene bastante con ser oprimido, no tiene la obligación adicional de ser estupendo. Sería muy raro que la opresión produjera toda clase de excelencias éticas” (1990:45). Y agrega: “¿Defensoras de la paz? Quizá: yo lo único que sé positivamente es que ¡no nos han dejado ir a la guerra! ¡Yo no sé que hubiera pasado si nos hubiesen dado una metralleta, todavía no

lo sé! (...) La premisa no se da y , entonces, no dice nada, ni a favor ni en contra de nuestra excelencia ética (...) No hagamos por tanto, un pacifismo femenino blandengue, sino un feminismo pacifista serio. Serio, y por tanto, problemático, que no prejuzgue que las mujeres tenemos la ‘esencia de la paz’” (1990:61).

Esta reflexión sobre el esencialismo de un feminismo que revaloriza positivamente “lo propiamente femenino” se vuelve bastante atingente a la estrategia del elogio moral, que hemos podido visibilizar en la construcción católica del “nuevo feminismo”. Tal como afirma ese discurso, la supuesta esencia de las mujeres enraizada en el amor por la vida debido a su experiencia de maternidad, la haría moralmente superior, heroína y guardiana de la vida. Una cita atingente de Amorós en esta línea: “Se nos echan así nuevos piropos, piropos reciclados y contraculturales, pero todo piropo es ambiguo, venga de ‘regres’ o venga de ‘progres’ y los piropos de ‘progres’ a veces son bastante peligrosos; son mucho más inocentes los del señor decimonónico, que hoy en día no comprometen a nada” (1990:47).

Desde esta crítica de una de las teóricas del feminismo de la igualdad, queda planteada la problemática. La relativa “inocencia” del discurso conservador del “nuevo feminismo”, puede sin embargo volverse sentido común y cotidianeidad a partir de una extraña alianza con la elite progresista⁷⁹, versión que es posible gracias a su preocupación constante por mantener vigente su poder a partir de discursos flexibles y móviles que se apropian de manera productiva de “la diferencia”. En este contexto, lo que esta crítica visibiliza es *la potencial utilidad que el discurso del feminismo posmoderno de la diferencia podría prestar a esa apropiación esencialista*. Para ello, es necesario atender aunque sea en forma acotada, a la teoría del feminismo de la diferencia.

Ya que así como existen feminismoS de la igualdad, también existen feminismoS de la diferencia, estableceré un necesario corte en las italianas de la Escuela de Milán y la Universidad de Verona –a partir de Luisa Muraro y Alessandra Bocchetti, principalmente-, que a su vez se inspiran bastante en la belga radicada en Francia, Luce Irigaray. Establezco aquí el corte y sin detenerme en las posteriores producciones del feminismo de la diferencia, fundamentalmente porque las feministas italianas representan un buen ejemplo

⁷⁹ Cabe insistir en el caso de Chile, en cómo las pre-candidatas presidenciales Michelle Bachelet (socialista) y Soledad Alvear (demócrata cristiana) han posicionado desde estos discursos de la diferencia sus respectivas candidaturas, a partir del concepto concertacionista: “*Fuerza de Mujer*”.

de práctica política de una comunidad de mujeres que hace teoría. Es la potencia de esta articulación entre teoría y práctica feminista la que encuentro útil de considerar para un trabajo centrado en las nuevas relaciones de poder y en las nuevas batallas morales-culturales al interior de las cuales actúan los feminismos contemporáneos.

Relacionar “diferencia” con “mujeres”, nos remite casi directamente a una discusión identitaria que pone énfasis en la problematización sobre la maternidad, como la tradicional diferencia con el hombre. Este énfasis resulta poco trivial en este trabajo, atendiendo al lugar clave que esta cuestión ocupa para las mujeres conservadoras oligarcas en Chile. Tengamos presente nuestra hipótesis en torno al matriarcado oligarca como la clave a partir de la cual las mujeres de elite en Chile han significado su propio poder como clase dirigente. Madres públicas y privadas han sido criadas y han criado a sus hijas en las habilidades de distinción para el sistema integración/exclusión, en la convicción de la superioridad moral y en los privilegios de clase que permiten homologar (y reducir) la propia libertad a la dominación.. El piso y el techo del poder femenino de elite se nutre de las producciones del matriarcado de clase alta.

La noción de diferencia que desarrollan las feministas de la Universidad de Verona, también problematiza la maternidad. El contexto general, responde a la utopía posmoderna de la diferencia. Es porque la razón deja de ser el metarrelato fundante de lo humano, que la crisis de la palabra y de la representación visibilizan a la mujer como un sujeto plural, propio del nuevo tiempo y de la nueva ética. La utopía de la diferencia se expresa así, a partir de la bandera de la contradicción: “Las mujeres han sido habitantes del siglo XX desde tiempos inmemoriales. Pues es en el siglo XX cuando un sujeto plural, contradictorio, sustituye al sujeto pleno y coherente de la Razón clásica en la historia del pensamiento (...) Las mujeres siempre llevaron dentro de sí este sujeto plural; vivieron la imposibilidad de escindir la vida afectiva de la razón social y cultural; el cuerpo del pensamiento; la pasión de la ética; ellas desde siempre vivieron esta multiplicidad, siempre encarnaron la crisis de una razón que se suponía única y sin cuerpo y, con su silencio, con su silencio histórico, ellas representaron desde siempre una crítica radical implícita en los fundamentos de este pensamiento que resolvía todas sus dificultades suprimiendo sus contradicciones” (Bocchetti, 1992:219).

En esta conceptualización de la mujer como “portadora por excelencia de un yo múltiple” (1992:221), ya podemos apreciar algo de la crítica de Amorós al esencialismo de la diferencia. Pero desarrollemos un poco más la propuesta ético-política a la base de este desarrollo teórico.

Para Bocchetti (1992), el silencio de las mujeres a través de la historia en general y de la modernidad en particular, explicitaría no la pobreza de las mujeres, sino la pobreza del lenguaje en sí. En este sentido, el silencio como resistencia, sería la sede del trabajo del feminismo: un trabajo con lo suprimido. Es esta una diferencia clave con el feminismo de la igualdad: el feminismo de la diferencia quiere superar la etapa de la denuncia de la injusticia, para pasar a una fase productiva de discursos. Es decir, pasar de la reflexión sobre cómo las mujeres fueron reprimidas, a la reflexión sobre por qué las mujeres no se han rebelado. Denunciar la injusticia es algo que pueden hacer todos los justos, mientras que de las razones y pasiones de las mujeres, sólo pueden hablar las mujeres. Es en ese contexto que resulta atingente la producción de conocimiento a partir de la resistencia de las mujeres en el silencio.

El silencio como resistencia tiene según la autora, su sede en el goce. Es este el territorio para un análisis de lo femenino como diferencia: “El goce, en efecto, es esa porción de la vida de las mujeres que el ‘poder-saber’ no conoce, y que al mismo tiempo permite a este poder-saber perpetuarse: es lo que lo excede y lo que, al mismo tiempo lo mantiene vivo.” (1992:225)

Las claves de esta resistencia para la autora, se encontrarían en lo imaginario, en la creatividad como raíz del goce. Y para Bocchetti, *la creatividad de las mujeres apunta al orden de lo materno*. “...nosotras las mujeres, no somos capaces nunca de usar la explotadísima metáfora de lo materno. Nosotras, justamente nosotras, nos mantenemos bien lejos de ello, como si esta lejanía nos garantizara nuestra salvación privada (...) ¿cómo es posible que, si la creatividad pertenece a la misma economía de lo materno (sea) de tan difícil y dramático acceso para las mujeres?” (1992:227).

La creatividad tras el silencio, constituye así, algo no explícito, no fácil. Para Bocchetti (1992), este carácter de la creatividad, así como de la maternidad, se dotan de sentido al interior de una “economía del abandono”. La signatura de este abandono cruza las experiencias de las mujeres: el abandono del cuerpo amado de la madre por la figura del

padre, separación siempre “más dura para una mujer, pues el abandono de la madre representa, inevitablemente, la negación de sí misma” (1992:228); el abandono de la (homo)sexualidad ligada a la madre que aunque se vuelva transgresión a la ley masculina es un “gesto marcado por el abandono, ya que nos separa del contexto social, es decir, nos hace ‘distintas’” (1992:228); el abandono del cuerpo sexuado como requisito de acceso al conocimiento; el abandono, con el tiempo, del poder simbólico de la juventud y la belleza al interior del orden de la representación masculina hegemónica cazador-presa. “En la sexualidad *a las mujeres les es consentido actuar el imaginario masculino que las ve como madres. Pero su imaginario materno es, de hecho, negado, sepultado*. Desde este punto de vista, la propia maternidad aparece como un ‘shock de memoria involuntario’: la mujer es la única que experimenta de nuevo la fusión total con otro cuerpo; al final de esta experiencia se encuentra siempre la separación. Es en este momento que la figura de la madre amada-odiada reaparece con toda la violencia de una vieja negación” (1992:228 -las cursivas son mías-).

La figura de la madre, es, en este feminismo de la diferencia, una clave fundamental del orden femenino al que se intenta ser fieles a partir de la guía del pensamiento griego: “conócete a ti misma”. En este sentido, resulta claramente problemático para el feminismo levantar la figura de la madre como intuición básica de este autoconocimiento, teniendo presente el sentido común que afirma que la maternidad ha sido tradicionalmente formateada como una cárcel simbólica y material para las mujeres.

Por otro lado, la nítida tendencia esencialista de esta propuesta también resulta compleja para el feminismo, cuyo eje de fuerza históricamente ha sido su capacidad para desnaturalizar y desesencializar la condición de la mujer en el mundo. Es necesario consignar, sin embargo, que la crítica al esencialismo de este feminismo de la diferencia puede ser puesta en duda, ya que la clásica distinción naturaleza/cultura está a la base de un orden femenino que encuentra sus hitos en la experiencia vivida y no en una esencia eterna descorporeizada. Aún así, es la universalidad de la economía del abandono la que será criticada y finalmente rechazada como etnocéntrica por feministas postcoloniales no europeas de Africa, India, Latinoamérica, etc.

Sin embargo, y considerando todo lo anterior, la propuesta de maternidad es radicalmente otra de la tradicional y conservadora. Para Bocchetti (1992), se trata de pasar

de la vieja maternidad prescriptiva a la maternidad de la pasión: de la maternidad que *da*, propia del imaginario masculino, a la maternidad que *toma*, en el proceso de ir abriendo la resistencia del imaginario femenino. El *retorno de lo reprimido* sintetiza la figura a partir de la cual lo familiar se vuelve extraño: ominosidad desde la cual es posible indagar la “*indecencia*” de la maternidad, indecencia de la cual sólo las mujeres saben. En esta línea, propone Bocchetti (1992): “La mujer que odiaba cocinar y cocinaba desde hacía veinte años, revelaba lo que puede haber detrás de las ‘costumbres’ de las mujeres. ‘Costumbre’: un cuerpo que se hace tiempo, paz, repetición, reposo para el hombre y querido lugar de retorno después de sus aventuras. *Sólo las mujeres, organizadoras de las costumbres, saben qué abismo, qué terrores, qué obsesiones, qué locos goces esta tranquila palabra esconde para ellas (...)* En efecto, *el material para indagar un tema como la ‘diferencia’ no es sino la otra cara, la secreta, la indecente de nuestras experiencias y de nuestra vida (...)* La maternidad, por otro lado, ha sido ubicada, prescrita, entre los actos buenos, hasta sagrados. Pero qué hay de ‘indecente’ en la maternidad sólo una mujer puede decirlo. ‘Lo ambiguo materno’, el tema único que propusimos hace unos años, planteaba la hipótesis de lo materno en el territorio de la pasión, era un intento por analizar la *indecencia* secreta de esta experiencia” (1992:230-232 –las cursivas son mías-).

Acercar la maternidad a la noción de diferencia supera a la rebeldía como mero gesto retórico. Lo que está proponiendo Bocchetti (1992) alude efectivamente a trabajar sobre la propia represión, y en este sentido, trabajar sobre el propio deseo. Este proceso de autoconocimiento pasa así, por el necesario terreno de las contradicciones y del conflicto. El sujeto plural que sostiene este trabajo consigo misma, sería “por excelencia” la mujer.

Nada tiene que ver, por lo tanto, la motivación de esta propuesta de maternidad con la del “nuevo feminismo”, que se sostiene en un discurso de la diferencia cuyo eje también es la maternidad. La maternidad indecente o la diferencia indecente por la que apuesta Bocchetti (1992) apunta a una identidad compleja cuya exigencia es la responsabilidad ética de saber del propio deseo, justamente el gesto contrario de la maternidad tradicional de la autopostergación y el orgullo por la propia represión silenciada. La ignorancia del propio deseo y de la propia pasión sería así, una irresponsabilidad basada en la actuación del “imaginario masculino que nos habita” que nos exige abandonar nuestro propio

imaginario y nuestra propia experiencia con nuestras madres amadas-odiadas. Es esa experiencia trabajada la que abre el autococimiento y nos vuelve así, sujetos éticos.

Esta tarea conflictiva sobre el propio deseo, quizá podría ser incluso catalogada como “egoísmo” por el imaginario masculino tradicional. En esta línea, Bocchetti afirma: “La pasión, en efecto, es el sentimiento indecente por excelencia: nos hace salir del ‘tiempo del proyecto’, no construye ni destruye sino a sí misma, no representa sino una experiencia irremediamente privada, su instauración determina una pavorosa relativización de lo real. (...) ¿a qué otra moralidad alude la amoralidad de la mujer?, ¿qué valores son sobreentendidos en su secreta indecencia?, ¿qué otra imagen del mundo formulan las necesidades de este sujeto distinto? (...) ‘¿Qué es lo que quiere una mujer?’ es, por lo tanto, la pregunta que nos hacemos a nosotras mismas, no tanto para encontrar una respuesta, sino para encontrar una formulación distinta.” (1992:233).

A partir de todo lo anterior, es posible afirmar que bajo esta concepción de diferencia, el mapa identitario a la base es el de la modernidad adentro/afuera. La diferencia se vuelve resistencia justamente a partir de ser la otredad desconocida por “lo Uno”. La claridad política a la base es la del amo-esclavo: “lo Otro” que es enigma, es al mismo tiempo la condición de posibilidad para la identidad de “lo Uno”: lo que “lo excede” y a la vez “lo mantiene vivo”. Este es el imaginario binario que la autora critica y desde el cual le da contenido y rol ético a la resistencia del/la oprimido/a. Como hemos afirmado, tal cosmovisión puede operar efectivamente en identidades conservadoras, sobre todo en países en los cuales la soberanía posmoderna confluye y convive con el estilo, el imaginario y los dispositivos de poder de la soberanía moderna. Sin embargo, y tal como afirmaban Hardt y Negri (2002), cada vez más las relaciones de poder globales dejan de organizarse bajo el diseño binario de la modernidad. Es por ello que la utopía posmoderna de la diferencia pierde efectividad: su propuesta nace de una concepción del poder que paulatinamente deja de existir.

De esta manera, la efectividad de la economía de lo materno como resistencia y producción de discursos queda puesta en duda como utopía de libertad, en tanto figuraciones de motivación radicalmente opuesta como el “nuevo feminismo”, logren construir subjetividades esclavas desde la misma base teórica y conceptual. En este sentido, la radicalidad de la pasión y la indecencia, parece no lograr dismantelar la cooptación de

este discurso de la diferencia construido a partir de la ideología de la superioridad moral: ya sea como madre abnegada y defensora de la vida, o como sujeto eminentemente plural y contradictorio (y por lo tanto, eminentemente ético).

Pero esta maternidad deseante abre efectivamente un terreno fértil para la generación de conceptos potentes como sororidad y *affidamento*⁸⁰, de reconocida problematización en el feminismo de la diferencia. El feminismo italiano en este sentido, levanta una interesante concepción de comunidad de mujeres que adquiere sentido a partir de esta fidelidad al imaginario femenino cuya figura central es la madre deseante.

Para Luisa Muraro (1990), una comunidad de mujeres corresponde a una organización que se propone valorar las genealogías femeninas y en esa línea, ofrecer, a partir de la figura de la madre simbólica, un ejercicio de homosexualidad simbólica entre mujeres como una herramienta de paso a través del orden masculino.

La comunidad de mujeres que lideraba Muraro en la Universidad de Verona, se llamaba *Diotima*. La autora nos cuenta: "...la homosexualidad de Diotima es simbólica y como tal *no excluye ni incluye una homosexualidad literal*. Mi idea es que la diversidad en los comportamientos reales, como todas las diferencias que nos distinguen, puede convivir de manera no insulsa, *no de mera tolerancia*, si nosotras la entendemos bajo la primacía de *la referencia a la otra mujer*. O sea, dentro del horizonte de la diferencia sexual. (...) La homosexualidad femenina en el sentido simbólico (...), si se practica efectivamente en la propia vida cotidiana, nos abre el camino a través de los lenguajes, las culturas, las historias, los proyectos y todo aquello con lo que el hombre trata de llenarnos de sí. (...) *Lo importante es que no nos dejemos invadir*. El sentido de la homosexualidad como yo lo

⁸⁰ *Affidamento* y Sororidad son conceptos solidarios entre sí, pero diferentes. Ambos apuntan al desarrollo de una relación política de confianza y apoyo entre mujeres. La sororidad está acotada a la relación fraternal entre mujeres, a la hermandad entre iguales. El *affidamento* en cambio (de autoría explícita en la Escuela de Milán), es un modelo de relación entre mujeres al interior del cual se reconoce una autoridad y una jerarquía simbólica entre mujeres. Mientras la sororidad se asocia a una política de pactos y alianzas entre mujeres, el *affidamento* apunta más bien a una búsqueda de referencias simbólicas entre mujeres para dejarse aconsejar y dirigir. Para una mayor discusión al respecto, ver por ejemplo: Librería de Mujeres de Milán (1991) *Cuadernos Inacabados: No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Editorial Horas y horas, España.

entiendo, es en mucho este abrirse camino, hacer el vacío sin el cual no existe búsqueda auténtica” (1990:197-198 -las cursivas son mías-).

En esta concepción de homosexualidad simbólica que define la dinámica interna de las comunidades de mujeres, Muraro (1990) incluso es más enfática que Luce Irigaray: “Pienso especialmente en una crítica (..) donde en cierto momento Irigaray defiende, contra la autora del libro, las ‘comunidades fraternales’ de Mary Daly, como un posible camino de verdad y libertad, que nuestra sociedad vuelve *necesarias, por ser todavía una sociedad del entre-hombres, del entre sí masculino*. Además, escribe, tenemos todo por descubrir o redescubrir de *la religión entre mujeres*. Los tiempos de vida no mezclada con los hombres son por lo tanto necesarios, concluye. Sin embargo, existe una divergencia entre Irigaray y yo que debo señalar. Mientras que *yo considero a las comunidades femeninas como una estructura social definitiva*⁸¹, me parece que *Irigaray les atribuye una necesidad contingente, en función de una sociedad y de una cultura por cambiar*” (1990:197-las cursivas son mías-).

La lucidez y el atractivo de esta propuesta, no nos deja sin embargo, la posibilidad de no detenernos en el fantasma del gueto tras esta concepción definitiva de las comunidades femeninas. Las nociones de “verdad” y “religión entre mujeres” en las que parecen coincidir Irigaray y Muraro se matizan con el “a través” del orden masculino, noción que efectivamente parece sugerir un diseño mental de las relaciones de poder que supera el adentro-afuera colonial, aunque no tengo claro hasta qué punto, atendiendo a las fronteras relativamente rígidas de la comunidad definida por Muraro. Diotima se entiende como no separatista pero sí separada, afirma que no admite hombres en su interior, se focaliza en valorizar intensamente las relaciones entre mujeres y en iniciativas mixtas “la hegemonía es de las mujeres” (1990:196). Junto con ello, tal como afirma otra integrante de Diotima, Chiara Zamboni (1990), existe una autoridad reconocida en Luisa Muraro.

A propósito de lo anterior, cabría considerar la reflexión que afirma que el comunitarismo parece ser hoy una alternativa poco viable de liberación. Tal como lo afirman Hardt y Negri (2002): “Cualquier propuesta de una comunidad particular aislada, definida en términos raciales, religiosos o regionales, ‘desvinculada’ del imperio, protegida

⁸¹ La autora define el concepto *estructura social definitiva*: “Es una estructura de la sociedad, una estructura social normal -se entiende: de una sociedad en la cual tiene lugar la libertad femenina-, provista de definitividad. Lo que no quiere decir, obviamente, de inmodificabilidad” (Muraro, 1990:196).

de las fuerzas que éste impone por fronteras firmes, está condenada a convertir a tal comunidad en una especie de gueto. No es posible oponer resistencia al imperio a través de un proyecto que apunte a lograr una autonomía limitada, local.” (2002:186). Volveremos sobre esta reflexión un poco más adelante, considerando la problematización de la propuesta política de los autores a partir del concepto de multitud.

Más allá de estas inquietudes, es importante destacar la homosexualidad simbólica de la comunidad femenina, propuesta por este feminismo de la diferencia. Esta subversión de la idea de maternidad como recuperación de una relación homoerótica entre mujeres arrebatada prontamente y por la ley del padre, transforma efectivamente en producción discursiva un “saber de mujeres” y reivindica las contradicciones y el conflicto como energía creativa por sobre la carga de pasividad y autopostergación de la maternidad tradicional. Este volverse sobre el propio deseo, sobre las propias pasiones que tienen una historia en la experiencia y el imaginario de la maternidad como eje de la creatividad, apunta así, a una propuesta de libertad a partir de esta diferencia.

En esta línea, afirma Muraro: “No se trata de la concepción tradicional, que llamo libertaria, según la cual uno sería tanto más libre en tanto más derechos y cuanto más medios tiene (...) Hemos hecho política con una idea de la libertad como trascendencia –la palabra, en el significado que le doy, viene de Carla Lonzi-. La idea de libertad-trascendencia viene de hecho de la política de las mujeres. Parte de la constatación de que derechos y medios no dan libertad femenina. Esta se da cuando una se conoce internamente y se da a conocer en el mundo, se realiza *en la fidelidad a su ser mujer*. El orden de las cosas se altera: en la primera concepción, la libertad viene de los derechos y de los medios; nosotras afirmamos en cambio que solamente la libertad permite gozar de los derechos y de los medios materiales. La palabra trascendencia no indica un más allá respecto del mundo, sino el movimiento de traducción de sí desde la intimidad inexpresable, a la existencia en el mundo. Como un abrirse mundo del sujeto femenino. También aquí, el orden de las cosas se invierte. En la primera concepción, es necesario cambiar la realidad para que haya libertad; nosotras en cambio decimos que la capacidad de cambiar las cosas viene de la libertad, es un fruto de la libertad (...) la libertad no es el resultado, la promesa, el futuro, sino que es presente” (1990:200).

Lúcida y rápidamente, Muraro problematiza sobre esta concepción de libertad, fundamentalmente centrada en el conocimiento del propio mundo interno: “Otro obstáculo, (...), es *el subjetivismo. Es la dificultad para hacer cuentas con el mundo (...)* El problema se agrava en los lugares separados, porque éstos, por su naturaleza, corren el peligro de convertirse en una copia de la interioridad femenina que cancela el mundo, como si no existiera. Existen intensidades emotivas en ciertos momentos de *la política separada* en los cuales me dejo involucrar, no logro ya mantener la compostura, la sobriedad, dejo salir a flote un *phatos* femenino que después no llega a ninguna parte. Existe un desenfreno emotivo que cambia un pedazo de mundo en un teatro de la intimidad, y es una cosa que sucede de la manera más casual. *Esto es un impedimento a la libertad-trascendencia que señalaba antes, un auténtico obstáculo a la conformación de las relaciones entre mujeres, este relacionarse con las otras de manera emotiva, con un placer interno que destruye la necesidad misma de tener una medida de sí*” (1990: 201-202 –las cursivas son mías-).

Es así que el feminismo italiano de la diferencia abriga una utopía subversiva de maternidad y autoconocimiento en el conflicto. En esa línea por ejemplo, y en una apuesta que podría interpretarse en el caso de Chile incluso como una crítica a nuestro sistema democrático, Muraro (1990) afirma que Diotima rechaza el pluralismo y se afirma en la pluralidad, entendiendo por pluralismo la estrategia de convivencia de estructuras totalizantes como el Estado, que pretenden tomar por buena cualquier posición: “*La práctica del pluralismo*, desgraciadamente, todavía difundida en muchos espacios de nuestra política, en ciertos lugares se usa más o menos conscientemente como *un instrumento para nivelar, para impedir el surgimiento de ciertas posiciones, o sea, como un auténtico instrumento de la envidia*. Falta todavía una práctica de la parcialidad. Esto es, de la pluralidad, del conflicto, del desafío, de la soledad, del nomadismo” (1990:198 –las cursivas son mías-).

El conflicto es en este sentido, el eje de la política, tal como reflexionábamos junto a a Abensour (1997). Silenciarlo, como se silenció a las mujeres por ejemplo, es una estrategia de disfraz uniforme para las diferencias, un instrumento de la envidia, un miedo a competir en el ejercicio político de convencer en el debate, de perder, de que otro/a gane. El pluralismo en este sentido, representa la mentira de la convivencia entre iguales.

Finalmente, atendiendo al lugar del conflicto como el eje del distanciamiento entre maternidad tradicional y maternidad deseante, y con todas las consecuencias en la práctica que eso implica, es importante consignar un último punto problemático en este feminismo de la diferencia: la autoridad materna.

Cuando Chiara Zamboni (1990) afirma que Diotima es a la vez una comunidad horizontal y vertical, entiende por horizontal “el hecho de que todas aquellas que participan en Diotima se encuentran allí porque las une la pasión por la filosofía y la fidelidad a sí mismas” (1990:206). Y por otro el lado “el eje vertical está representado por el hecho de que todas –en mayor o menor medida, no de manera uniforme, pero todas-, reconocen la autoridad de Luisa Muraro en Diotima. La reconocen por sí mismas y también por las otras (...) *Es a causa de la presencia estructuradora de la autoridad femenina, de la autoridad de Luisa, que la condición vivida por Diotima puede llamarse un ‘orden femenino’*” (1990:207 –las cursivas son mías-).

En esta línea, y problematizando con la noción de autoridad, la autora afirma: “Diotima tiene sobre todo experiencia del negativo femenino (...) que nace donde existe existencia social de fuerza femenina, en un contexto de genealogía de orden como el nuestro. Lo negativo aflora en relación con la figura de la madre poderosa: es justamente por esto que ése es un negativo de absoluto origen femenino. La autoridad, que es la base de la acción positiva, es al mismo tiempo el momento que desencadena el surgimiento del mal, del negativo. En este caso, lo positivo y lo negativo, el bien y el mal, nacen en relación con la misma fuente y representan las figuras históricas de la ambigüedad del poder materno. Este representa el único bien, como valor, sin embargo provoca en la práctica acciones positivas y negativas. (...) La acción consciente de llevar sobre ella no sólo el bien sino también el mal y la agresividad, nos libera, si bien parcialmente, de estos sentimientos, que son un absoluto impedimento para el actuar y el pensar (...) De modo que la presencia reconocida de la autoridad femenina calma los sentimientos de envidia y de resentimiento, que su sola presencia en cierto modo había despertado” (1990:208).

Aún considerando la distinción entre una autoridad legítima y reconocida de otra autoritaria y dictatorial, parece ser necesario para esta comunidad de mujeres, la figura de UNA *autoridad* (ni siquiera de muchas autoridades de diverso tipo y en diversas áreas), que además se fundamenta dinámicamente en la figura *jerárquica* de la madre poderosa, es

decir, en el *orden* materno. Es la bandera de la ambigüedad la que salvaría este concepto de autoridad, como un ejercicio móvil y en contradicción de una maternidad deseante y legítima. Esta utopía vuelve a enmarcarse en el horizonte posmoderno para el cual la ambivalencia y la diferencia por sí mismas desafiarían la lógica binaria de la modernidad. Pero, incluso más allá de esta duda sobre la vigencia de la confianza en la ambivalencia por sí misma de la que dudan Hardt y Negri (2002), queda planteada la incomodidad de la relación establecida entre maternidad y autoridad, una relación que parece en cierto sentido solidaria del matriarcado oligarca en la figura de la madre poderosa. Aunque sea una representación benévola en el caso de Luisa Muraro, la delgada línea de la envidia y la asimetría explicitan con más fuerza la pregunta por la real necesidad de una autoridad y una jerarquía en una comunidad de mujeres. Es quizá porque existe a la base de esta propuesta teórica y política, una ideología que aunque en formato subversivo, sigue convocando la superioridad ética y moral de las mujeres, que los conceptos de orden, autoridad y quizá también jerarquía, siguen siendo necesarios.

El trabajo intelectual contemporáneo que ha ido trabajando las nociones posmodernas de diferencia, hibridación, identidad, multiplicidad, etc., ha complejizado estas propuestas epocales. En este contexto, aunque persiste la tensión esencialismo/antiesencialismo propia de un debate de las diferencias que discute con un poder binario ya en proceso de extinción, también comienzan a levantarse nuevas propuestas en torno a la diferencia como utopía.

2. NUEVOS SUJETOS DESEANTES.

“Yo, una chica disturbio, una chica mala, quiero un imaginario propio, un ser proyectado independiente. Quiero diseñar el mundo a mi gloriosa imagen.

Llegó la hora del matrimonio impuro entre la Ariadne de Nietzsche y las fuerzas dionisiacas; llegó el momento de que la pulsión de muerte femenina se manifieste en el establecimiento de redes factibles para la transformación del deseo femenino en formas de conducta negociables con la sociedad.

Llegó el momento de que el inconsciente haga un nuevo pacto (...) lo que nos importa a nosotras es cómo hacernos con el ciberespacio para salir del cadáver viejo, decadente, seducido, aducido y abandonado del patriarcado falo y logocéntrico: los escuadrones fálicos de la muerte, la falocracia, con su cuerpo de militantes hinchado de silicona, geriátrico, materialista y su ‘otro’ femenino anexionado e inventariado.

Las chicas disturbio saben que se merecen algo mejor”

Chicas Disturbio⁸²

Hardt y Negri (2002) insisten en que los discursos de la diferencia, la hibridez y el nomadismo no son liberadores en sí mismos en tanto el enemigo a quien se dirige ese tiro corresponde a las manifestaciones de la modernidad en extinción y no a las manifestaciones de la posmodernidad del imperio. Junto con ello, las características del poder global del imperio, contienen, sostienen e incorporan el discurso y las prácticas de las subjetividades fgmentarias y las identidades híbridas: “La diferencia, la hibridación y la movilidad no son liberadoras en sí mismas, pero tampoco lo son la verdad, la pureza y la estasis. La práctica revolucionaria real se refiere al plano de la *producción*. La verdad no nos hará libres, pero tomar el control de la producción de la verdad, sí. La movilidad y la hibridación no son liberadoras, pero tomar el control de la producción de la movilidad y la estasis, las purezas y las mezclas, sí lo es. Las verdaderas comisiones de la verdad del imperio serán asambleas constituyentes de la multitud, fábricas sociales de producción de verdad” (2002:144).

⁸² Citado en Braidotti (1996).

Para los autores, junto con el control de la producción de las diferencias, la movilidad y la hibridación, este proyecto adquiere sentido a partir de una comunidad global al interior de la cual se inscriben estas diferencias: *las multitudes*.

La voluntad elemental que anima a la multitud como nuevo sujeto político posmoderno, es *la voluntad de estar en contra*. “En general, la voluntad de estar en contra no parece requerir mucha explicación. La desobediencia a la autoridad es uno de los actos más naturales y saludables. Con todo, hoy esto no parece tan evidente (...) La primera pregunta que se formula hoy la filosofía política no es si habrá resistencia y rebelión, ni siquiera por qué podría haberla; lo que se pregunta es cómo determinar el enemigo contra el cual hay que rebelarse. (...) Sufrimos la explotación, la alienación y el dominio y los sentimos como enemigos, pero no sabemos dónde localizar la producción de la opresión (...) Si ya no hay un lugar que pueda reconocerse como “lo exterior”, debemos estar “en contra” en todas partes. Este “estar en contra” llega a ser la clave esencial de toda posición política activa que se adopte en el mundo, de todo deseo que pueda hacerse efectivo, tal vez de la democracia misma” (2002:190).

El sujeto posmoderno “multitud” es, en este sentido, una fuerza laboral que produce fundamentalmente bienes inmateriales y que es explotada desde algo percibido como “un no lugar”. La lucha de la multitud es la de sujetos que actúan espontáneamente, en cualquier lugar y sin la necesidad de un vínculo profundo entre ellos/as. La movilidad de esta fuerza laboral es tanto condición de sufrimiento como de posibilidad y expectativa. La potencialidad de autonomía que otorga esa movilidad confronta al imperio a una paradoja: “El imperio debe restringir y aislar los movimientos espaciales de la multitud para impedirles que obtengan legitimidad política. (...) Todas estas acciones represivas continúan siendo esencialmente exteriores a la multitud y sus movimientos. El imperio sólo puede aislar, dividir, y segregar. El capital imperial en realidad ataca los movimientos de la multitud con una determinación incansable: patrulla los mares y las fronteras; dentro de cada país divide y segrega; y en el mundo del trabajo refuerza las escisiones y las fronteras de raza, de género, de lengua, de cultura, etcétera. Pero aún así debe cuidarse de no restringir demasiado la productividad de la multitud, porque también él depende de su fuerza. El imperio necesita dejar que los movimientos de la multitud se extiendan cada vez

más a través del escenario mundial, y sus intentos de reprimir a la multitud son en realidad paradójicos, manifestaciones invertidas de su fuerza” (2002:345-346).

Para los autores, la legitimidad política generada a partir de esa movilidad, levanta un primer punto para un nuevo programa político de la multitud: *la ciudadanía global*: “Permisos de residencia para todos significa, en primer lugar, que todos deberían tener derechos plenos de ciudadanía en el país donde viven y trabajan. Esta no es una demanda utópica o poco realista. Sencillamente implica que se reforme la condición jurídica de la población al ritmo de las transformaciones económicas de los últimos años. *El capital mismo demandó la creciente movilidad de la fuerza laboral y las continuas migraciones a través de las fronteras nacionales (...) la producción capitalista depende en gran medida de la entrada de trabajadores procedentes de las regiones subordinadas del mundo. (...) En efecto, esta demanda política insiste en afirmar en la posmodernidad el principio constitutivo moderno fundamental que vincula el derecho y el trabajo y así recompensa con la ciudadanía al obrero que crea el capital. Esta demanda también puede configurarse de una manera mucho más general y radical en relación con las condiciones posmodernas del imperio. Si en un primer momento la multitud demanda que cada Estado reconozca jurídicamente las migraciones que necesita el capital, en un segundo momento debe exigir que se les permita controlar sus propios movimientos. La multitud debe poder decidir si quiere mudarse, cuándo hacerlo y hacia dónde. También debe tener derecho a permanecer donde está y a gozar de un lugar antes que verse obligada constantemente a trasladarse de un sitio a otro.(...) La ciudadanía global es el poder que tiene la multitud de recuperar el control sobre el espacio y trazar así una nueva cartografía” (2002:347 –las cursivas son mías-).*

La segunda demanda clave del programa político de la multitud, es según Hardt y Negri (2002), *el derecho a un salario social*. Esta demanda se fundamenta en dos cambios fundamentales del trabajo como nueva producción inmaterial y corporal: la imposibilidad de medir el trabajo mediante convención o cálculo *a priori*, y la creciente dificultad de distinguir entre producción y reproducción en el contexto biopolítico. El tiempo se vuelve así inmanente, algo no dado de antemano, y se transforma en una experiencia colectiva que reside en la cooperación de la multitud. La producción del capital, por otra parte, “converge cada vez más con la producción y la reproducción de la vida social misma; y así se hace

cada vez más difícil mantener las distinciones entre el trabajo productivo, reproductivo e improductivo”(2002:348). El *salario social* como ingreso garantizado para todos/as, reemplazará de esta manera al *salario familiar* “aquella arma fundamental de la división sexual del trabajo, mediante la cual se concebía que el salario pagado por el trabajo productivo del obrero varón pagaba también la labor reproductiva no asalariada de la esposa del trabajador y de quienes dependían de él en el hogar. El salario familiar mantiene firmemente el control familiar en las manos del hombre que gana el salario y perpetúa una falsa concepción sobre qué trabajo es productivo y cuál no. A medida que se diluye la distinción entre producción y reproducción, también se diluye la legitimación del salario familiar. El salario social se extiende mucho más allá del ámbito de la familia a la multitud en su totalidad, incluso a los desempleados, porque toda la multitud produce y su producción es necesaria desde el punto de vista del capital social total” (2002:349).

Finalmente, la tercera demanda eje este programa de lucha, debiera ser *el derecho de reapropiación del conocimiento y los medios de producción*: “Si la comunicación ha llegado gradualmente a constituir el tejido de la producción y si la cooperación lingüística ha llegado progresivamente a constituir la estructura de la corporalidad productiva, luego el control del sentido y la significación lingüística y las redes de comunicación llegan a constituir una cuestión aún más esencial para la lucha política (...) en el contexto de la producción inmaterial y biopolítica (...) la multitud no sólo emplea las máquinas para producir, también se vuelve máquina ella misma, a medida que los medios de producción se integran cada vez más en las mentes y los cuerpos de los trabajadores. En este contexto, la reapropiación significa tener libre acceso al conocimiento, a la información, a la comunicación, y a los afectos y poder controlarlos, porque éstos son algunos de los medios esenciales de producción biopolítica. El mero hecho de que estas máquinas productivas se hayan integrado en la multitud no significa que ésta tenga el control sobre ellas. Antes bien, esta situación sólo hace más perversa e injuriosa su enajenación. El derecho a la reapropiación es en realidad el derecho que tiene la multitud al autocontrol y a la autoreproducción autónoma” (2002:351-352).

La movilidad, la hibridación, los significados del discurso de la diferencia, son materializados por el proceso de su propia producción: es al control de esa producción hacia donde debe dirigirse la vocación de libertad de la multitud.

Creo necesario atender más específicamente al tejido social desde el cual se hacen coherentes todas estas distinciones. En esta línea, la problematización sobre la movilidad de los/as trabajadores/as, nos vuelve sobre la reflexión acerca de una serie de metáforas y figuraciones de la diferencia y la identidad, que tienen su raíz en el fenómeno global de *la migración*. En esta línea, afirman Hardt y Negri (2002): "Un fantasma recorre el mundo y es el fantasma de la migración. Todas las potencias del mundo antiguo se han aliado en una despiadada operación para impedirla, pero el movimiento es irresistible. Junto con el éxodo del llamado Tercer Mundo, se registran corrientes de refugiados políticos y transferencias de trabajadores que realizan tareas intelectuales, además de los movimientos masivos del proletariado agrícola, fabril y de servicio. (...) Los economistas tratan de explicar este fenómeno a través de sus ecuaciones y modelos, que aun cuando fueran completos, no explicarían *ese deseo incontrolable de moverse libremente*. En efecto, el motor que impulsa, negativamente, todos estos movimientos es *la deserción de las miserables condiciones culturales y materiales de la reproducción imperial*; pero lo que impulsa positivamente es *la riqueza del deseo y la acumulación de capacidades expresivas y productivas* que los procesos de globalización determinaron en la conciencia de cada individuo y de cada grupo social y, por lo tanto, *cierta esperanza*" (2002:192-las cursivas son mías-).

El fenómeno de la migración y de los sujetos que ésta genera, es en este sentido, problemático. La deseabilidad de esa movilidad es contradictoria en tanto contiene tanto la miseria que es el motivo de la partida, como la esperanza, la búsqueda y las ganas de algo mejor. Es por un lado la tristeza de quien se exilia y la dignidad de quien dice basta. Afirman los autores: "Ciertamente, a muchas personas de diversos lugares del mundo, la hibridación, la movilidad y la diferencia no les parecen inmediatamente liberadoras en sí mismas. Enormes poblaciones consideran la movilidad como un aspecto más de su sufrimiento, porque se las desplaza aún más rápidamente cuando las circunstancias son más desastrosas (...) En realidad, en la perspectiva de esas personas, probablemente la necesidad más urgente sea, por el contrario, un lugar estable y definido donde vivir, cierta inamovilidad" (2002:143-144).

De esta manera, se visibiliza el estatus de privilegio elitista de ciertas propuestas posmodernas que se focalizan en la migración y el nomadismo. Así por ejemplo, el rechazo

a las narrativas de “la verdad” propias de la modernidad, también podría ser una exigencia descontextualizada. Atingentemente a nuestro país, ejemplifican los autores: “Consideremos, por ejemplo, el mandato de la Comisión de la Verdad formada al finalizar la guerra civil de El Salvador, o las instituciones semejantes establecidas por los regímenes postdictatoriales y postautoritarios en América Latina y en Sudáfrica. En el contexto del terror de Estado y el desconcierto, aferrarse a la primacía del concepto de verdad puede ser una enérgica y necesaria forma de resistencia. (...) Aquí las narrativas rectoras de la Ilustración no parecen tan represoras y el concepto de verdad no es fluctuante ni inestable, ¡todo lo contrario! (...) Hacer públicas tales verdades es un proyecto ejemplar de la Ilustración de la política modernista y, en tales contextos, criticar esta actitud sólo serviría para ayudar a los poderes falsarios y represores del régimen atacado. En nuestro mundo imperial actual, el potencial liberador de los discursos posmodernos y poscoloniales que hemos descrito sólo tiene sentido en el marco de una población de elite que goza de ciertos derechos, de cierto nivel de riqueza y de cierta posición en la jerarquía global” (2002:144).

El *sujeto nómada* del mundo posmoderno articulado por la migración, ha sido también una figuración utópica de negociación y trabajo con las diferencias. Pero considerando lo anterior, y sobre todo pensando en países del llamado Tercer Mundo como Chile, en los que las características de las sociedades postindustriales aún no totalizan nuestra cotidianeidad, es posible que este sujeto de la inestabilidad no sólo no sea deseable, sino que además potencie el estatuto de la incertidumbre como “maldición” y en este sentido, el miedo reproductor de la dependencia subjetiva desde la cual se sostienen las propuestas de estabilidad, certeza y orden de los discursos conservadores. Nuevamente entonces, es el poder, el control de la producción del nomadismo, la clave de una búsqueda de libertad.

Una de las pensadoras feministas contemporáneas que ha trabajado con la noción utópica de sujeto nómada, es Rosi Braidotti (2000). Braidotti pertenece a una nueva generación de feministas que aún siendo herederas de las teóricas feministas de la diferencia como Luce Irigaray, han hecho suyas las críticas a la noción esencializada de “lo femenino”.

Para Braidotti (2000), los feminismos de la diferencia que hicieron hincapié en las genealogías feministas, rescatan “las prácticas discursivas y políticas comúnmente

compartidas que son primariamente una especie de contramemoria o un espacio de resistencia” (2000:81). Así también, matiza este triunfo: “En una estrategia de afirmación de la diferencia concebida como alteridad positiva y como el repudio de las diferencias jerárquicas, del poder hegemónico de la razón, las activistas y teóricas feministas transformaron una situación de crisis en la posibilidad de crear nuevos valores, nuevos paradigmas críticos. Al hacerlo, las mujeres no sólo estaban ampliando la crisis del sujeto logocéntrico: lo hacían sobre la base del análisis de género, es decir, *sexualizaban* el discurso de la crisis. En una compleja inversión, lo ‘femenino’, que tradicionalmente fue el continente oscuro del discurso, emergía como el síntoma y el signo privilegiado, y en algunos casos hasta como la solución de la crisis del sujeto. La inflación discursiva posmoderna sobre lo ‘femenino’ como lo otro necesario del falogocentrismo pasa por alto la pregunta esencial para la práctica feminista; me refiero a la siguiente: ‘¿qué tiene esto que ver con las mujeres de la vida real?’” (2000:93-94).

De esta manera, aunque la autora valora el momento posmoderno de exaltación de lo femenino como lo que las mujeres tendríamos en común para resistir, explicita también que ese “estar en contra” debe pasar a ser un proceso contemporáneo que atienda a las diferencias de las mujeres de la vida real. Es decir, es necesario pasar a tramitar las *diferencias entre las mismas mujeres* para la generación de práctica y teoría feminista. Al respecto, la autora afirma: “... mi estilo se basa en la política de localización: consiste en prestar atención a las diferencias entre mujeres” (2000:81). “Para mí, el feminismo es una práctica, así como un impulso creativo, que apunta a afirmar la diferencia sexual como una fuerza positiva. El nuevo sujeto nómada feminista que sostiene este proyecto es una entidad política y epistemológica que debe ser definida y afirmada por las mujeres en la confrontación de sus múltiples diferencias de clase, raza, edad, estilo de vida y preferencia sexual. De acuerdo con esto, veo al feminismo actual como la actividad destinada a articular las cuestiones de la identidad del individuo, del cuerpo y del género con las cuestiones relacionadas con la subjetividad política, y a conectarlas, tanto con el problema del conocimiento como con el de la legitimación epistemológica. Desde mi perspectiva, una de las cuestiones centrales que están en juego en este proyecto es cómo conciliar la historicidad y, por consiguiente, la acción, con el deseo (inconsciente) de cambio. La tarea más difícil es cómo unir la voluntad de cambio con el deseo de lo nuevo, lo cual implica la

construcción de de nuevos sujetos deseantes (...) Llamo ‘ética de la diferencia sexual’ - adaptando el concepto propuesto por Luce Irigaray- a un proyecto nómada feminista que da lugar a las contradicciones internas e intenta negociar entre las estructuras inconscientes del deseo y las elecciones políticas conscientes. En este sentido, el feminismo es una forma de conciencia múltiple de las diferencias” (2000:70-71). Finalmente, a nivel político, Braidotti (2000) insiste: “En el momento actual, las feministas están obligadas a reemplazar la creencia ingenua en la hermandad global o las alianzas más estratégicas basadas en intereses comunes, por un nuevo tipo de política que se apoye en coaliciones temporales y móviles y, por consiguiente, en la afinidad.(...) La cuestión central es aquí la medida en que la diferencia sexual, entendida como la diferencia que las mujeres pueden establecer en la sociedad –esto es, no como una diferencia natural o históricamente dada, sino como un proyecto de final abierto que debe construirse- puede ofrecerles también a las mujeres la oportunidad de pensar en todas sus otras diferencias. El sujeto femenino del feminismo está construido a través de una multiplicidad de discursos, posiciones y significaciones que a menudo entran en conflicto entre sí; por lo tanto, el significante *mujer* ya no constituye una piedra fundacional suficiente del proyecto feminista. Todo esto se vincula con el problema de saber cómo ir más allá de lo particular. ¿Pueden representarse las mujeres como un sujeto político y epistemológico colectivo? Si lo universal exige neutralidad, la cuestión es, pues, no tanto cómo concebir la diferencia sexual en una perspectiva positiva (Irigaray), sino más bien cómo evitar que el esencialismo y el determinismo biológico o psíquico entren en el proyecto feminista para redefinir la subjetividad femenina” (2000:123 -el subrayado es mío-).

De esta manera, al tiempo de reconocerse como teórica postmoderna y postestructuralista, Braidotti se sitúa en forma crítica frente a la “euforia postmoderna” y sus servicios al poder etnocéntrico. “...quiero dejar clara mi postura equidistante, por un lado, con respecto a la euforia de los posmodernistas al uso que ven en la tecnología y en especial en el ciberespacio la posibilidad de reencarnaciones múltiples y polifirmórficas y, por el otro, con respecto a los muchos agoreros que lloran la muerte del humanismo clásico. Yo, por el contrario, veo la posmodernidad como la puerta de acceso a un nuevo e importante planteamiento de las prácticas culturales. Una de las condiciones previas esenciales para este nuevo planteamiento es la renuncia, tanto a la fantasía de las

reencarnaciones múltiples, como a la atracción fatal que ejerce la nostalgia” (Braidotti, 1996). Así, la autora concibe la posmodernidad de manera acotada: “A diferencia de las acepciones en que está de moda usar el término, en este libro empleo la palabra posmodernismo para señalar un momento específico de la historia. Es un momento en el cual las transformaciones profundas del sistema de producción económica están alterando también las estructuras sociales y simbólicas tradicionales (...) la posmodernidad corresponde a una reorganización de la acumulación del capital de una manera móvil transnacional” (2000:27). En esta línea, Braidotti (2000) también se nutre de la reflexión de las feministas postcolonialistas: “Como lo han señalado las teóricas feministas negras, especialmente Spivak y Mohanty, el sistema posmoderno de economía transnacional, con su modo descentrado y tentacular de explotación económica, no garantiza en absoluto que el etnocentrismo occidental se haya terminado. Si se interpreta en la perspectiva del materialismo corporal femenino que yo defiendo aquí, la disolución posmodernista de la identidad y la supuesta descentralización de las formaciones hegemónicas exhiben una sorprendente capacidad de reabsorber y reciclar a los otros periféricos en una economía novedosamente indiferenciada. El mismo paradigma que señalé en relación con lo femenino aparece también en los grupos étnicos marginales, subalternos, o en los grupos migratorios. Como dice David Slater: ‘De algún modo, el posmodernista ha tomado los viejos mitos negativos de marginalidad y los ha vuelto de cabeza, dotándolos de un sentido subversivo y positivo. Sin embargo, a veces, esto puede desviar la atención analítica de los contextos diferentes en los que los grupos subalternos se ven obligados a sobrevivir, a convertirse, por ejemplo, en una especie de ‘ocupantes ilegales’, en condiciones de creciente polarización social, inestabilidad política y privación material’” (2000:102).⁸³

En este sentido, los énfasis que establece la autora, parecen bastante solidarios de lo planteado por Hardt y Negri (2002) a propósito de la reflexión sobre la soberanía del Imperio. Es decir, la conciencia de que la diferencia entendida como utopía en sí misma, corre el riesgo de disfrazar las diferencias que son desigualdad.

El feminismo contemporáneo que propone Braidotti apunta a una nueva forma de apropiación de la utopía de la diferencia a partir de la corriente teórica llamada

⁸³ La cita corresponde al libro de David Slater (1992) “Theories of Development and Politics of the Postmodern: Exploring a Border Zone”. En *Development and Change*, 23, n°3, pág.303.

ciberfeminismo. En esta línea de inspiración deleuziana y aunque con énfasis y matices diversos, pueden ubicarse también Donna Haraway con su propuesta cyborg⁸⁴, y Judith Butler con su política de la parodia. El eje de esta propuesta apunta a una nueva concepción del cuerpo como base para la construcción de una conciencia múltiple de las diferencias: los cibercuerpos, los cuerpos posthumanos.

Sobre la atingencia del énfasis político actual en los cuerpos, Hardt y Negri (2002) contextualizan: “*Aquellos que están en contra*, al escapar de las limitaciones locales y particulares de su condición humana, *deben procurar continuamente construir un nuevo cuerpo y una nueva vida. Este es un tránsito necesariamente violento y bárbaro, pero, como dice Walter Benjamin, es una barbarie positiva.* (...) Los nuevos bárbaros destruyen con violencia afirmativa y trazan nuevas sendas de vida a través de su propia existencia material. Estos despliegues bárbaros ocurren en las relaciones humanas en general, pero hoy podemos reconocerlos en primer lugar en las relaciones y configuraciones corporales de género y sexualidad. Las normas convencionales de las relaciones corporales y sexuales entre los géneros y dentro de cada género están cada vez más abiertas al desafío y la transformación. Los cuerpos mismos se transforman y modifican para crear nuevos cuerpos poshumanos. La primera condición de esta transformación corporal es reconocer que la naturaleza humana no está en modo alguno separada de la naturaleza en su conjunto, que no hay fronteras fijas ni necesarias entre los seres humanos y los animales, entre los seres humanos y las máquinas, entre el varón y la mujer, etcétera; es reconocer que la naturaleza misma es un terreno artificial abierto a mutaciones, mezclas e hibridaciones siempre nuevas. (...) Esta evolución creativa no ocupa meramente un lugar ya existente, más bien inventa un nuevo lugar; es un deseo que crea un nuevo cuerpo; una metamorfosis que rompe todas las homologías naturalistas de la modernidad. Con todo, esta noción de éxodo

⁸⁴ Sobre el concepto cyborg, Braidotti comenta: “...Haraway propone una nueva figuración para la subjetividad feminista: el cyborg. Como un híbrido, o una máquina-cuerpo, el cyborg es una entidad que establece conexiones, es una imagen de la capacidad de interrelacionarse, de la receptividad y de la comunicación global que, deliberadamente, borra las distinciones de las categorías (humano/máquina; naturaleza/cultura; varón/mujer; edípico/no edípico). Es un modo de pensar la especificidad sin caer en el relativismo. El cyborg es la representación que propone Haraway de la humanidad feminista genérica; es su respuesta a la pregunta acerca de cómo concilian las feministas la especificidad histórica radical de las mujeres y la insistencia en construir nuevos valores que puedan beneficiar a la humanidad en su conjunto” (2000:124).

antropológico es aún muy ambigua, porque sus métodos, su hibridación y mutación son en sí mismos los métodos empleados por la soberanía imperial. (...) En nuestro mundo contemporáneo, las mutaciones estéticas del cuerpo (...) son indicios iniciales de esta transformación corporal, pero en última instancia no llegan a la suela de los zapatos de la mutación radical que hace falta. *La voluntad de estar en contra en realidad necesita un cuerpo completamente incapaz de someterse al dominio.* Necesita un cuerpo que sea incapaz de adaptarse a la vida familiar, a la disciplina de la fábrica, a las regulaciones de la vida sexual tradicional, etcétera. (...) *Sin embargo, además de no estar en absoluto preparado para la normalización, el nuevo cuerpo debe ser capaz de crear una nueva vida.* (...) Esta tarea se cumplirá principalmente a través de formas nuevas y cada vez más inmateriales de fuerza laboral afectiva e intelectual, en la comunidad que tales formas constituyan, en la artificialidad que presenten como proyecto (...) De modo que ser republicano hoy significa ante todo luchar dentro del imperio y construir en su contra, sobre terrenos híbridos y cambiantes. *Y aquí deberíamos agregar, contra todos los moralismos y todas las posiciones de resentimiento y nostalgia, que este nuevo terreno imperial ofrece mayores posibilidades de creación y liberación*”(2002:193-195 –las cursivas son mías-).

Efectivamente entonces, es el contexto contemporáneo de la dominación a través del bipoder el que presenta al cuerpo y a la producción y reproducción de la vida misma, como el terreno de la lucha política a ganar. Nuevos cuerpos quiere decir en este contexto, cuerpos que encarnen un deseo de liberación contemporáneo, que supere el mero gesto estético irreverente al orden.

Afirma Braidotti (2000): “El cuerpo no es algo dado biológicamente, sino que es un campo de inscripción de códigos sociosimbólicos: representa la materialidad radical del sujeto. Siguiendo a Foucault, Haraway nos llama la atención sobre la construcción y manipulación de cuerpos dóciles y cognoscibles que se dan en nuestro sistema social actual. Y nos invita a pensar en qué nuevos tipos de cuerpos están siendo construidos en este mismo momento, es decir, qué tipo de sistema de género se está construyendo ante nuestros propios ojos” (2000:121).

Un cibercuerpo con vocación política de libertad y resistencia, sería en este sentido, una propuesta de las feministas contemporáneas como Rosi Braidotti. Este cuerpo es fundamentalmente un cuerpo desesencializado que es posible a partir de la desaparición del

cuerpo “natural” que existió hasta la modernidad. Afirma la autora: “Como consecuencia, deseo plantear la importancia de hablar de nuestros cuerpos desde el punto de vista de la encarnación, es decir, de cuerpos múltiples o de conjuntos de posiciones corpóreas. El término encarnación significa que somos sujetos situados en espacio y tiempo, capaces de llevar a cabo combinaciones de (inter)acciones discontinuas dentro de esas coordenadas. La subjetividad corporeizada es, por tanto, una paradoja que radica simultáneamente en el declive histórico de la distinción cuerpo/mente y en la proliferación de discursos sobre el cuerpo. (...) La crisis de la modernidad no es, para las feministas, un abandono melancólico a la pérdida y la decadencia, sino el festivo surgir de nuevas posibilidades. Por ello, la hiperrealidad del problema posthumano (...) no se deshace de la política o de la necesidad de una resistencia política: es más necesario que nunca trabajar hacia una redefinición radical de la acción política. (...) El reto es (...) cómo combinar la aceptación de la corporeidad en la era postmoderna resistiéndonos al relativismo y a lanzarnos al vacío del cinismo” (Braidotti, 1996).

Un nuevo cuerpo para una nueva época marca en este sentido un quiebre o una crisis que es la puerta para la creatividad, muerta la dicotomía metafísica que relegaba al cuerpo al silenciamiento, sobre todo en las mujeres. Desde la exigencia política de nuestra época, la construcción de este cuerpo tampoco es cualquiera, tiene vocación híbrida y móvil, pero se reconoce al interior de las relaciones de poder del Imperio, y en este sentido, es un cuerpo que se declara en desacato y que construye a partir de su propio deseo de libertad. Así, un cuerpo posthumano, no es en sí un cuerpo con vocación de libertad, es sólo el cuerpo de la posmodernidad. Es una tarea política transformarlo para resistir y producir una nueva vida.

Pensando en los cuerpos posthumanos dóciles y cognoscibles, Braidotti (1996) sostiene por ejemplo, que la omnipotencia de los medios visuales en la época de una nueva alianza entre tecnología y cultura, convierte la visualización en el método definitivo de control y con ello, al triunfo de la visión frente a todos los demás sentidos del cuerpo posthumano: “Desde un punto de vista feminista, esto tiene especial importancia, ya que tiende a reafirmar una jerarquía de percepción corporal que le da una importancia excesiva a la vista frente a los otros sentidos, en especial frente al tacto y el oído. Teorías feministas han puesto en tela de juicio la primacía de la vista. De las obras de feministas propuestas

por Luce Irigaray y Kaja Silverman, surge la idea de explorar la potencialidad del oído y del material de audio para huír así de la tiranía de la mirada. Donna Haraway tiene ideas sugerentes sobre la dimensión logocéntrica de la visión incorpórea, cuyo ejemplo más elocuente es el satélite/ojo en el cielo. Frente a esta concepción ella propone una redefinición de la acción de ver como algo corpóreo y del que, por tanto, se puede rendir cuentas: una especie de conexión con el objeto de la visión, conexión que ella define como una ‘indiferencia apasionada’” (Braidotti, 1996).

A propósito de la misma docilidad de estos cuerpos posthumanos, la autora afirma también que el racismo posmoderno existe hoy a partir del canon de belleza definitivo e incuestionable de la blancura. Esculpir y dar forma al ser son acciones claves de los cuerpos de la posmodernidad: “La hiperrealidad no elimina el racismo: lo intensifica y lo lleva a una implosión. Un aspecto relacionado con la racialización de los cuerpos posthumanos es el de los valores determinados por la etnia. Muchos han llamado la atención sobre el hecho de que estamos volviendo a ser colonizados por una ideología americana, esencialmente californiana, la del ‘cuerpo danone’. Mientras las corporaciones americanas tengan la tecnología en su poder, dejarán su huella cultural en el imaginario contemporáneo. De este modo, no queda espacio para otras alternativas culturales” (Braidotti, 1996).

El sujeto feminista nómada es en cambio, la clave en la construcción de este proyecto de nuevos cuerpos, según la autora. En este sentido, es vital el arranque conceptual que sostiene que “el cuerpo continúa siendo la base de la subjetividad. El discurso del psicoanálisis pone el acento en este punto: el cuerpo como superficie libidinal, campo de fuerzas, pantalla de proyecciones imaginarias, sitio de construcción de la identidad” (2000:121).

Para Braidotti, el nomadismo como clave de los nuevos sujetos, se distancia de otras nociones similares como el exilio o la migración. Afirma la autora: “Ya en 1938, Virginia Woolf planteaba la cuestión. ‘En mi condición de mujer, no tengo país, en mi condición de mujer, mi país es el mundo entero’. La identificación de la identidad femenina con una especie de exilio planetario llegó a ser desde entonces un topos de los estudios feministas, y escritoras tales como Hélène Cixous, judía parisiense nacida en Argelia, y la belga francesa Luce Irigaray hicieron hincapié en este punto. No obstante, esa metáfora del exilio no me satisface del todo: ser una ‘ciudadana del mundo’ puede parecer atractivo al principio, pero

también puede constituir una táctica evasiva. Es como si todo lo que las mujeres tuvieran en común fuera un sentimiento de carencia de hogar, de carencia de país, de ausencia de un punto común de anclaje. Este enfoque no me resulta satisfactorio ni como diagnóstico de la condición actual (1993) de la mujer, ni como una visión del rol posible que pueda caberle en el futuro. Apoyándome en la noción de ‘la política de localización’ (*politics of location*) de Adrienne Rich, *creo que las generalizaciones sobre las mujeres deberían reconsiderarse prestando atención a las diferencias entre mujeres y explicándolas*. Como observaba Alice Walker en su respuesta a Virginia Woolf: *¿Esa indiferencia displicente no es acaso un privilegio de casta y de la condición de blanco? ¿Qué podía significar para la gente que nunca había tenido un hogar o un país de origen que pudiera recordar, como Phillis Wheatley en las plantaciones de esclavos de los Estados Unidos? ¿No es demasiado etnocéntrica la altanera metáfora del exilio planetario? En este fin de siglo, cuando Europa y otras partes del mundo se ven obligadas a afrontar el problema de los refugiados del este y del sur y los movimientos de poblaciones enteras que huyen de sus países de origen desgarrados por la guerra, cuestiones tales como el exilio y el derecho a pertenecer, el derecho de entrada, el derecho de asilo, son demasiado serias para ser utilizadas meramente como metáfora de un nuevo ideal. (...) Junto a la figuración del exiliado quiero evocar otra: la del migrante. El migrante no es un exiliado: él/ella tiene un destino claro; va de un punto a otro en el espacio con un propósito muy preciso. Hoy Europa es una entidad multicultural; el fenómeno de la migración económica ha creado en cada ciudad europea una serie de ‘subculturas’ extranjeras, en las cuales habitualmente las mujeres desempeñan el rol de fieles guardianas de la cultura de origen. No creo que existan vínculos efectivos entre las mujeres intelectuales ‘blancas’ y las muchas ‘extranjeras radicadas en el país’ que habitan hoy en Europa. (...) El migrante soporta un estrecho vínculo con la estructura de clase: en la mayor parte de los países, los inmigrantes constituyen los grupos más perjudicados en el plano económico. La migración económica está en la médula misma de la nueva estratificación de clases de la Comunidad Europea actual. En contraste, el exiliado a menudo está motivado por razones políticas y en pocas ocasiones coincide con las clases inferiores; como ocurre en el caso del nómada, él/ella está más allá de toda clasificación, constituye una especie de unidad sin clase. (...) El modo y el tiempo del estilo exiliado se basan en un agudo sentido de la condición de*

extranjero/a, unido a la percepción con frecuencia hostil del país huésped. La literatura del exilio, por ejemplo, se caracteriza por un sentimiento de pérdida o separación del país de origen, el cual, a menudo por razones políticas, es un horizonte perdido; hay algo de diáspora en todo esto. (...) Por otra parte, el migrante se encuentra atrapado en un estado intermedio en el cual la narrativa del origen tiene el efecto de desestabilizar el presente. Esta literatura migrante tiene que ver con un presente suspendido, frecuentemente imposible; tiene que ver con pérdidas, nostalgia y horizontes cerrados” (2000:56-61 –las cursivas son mías-).

Los énfasis de los cuales dota la autora estas distinciones, nos vuelven hacia su reflexión crítica sobre el sentimiento epocal de pérdida y de nostalgia, en cierto sentido solidario de quienes aún anhelan el humanismo de la modernidad. Es éste el distanciamiento central que quiere establecer la autora entre el nomadismo y otras metáforas similares como la migración o el exilio. En esta línea, afirma Braidotti (1996): “El anhelo nostálgico por un pasado presuntamente mejor es una respuesta precipitada y poco inteligente a los desafíos de nuestro tiempo. No sólo no es eficaz desde el punto de vista cultural, en cuanto que su relación con las condiciones de su propia historicidad es de negación, además constituye un atajo para eludir la complejidad de estas condiciones. Me parece que hay algo profundamente amoral y desesperado en la manera en que las sociedades postindustriales se lanzan de cabeza a buscar una solución poco meditada a sus contradicciones. La consecuencia inmediata de esa búsqueda de refugio en la nostalgia, con lo que ello tiene de pura negación, es que se cierran los ojos a la transición en virtud de la cual, el mundo humanístico se convierte en el mundo posthumano. No resulta sorprendente que este elemental autoengaño se compense con el anhelo en oleadas del advenimiento de mesías de todas formas y colores” (Braidotti, 1996). Para la autora, la mirada hacia el pasado y la amoralidad de la negación, deben ser reemplazadas por un posicionamiento creativo en el presente de la crisis: “Al dedicar su atención a simbolizar la crisis del humanismo, estos espíritus creativos, siguiendo la estela de Nietzsche, apuran la crisis hasta llevarla a una resolución que nace de lo más profundo de la crisis misma. De esta manera, no sólo colocan la muerte en un lugar prioritario dentro de la agenda cultural postmoderna, sino que también arrancan la patina de nostalgia que oculta lo inadecuado del actual (des)orden cultural” (Braidotti, 1996).

Tanto la condición de extranjero/a como la de migrante pobre⁸⁵, son solidarias del registro emocional de la nostalgia que la autora considera inapropiado y obstaculizante para el nuevo sujeto político de la posmodernidad. En este sentido, la migración en la que Hardt y Negri (2002) contextualizan a las multitudes, necesitaría para Braidotti de un anclaje en el deseo que excede la esperanza del migrante en un futuro mejor. Por otro lado, el sentimiento de pérdida del exiliado/a tiene en general relación con un contexto político que vuelve injusta la condición de extranjero/a. Resignificar esa nostalgia artificialmente, tal como lo han hecho antes otros feminismos posmodernos, llenar de contenido y valoración positiva el destierro y las condiciones materiales de miseria, no parecen ser una alternativa ni una estrategia política viable para este nuevo proyecto.

Lo que Braidotti y otras feministas como Judith Butler proponen en cambio, es una política de la parodia. En este sentido, y también como un aire de época, estas propuestas parecen ser generadas a partir del poner más esperanzas en el arte que en la filosofía, es decir, en una posibilidad otra de integración del sujeto consigo mismo. Braidotti sostiene al respecto: “Lo primero que puede hacer un crítico feminista es reconocer las ‘aporías y afasias’ de las estructuras teóricas y dirigir una mirada esperanzada a (mujeres) artistas. Sin duda los espíritus creativos tienen ventaja frente a los maestros del metadiscurso, especialmente del metadiscurso deconstruccionista. Esta es una perspectiva soberbia: tras años de arrogancia postestructuralista, la filosofía queda rezagada detrás del arte y la ficción en una difícil lucha para mantenerse al día con el mundo actual. (...) La filosofía

⁸⁵ Aquí y en un énfasis distinto al de Braidotti, creo importante hacer un contrapunto con Hardt y Negri, para quienes la forma del sujeto político multitud, es efectivamente la de *los pobres*. Afirman los autores: “El único ‘nombre común’ no localizado de diferencia pura en todas las épocas es el de los pobres. El pobre está desamprado, excluido, se lo reprime y explota; ¡Y aún así vive! El común denominador de la vida, la base de la multitud. Es extraño, pero también esclarecedor, que los autores posmodernos rara vez adopten esta figura en sus teorizaciones. Es extraño porque el pobre es, en cierto sentido, una eterna figura posmoderna: la figura de un sujeto móvil, transversal, omnipresente y diferente; el testamento del carácter incontrolable y aleatorio de la existencia. (...) Sólo el pobre vive radicalmente el ser presente y real, en la indigencia y el sufrimiento, y por ello sólo el pobre tiene la capacidad de renovar el ser. La divinidad de la multitud, de los pobres, no apunta a ninguna trascendencia. Por el contrario, aquí y sólo aquí, en este mundo, en la existencia de los pobres queda presentado, confirmado, consolidado y abierto el campo de la inmanencia. El pobre es Dios en la tierra” (2002:145). En estas palabras logro percibir cierto “aire de familia” con lo que Alessandra Bocchetti planteaba en torno a las mujeres como el “sujeto plural y posmoderno por excelencia”. Caben entonces algunas de las mismas reflexiones en torno a cierto carácter esencialista de estos sujetos políticos, a pesar de la materialidad histórica de las contradicciones en las que se fundamenta su resistencia a la metafísica idealista.

feminista del ‘como si’⁸⁶ no es una forma de rechazo sino más bien la afirmación de un sujeto que carece de esencia, es decir, cuyo fundamento ya no es la idea de la ‘naturaleza’ humana o femenina, pero un sujeto que es capaz a la vez de acciones éticas o morales.(...) *Una de las formas que adoptan las prácticas culturales feministas del ‘como si’ es la ironía. La ironía es la ridiculización aplicada en dosis sistemáticas; es una provocación continua; es desinflar una retórica excesivamente vehemente.* Una posible respuesta al talante general de nostalgia que domina la cultura popular no puede resumirse en palabras, ha de practicarse.(..) *La ironía, reírnos de nosotros mismos* son elementos importantes en este proyecto y son necesarios para el éxito (...) como dice el *Manifiesto of the Bad Girls*: ‘A través de la risa, nuestra ira se convierte en un arma de liberación’” (Braidotti, 1996 –las cursivas son mías-).

A partir de estas referencias a la literatura y el arte como fuente de nuevas posibilidades de representación, Braidotti (2000) conceptualiza el nomadismo como una figuración teórica. La autora concibe el término *figuración*, como una propuesta de pensamiento alternativa que “expresa salidas alternativas a la visión falocéntrica de sujeto” (2000:26). Es decir, en el contexto de crisis y quiebre actual, la autora apuesta a una creatividad teórica y política en la lucha dentro del lenguaje, un salto cualitativo en la imaginación de ficciones y figuraciones que generen nuevas formas de representación: “El nómade es mi propia figuración de una interpretación situada posmoderna, culturalmente diferenciada del sujeto en general y del sujeto feminista en particular. (...) En la medida en que ejes de diferenciación tales como la clase, la raza, la etnia, el género, la edad y otros entren en intersección e interacción entre sí para constituir la subjetividad, la noción de nómade se refiere a la presencia simultánea de muchos de tales ejes” (2000:30).

Distinguiéndolo justamente del exiliado y el migrante, la autora sostiene: “El nómade no representa la falta de un hogar ni el desplazamiento compulsivo; es más bien una figuración del tipo de sujeto que ha renunciado a toda idea, deseo o nostalgia de lo establecido. Esta figuración expresa el deseo de una identidad hecha de transiciones, de desplazamientos sucesivos, de cambios coordinados, sin una unidad esencial y contra ella. Sin embargo, el sujeto nómade no está completamente desprovisto de unidad: su modo es el de patrones categóricos, estacionales, de movimiento a través de derroteros bastante

⁸⁶ La autora llama así al ejercicio político de la parodia.

establecidos. La suya es una cohesión engendrada por las repeticiones, los movimientos cíclicos, los desplazamientos rítmicos. (...) La conciencia nómade es análoga a lo que Foucault llamó la contramemoria, es una forma de resistirse a la asimilación u homologación con las formas dominantes de representación del yo. Las feministas –u otros intelectuales críticos que adoptan la posición de sujetos nómades- son quienes no se permiten olvidar la injusticia y la pobreza simbólica: su memoria se activa contra la corriente; representan una rebelión de los saberes sojuzgados. El tiempo del nómade es el imperfecto: es activo, continuo; la trayectoria nómade lleva a una velocidad controlada . El estilo nómade tiene que ver con las transiciones y los pasos sin destinos predeterminados ni tierras de origen perdidas. La relación del nómade con la tierra es una relación de apego transitorio y de frecuentación cíclica; como antítesis del granjero, el nómade recolecta, cosecha e intercambia pero no explota la tierra” (2000:58-62). Y también: “Ser nómade, vivir en transición, no significa que uno no pueda o no quiera crear aquellas bases estables y tranquilizadoras para la identidad que le permiten a cada uno desenvolverse en una comunidad. Antes bien, la conciencia nómade consiste en no adoptar ningún tipo de identidad como permanente. El nómade sólo está de paso: él/ella establece esas conexiones necesariamente situadas que lo/la ayudan a sobrevivir, pero nunca acepta plenamente los límites de una identidad nacional, fija. El nómade no tiene pasaportes o tiene demasiados” (2000:74).

A partir de este recorrido por algunas problematizaciones acerca de las propuestas contemporáneas del trabajo con las diferencias, la pregunta a plantear es la misma que se plantea Braidotti ¿Qué tiene que ver esto con las mujeres de la vida real?. Y en nuestra propia localización: ¿Qué tiene esto que ver con las mujeres del Chile Actual?.

La propuesta nómade que levanta Braidotti, efectivamente está sustentada en metáforas y ejemplos que podrían ser distantes y/o diferentes para las mujeres chilenas. Nuevamente nuestra localización como país e incluso como continente latinoamericano, parece contextualizar estas distancias. Esta constatación puede llevarnos fácil y rápidamente a rechazar estas propuestas por etnocéntricas. Sin embargo, creo que Nelly Richard apuesta en forma correcta cuando afirma: “(...) desaprovechar el aperturismo teórico de la confrontación de horizontes a la que conduce el intercambio de referencias, bajo sospecha de colonialismo, no sólo resulta autolimitante; mima también el gesto de la

clausura nacional. Confundir la crítica a las *operaciones* del saber-poder con una renuncia casi obligada a sus materiales, lleva a la paradoja de un reverso presuntamente antiautoritario, pero igualmente silenciador, ahora cómplice del oscurantismo que defiende el pacto entre no saber (confiscación del sentido) y poder”. (1988:72).

Con todo, Chile vive integrado a relaciones de poder globales de cualidades flexibles y móviles al mismo tiempo que existen dispositivos en nuestra democracia elitista que parecen sustentar todavía nociones tradicionales de familia, política, mujer, etc. Este contexto es bastante menos amable para el feminismo y en este sentido, la propuesta de Braidotti parte de un suelo común que para nosotros/as no es tal y que en el caso de Europa permite focalizarse en otros problemas o en los mismos, pero con otros énfasis. En este sentido, una primera gran constelación de referentes la constituye la narrativa y el fenómeno de la migración en Europa. Es a partir de la magnitud de vivencias y especulación en torno a ese fenómeno central en los países europeos, que la noción nómada adquiere mayor sentido y puede resignificarse a partir de diversos matices. Aunque efectivamente la movilidad producto de la búsqueda de mejores condiciones laborales es una tendencia cada vez más global, países como Chile parecen enfrentar problemáticas sociales de otro tipo y de magnitud superior que la migración.

La propuesta nómada encuentra menores condiciones de posibilidad en Chile, en tanto se sustenta en una multiplicidad de referentes conceptuales e históricos específicos, de cierta riqueza simbólica y cultural, y de ciertos pisos a nivel económico y educacional. Nociones como el cuerpo cyborg o como la política de la parodia, deben en este sentido, justificarse de una forma localizada, justamente para que no se transformen en mero gesto estético en un país en el que la noción “cuerpo” está a otro nivel cualitativo y cuantitativo de comprensión.

En la línea de lo que han planteado Braidotti y también Hardt y Negri, cabe entonces volver a la hipótesis que sostiene que lo nuevo se crea revisando y agotando lo antiguo. En nuestro caso, el hito que mejor puede expresar la constelación de aquello que siendo antiguo es crisis en el presente, es la dictadura. Esta historia reciente está articulada y se dota de sentido a sí misma, a partir de las prácticas de poder de la elite chilena, de las claves culturales en la jerarquía patriarcal, la falta de laicismo y la estratificación social excluyente, la instauración coherente del modelo de desarrollo económico por la misma

elite que propició la dictadura, la identidad totalizante de las mujeres como guardianas y defensoras de la familia, el miedo al conflicto y a la incertidumbre que vuelven a hacer del discurso conservador el rearticulador del Chile democrático, la huella de la tortura y la desaparición como el síntoma en Chile de la representación corporal y del imaginario aterrado desde el cual se entienden las consecuencias para un cuerpo que quiere ser otro. La dictadura contiene una constelación viviente (en tanto sus consecuencias están abiertas en Chile Actual) de aquello que es necesario agotar.

La noción de “crisis” a partir de la cual los autores citados contextualizan la clave de la indicación estratégica de agotar y consumir desde lo que la misma crisis contiene para su propia destrucción, podría parecer alejada del hito dictadura. Efectivamente, hoy es poco posible sostener que el país está en crisis debido a la dictadura. Tal como lo sostenían Hardt y Negri (2002), parte de lo que la elite chilena puede haber aprendido del cómo opera el poder contemporáneo, corresponde a la capacidad de restar efectividad a las contradicciones y al conflicto. La demanda de “verdad” ha sido relativa, progresiva y anestesiadamente satisfecha, y la postergación de la demanda “justicia” ha logrado ser legitimada a través del temor al conflicto.

Considerando esta amputación del conflicto que reprime el enfrentamiento y también el real encuentro, la noción “crisis” se disocia de la historia de dictadura reciente. Sin embargo, creo que es posible sostener que la representación de esa relación se da hoy en las batallas morales-culturales de Chile Actual, que son las que efectivamente simbolizan conflictos de raíces más profundas que las explicitadas. Una de esas batallas es la que se da entre mujeres conservadoras de elite (guardianas de la tradición elitista masculina) y mujeres feministas en Chile.

Este terreno de conflicto, que es en parte señal de la orfandad del tratamiento político de las contradicciones, es sin embargo también, el terreno en el que adquiere sentido la utopía del cambio. Las propuestas teóricas y políticas del feminismo contemporáneo a nivel mundial, deben sin embargo, ser aprovechadas a partir de nuestra codificación propia en el contexto latinoamericano y chileno. En esta línea, y ya que las batallas sociales, epocalmente han cedido terreno a las batallas culturales y morales, es necesario partir del diagnóstico de nuestro propio terreno cultural y moral. Y en ese diagnóstico, nuevamente la historia de la dictadura tiene relevancia. Efectivamente, la

instalación del modelo de la Escuela de Chicago que siguiendo a Hayek, Guzmán dirigió como proceso de legitimación social, sostiene y produce un modelo cultural fundado en los medios de comunicación, que además son en su mayoría propiedad de la minoría: nuestra elite.

Según Hardt y Negri (2002) el papel de la relación entre las grandes empresas y las comunicaciones, es fundamentalmente el de legitimar socialmente el orden y el poder contemporáneo: “...lo que ahora las legitima (transnacionales y organizaciones supranacionales) es la función que recientemente pudieron comenzar a cumplir en la simbología del orden imperial (...) *Un lugar en el que deberíamos situar la producción biopolítica del orden es en los nexos inmateriales de la producción del lenguaje, la comunicación y lo simbólico, desarrollados por las industrias de las comunicaciones (...)* La comunicación no sólo expresa, sino que también organiza el movimiento de la globalización. Organiza el movimiento multiplicando y estructurando interconexiones a través de redes. Expresa el movimiento y controla el sentido y la dirección de lo imaginario que se transmite a lo largo de esas conexiones comunicativas; en otras palabras, *guía y canaliza lo imaginario dentro de la maquinaria comunicativa*. Lo que los teóricos del poder de la modernidad se vieron obligados a considerar trascendente, es decir, exterior a las relaciones productivas y sociales, aquí se presenta como algo interior, inmanente a las relaciones productivas y sociales. La mediación queda absorbida dentro de la maquinaria productiva. *La síntesis política del espacio social queda fijada en el espacio de la comunicación (...)* El poder, al producir, organiza, al organizar, habla y se expresa como autoridad. *El lenguaje, al comunicar, produce mercancías, pero además crea subjetividades, las relaciona entre sí y las ordena*” (2002:44 –las cursivas son mías-).

Desde el contexto del biopoder, es posible afirmar que la colonización de nuestras subjetividades, también implica la colonización de nuestros cuerpos: cuerpos poshumanos sin vocación de libertad, caracterizado por necesidades, mentes, deseos y relaciones sociales e interpersonales de colonizado.

En este sentido, Chile es un país especialmente prototípico de esta dominación: al monopolio de clase y estilo cultural de los propietarios de los medios de comunicación del país, se suma además una producción cultural poco independiente de los discursos hegemónicos de la transición post-dictadura. El recorrido lógico es simple. Nuestra cultura

del consenso responde a algo: el miedo a los 70', el miedo de la elite. El consenso como clave cultural es bastante precaria y en general se traduce en una pobreza simbólica que vuelve planas las contradicciones y las inseguridades de sentido. De esta manera, el arte y la producción cultural independiente se encuentran en un terreno doblemente resbaloso para levantarse como una posibilidad de resistencia y producción de subjetividades otras.

En este sentido, afirma Nelly Richard (2001): “Desapaciguar esta reconciliación neutral de la suma reintroduciendo en ella cortes y demarcaciones de sentido –activando ”el conflicto como estado moral de la diferencia” (Barthes)- podría ser una de las tareas de la crítica cultral: la que consiste en hacer estallar la pluralidad contradictoria del sentido para desordenar con ella los planos y superficies de representación que las ideologías culturales pretenden mantener lisas, sin huellas de las guerras de interpretaciones que se desatan continuamente en torno a las jerarquías, arbitrariedades y censuras de los códigos de legitimación simbólica y política” (2001:22).

A partir de la cita a la dictadura que contextualiza esta dominación comunicativa y afectiva, se suma además y desde el espacio entre comillas contrario, otro sujeto de resistencias: el sujeto exiliado/a. Nos encontramos así, con chilenos y chilenas que se quedaron melancólicamente (o no) viviendo fuera de Chile, y con chilenos y chilenas que volvieron a Chile y que sin embargo todavía se sienten sujetos de una deuda no pagada. En el caso de que aún hoy estén activos/as, políticamente hablando, esa deuda opera bajo el registro emocional de la impotencia, la ira y la nostalgia de una forma de hacer política que ya no es efectiva. Este enclave en el pasado tiene sus razones en un presente irresuelto que no ha reparado lo suficiente, y al que también se le han pasado ya algunos de los tiempos propicios para reparar.

En el caso del feminismo chileno, esto también tiene sus consecuencias, considerando que gran parte de las mujeres que se identifican como feministas en Chile, fueron exiliadas y militantes de partidos políticos. La apreciación de la que parten Ríos, Godoy y Guerrero (2003) en la investigación que trabaja las entrevistas a las actuales mujeres feministas chilenas, es que en la mayoría de sus discursos existe una signatura de malestar: “El eje argumentativo central de las continuidades es la idea de que la transición – en tanto proceso político- tiene un efecto negativo en los actores sociales y en su capacidad de incidir en la política (...) De esta manera, el discurso colectivo sostiene que la transición

provoca una división/fragmentación del movimiento feminista y promueve la desmovilización de las mujeres en general. Las feministas pierden su cohesión y, por tanto, el rol político protagónico que habían tenido en la lucha por reconquistar la democracia (...) El engaño, el descontento, la falta de motivación y el desencanto aparecen en este discurso que mira hacia el pasado desde un presente decepcionante” (2003:244-245). Junto con ello: “En la medida en que existían expectativas respecto del sentido y efectos de la democracia, y que estas eran un componente esencial de la identidad política feminista, se produce un choque con la realidad y una creciente frustración (...) Las feministas habían luchado por reconquistar la democracia, una democracia entendida sobre todo como mayor igualdad social, menos autoritarismo y más participación. La concepción de democracias a la que adscribían, prometía un mundo mejor que no se materializa con el cambio de régimen” (2003:247).

En este sentido, la nostalgia por los “gloriosos 80” y la tendencia a reducir el diagnóstico sólo como una atribución externa que problematiza poco con la incapacidad de tratar con las propias diferencias entre feministas, parecen permear hoy el movimiento. La hegemonía del contenido antiautoritario del feminismo de los 80’, no ha dado paso a otras propuestas de rearticulación por parte de los diversos feminismos de Chile actual.

A pesar del saldo positivo de la experiencia del exilio en el desarrollo de vínculos internacionales con las feministas de los países a los que fueron exiliadas las feministas chilenas, esta vivencia, acompañada de la caída mundial de los socialismos reales, también se traduce en un registro emocional de derrota, pérdida y nostalgia.

Finalmente, la noción de nómada como una “unidad sin clase” o “más allá de toda clasificación” en categorías identitarias estables, es también un punto problemático para Chile. En este sentido, es difícil sostener para nuestro caso que la distinción exterior/interior que fue parte del pensamiento binario de la soberanía colonial moderna, sea un dispositivo de poder extinguido en Chile. La característica del “no hay exterior” del poder contemporáneo, tiene en este sentido, un estatuto aún no totalizante. En el imaginario de los/as excluidos/as, aunque integrados a través de los mecanismos de poder de nuestra época, fundamentalmente como consumidores mediáticos pasivos, parece coexistir aún cierto recuerdo identitario anclado en la historia de los 70’. Así, nuestra historia latinoamericana de recientes dictaduras, parece hacer más coherente la simultaneidad de

ambas claves identitarias, y en ese sentido la lectura de la “lucha de clases” que se hace cada vez menos vigente para leer las sociedades actuales, encuentra todavía en Chile recuerdos recientes sumidos también en la nostalgia y en la “subjetividad del derrotado”. En este sentido, no es trivial la experiencia que afirma que la revolución “estuvo a la vuelta de la esquina” en Latinoamérica.

El fuerte giro epistemológico de las luchas políticas contemporáneas al interior de las cuales se contextualizan el sujeto nómada de Braidotti y las multitudes de Hardt y Negri, implica efectivamente un trabajo tanto con el consciente como con el inconsciente, de la acción política y del deseo, del trabajo y de sus corporizaciones...un énfasis en las subjetividades y el mundo interno que tiene menos posibilidades de sostenerse sobre la nostalgia por las utopías que tenían sentido en el mundo dicotómico. Como si una epistemología emocional obstaculizara la efectividad política de las esperanzas.

El sujeto feminista nómada que según Braidotti, encuentra en la producción artística crítica y en el ejercicio de la ironía y el sentido del humor un abanico de propuestas políticas, es en Chile un sujeto simplemente, menos posible. Las chilenas y los chilenos que podrían encarnar un nuevo sujeto deseante de resistencia y producción nómada, en general están fuera de la oficialidad concertacionista y fuera de los partidos políticos, poco vinculados entre sí excepto por este registro emocional nostálgico. La tarea de agotar lo viejo tiene en este sentido, un primer obstáculo en agotar esa nostalgia. Esto pasa tanto por la reparación histórica como por nuestra propia capacidad de hacer un trabajo con nuestros sentimientos colectivos para darle efectividad a la esperanza.

Finalmente y junto con lo anterior, es necesario pensar en el foco de las utopías de la diferencia nómada a partir del control de su producción. En el caso de un programa feminista contemporáneo para Chile Actual, junto con la producción de las diferencias de clase, raza, orientación sexual, estilo de vida, etc., la batalla política se focaliza en la producción de la diferencia “mujer”. Sin embargo, esta tarea es paradójica para las feministas: “El feminismo se basa en la noción misma de identidad femenina, a la que está históricamente destinado a criticar. El pensamiento feminista se apoya en un concepto que pide ser deconstruido y desencializado en todos sus aspectos.(...) Hoy el desafío que afronta la teoría feminista es cómo inventar nuevas imágenes de pensamiento que nos ayuden a reflexionar sobre el cambio y las construcciones cambiantes del sujeto. No se trata de la

inamovilidad de verdades formuladas ni de contraidentidades prontamente disponibles, sino del proceso vivo de transformación de sí mismo y del otro. Sandra Harding lo define como el proceso de ‘reinventarse a uno mismo como otro’” (Braidotti, 2000:184).

La apropiación de la producción de las diferencias, nos confronta directamente a las mujeres conservadoras de la elite chilena. En este sentido, la condición o base para levantar hoy en Chile la utopía de la diferencia por las feministas, apunta en primer lugar a trabajar por la legitimación de las contradicciones. Legitimidad que no debe ser obtenida ni del Estado, ni de los partidos políticos, ni de la elite, sino que de las mujeres de la vida real. En esta línea, Braidotti sostiene: “...todas las mujeres estamos implicadas en la confrontación con cierta imagen de la *mujer* que es el modelo culturalmente dominante de la identidad femenina. Por consiguiente, elaborar una subjetividad política ‘feminista’ requiere como condición previa reconocer que hay una distancia entre la *mujer* y las mujeres de la vida real.. Teresa de Lauretis definió este momento como el reconocimiento de una ‘diferencia esencial’ entre la mujer como representación (la mujer como imago cultural) y la mujer como experiencia (las mujeres reales como agentes de cambio). (...) Reconocer el hiato entre la *mujer* y las mujeres es esencial, como lo es determinarse a hallar representaciones adecuadas de ese hiato, tanto en el plano político como en el simbólico”(2000:193).

He sostenido que en Chile el modelo cultural dominante desde el cual se levanta la representación “mujer”, es el que proponen las mujeres conservadoras de elite, a partir de la matriz del matriarcado oligarca, con todas sus cuotas de dominación, roles con sede en las tradiciones, las costumbres, las utopías devotas de heroísmo y superioridad moral. Esa matriz no llega así a las mujeres de la vida real. En primer lugar, es transformada en discurso legítimo: la mujer madre-esposa- sostenedora afectiva de la familia-trabajadora-independiente del nuevo feminismo, por ejemplo. Luego, los medios de comunicación de propiedad de la elite, realizan el trabajo de entrenamiento de subjetividades y cuerpos, agregando la belleza dominante al significante “mujer”. Junto con ello, es necesario considerar que en nuestro Chile post-dictadura, un modelo de mujer armónico y en paz perpetua, es incluso más deseable que en otros países. Considerando todo esto sin embargo, el hiato existe.

A partir de lo anterior, y si fuera posible sistematizar las propuestas y conceptualizaciones aquí problematizadas, podría sostener lo siguiente.

Ya que nuestro Chile es sede de modelos de poder modernos y posmodernos a la vez, es necesaria una acción política paralela. Es decir, desde la concepción binaria excluyente del poder conservador, levantar la resistencia y la producción de discursos desde nuestra identidad como “lo Otro”. Esto quiere decir, desde la producción discursiva de nuestro silencio: abrir la *“indecencia” de la maternidad* como resistencia frente al modelo de maternidad tradicional que prima en Chile. Empatizar con las mujeres de la vida real dotando de voz a ese hiato, hacerlo explotar, darle eficacia a las contradicciones, darle espacio al conflicto, darle posibilidad al cambio. No tenemos que crearlo todo. Las contradicciones existen, evitar el atajo por los canales del control y la docilidad incardinados en la dependencia subjetiva y en el miedo, es nuestro trabajo.

Una propuesta de feministas posmodernas pasaría en un segundo nivel, por la paradoja del control de la producción de la incertidumbre. Una nómada no sabe mucho de su destino pero sí es experta en preguntarse y saber de su deseo. No temer al propio deseo ni al propio futuro, son en esta línea, las justificaciones para la necesidad de control sobre la producción de lo incierto. Es desde la independencia subjetiva que los discursos conservadores de la posmodernidad pueden ser menos propicios, y menos necesaria su propuesta de certeza, orden y flexible armonía.

Pero ¿qué puede ser esto de tener el control de la producción de incertidumbre para las mujeres chilenas?. En primer lugar, el control de la certidumbre, y esto quiere decir, el piso mínimo de seguridad laboral, económica y social que permita amar lo incierto. En esta línea, la realidad de nuestro país pasa por el trabajo feminista y de otras organizaciones y movimientos sociales, por sueldos justos para las mujeres, derechos sexuales y reproductivos garantizados, igualdad de oportunidades educacionales, cívicas y políticas etc.

Luego, la producción de incertidumbre como un proceso en el que sea deseable participar, apunta a amar el riesgo, la aventura y el sentido del humor. La propuesta teórica de Braidotti es que la diferencia sexual como clave del proyecto político nómada en la apropiación del terreno de las posibilidades, es un trabajo para realizar en tres niveles diferentes: abordando las diferencias entre mujeres y hombres, entre mujeres y mujeres, y las que existen dentro de cada mujer. Afirma la autora: “Quiero destacar el hecho de que estos tres niveles diferentes no son fases ordenadas dialécticamente, sino más bien etapas

que pueden coexistir cronológicamente aunque cada una continúe estando disponible como una opción para la práctica política y teórica. (...) En consecuencia, la idea es que estos niveles no se aborden en forma de secuencia ni dialécticamente. Siguiendo el enfoque nómade que he estado defendiendo en este libro, la cartografía puede abordarse en *cualquier nivel y en cualquier momento*. Quiero hacer hincapié en el hecho de que estos estratos se dan simultáneamente y que, en la vida cotidiana, coexisten y no es fácil distinguirlos. Incluso yo sostendría que precisamente la capacidad de pasar de un nivel al otro, en un fluir de experiencias, de secuencias de tiempo y estratos de significación, es la clave de ese modo nómade por el que abogo, no sólo desde el punto de vista intelectual sino también como un arte de la existencia” (2000:186).

La apropiación política concreta de este modelo teórico pasaría así, tanto por la denuncia, como por la construcción de nuevos cuerpos y de una conciencia múltiple de las diferencias. En este sentido, es fundamental establecer un programa estratégico de progresiva conquista sobre los medios de comunicación de masas. Esto, considerando que es esta la sede de producción de subjetividades y cuerpos dependientes de la dominación. Es contra la pobreza simbólica y reclamando el derecho a construir nuestros propios cuerpos y nuestras propias subjetividades, que las feministas chilenas necesitan establecer alianzas afines a otros grupos sociales que “estén en contra”. Para esa apropiación de los medios de comunicación y para una producción de la diferencia “mujer” que vuelve deseable el sujeto nómade feminista, es necesario acudir a nuevas fuentes creativas, dejar la nostalgia, recuperar la alegría y la capacidad de reírnos de nosotras mismas. Braidotti afirma: “...es plausible presentar una subjetividad feminista como un objeto de deseo para las mujeres. Una feminista mujer puede entenderse, pues, como alguien que anhela el feminismo, tiende a él o se siente impulsada a él. Yo llamaría a esto una lectura ‘intensiva’ de la posición feminista, que entonces llega a interpretarse no meramente en términos de compromiso deliberado con una serie de valores o creencias políticas, sino también en términos de pasiones o deseos que sostienen y motivan dicho compromiso (...) Una dosis saludable de una hermenéutica de sospecha respecto de las propias creencias no es ninguna forma de cinismo ni nihilismo; por el contrario, es un modo de devolverles su plenitud, su corporeidad y, consecuentemente, su parcialidad, a las creencias políticas” (2000:197).

Finalmente, es sobre el agotamiento de las consecuencias de la crisis de la dictadura, sobre el rechazo ético a la nostalgia y sobre la autodeterminación localizada de la producción de nuestras contradicciones, que puede ser posible el “deseo del feminismo”: “Este espíritu alborozado era absolutamente manifiesto en los primeros días del movimiento de las mujeres, cuando estaba claro que la alegría y la risa eran emociones y declaraciones profundamente políticas. En estos lóbregos días de posmodernismo poco sobrevive de aquellos aires jubilosos y, sin embargo, haríamos bien en recordar la fuerza subversiva de la risa dionisiaca. Deseo que el feminismo pueda despojarse de su estilo entristecido y dogmático para redescubrir el carácter festivo de un movimiento que procura cambiar la vida”(2000:198).

CONCLUSIONES

Quisiera volver al punto de partida de esta reflexión. Me refiero a la anécdota inicial que escenifica la mutua mirada y el juego de identidades y exterioridades entre mujeres feministas y mujeres conservadoras de elite en Chile Actual. Es la economía de esa mirada la que quiero citar como el “tono” específico desde el que arranca mi reflexión al interior del contexto contemporáneo de las nuevas batallas morales-culturales, que han transformado las formas de hacer política en el mundo en general y en Chile en particular.

Durante este trabajo he dado por sentado un supuesto que sostengo tanto desde mi práctica política feminista como desde el diagnóstico que levantan Olea, Grau y Pérez. Me refiero a la instalación de una “subjetividad de la derrota” que ha vuelto melancólico el accionar del feminismo en Chile Actual. A partir de ello es que afirmo que dentro de la amplia y compleja tarea de establecer las razones de la falta de convocatoria y protagonismo del feminismo en Chile, tarea que claramente supera las posibilidades de este trabajo, uno de los ejes que sin embargo permite abrir una problematización productiva en esa línea es la distancia que ha tomado el feminismo chileno del nuevo formato de las luchas políticas junto al “nostalgia” de alguna manera, la política de los 80’. Este rechazo no es azaroso. De hecho, es bastante razonable. Permitámonos algunas observaciones al respecto.

Una primera lectura de ese rechazo nos vuelve sobre la tradicional tensión epistémica entre universales y particulares. Efectivamente, este nuevo formato moral de las luchas, parece a veces generar el espacio dicotómico entre ambos polos de la tensión, espacio al interior del cual se reduce a un mero tema de posiciones valóricas “particulares” un debate que es productivo justamente cuando lo que se pone en juego son distintas propuestas móviles de articulación entre lo universal y lo particular. “Las mujeres” responden en este sentido, a un ejemplo clásico de la falsa necesidad de una decisión obligada entre igualdad y diferencia en términos de derechos. De esta manera, en contextos socioculturales conservadores, toda aquella “diferencia” que no sea concebida al interior de la tradicional narrativa esencialista de la maternidad, sigue asociada para el caso de los planteamientos feministas de la diferencia, a una “particularidad” que sigue la línea de “lo menor” y “lo menos importante” en un país en el que sigue subsistiendo el relato de la

universalidad como práctica de la homogeneidad. Junto con ello, el imaginario de “los valores” parece convocar rápidamente en Chile, la legitimidad unívoca del conservadurismo. Como si los “expertos” en moral, fueran sólo aquellos/as que administran los valores de la tradición, el catolicismo, el nacionalismo y el orden en Chile. En este sentido, el nuevo formato de las luchas políticas en Chile Actual podría pensarse como beneficioso para el protagonismo del conservadurismo.

Así y como una segunda observación sobre la distancia feminista del nuevo formato de luchas, la nostalgia de los 80’ puede traducirse rápidamente como la nostalgia del protagonismo. A pesar de la muerte, vivir cada día con la intensidad de quien se siente actora fundamental de la historia del país, es razón suficiente para añorar un tiempo en el que las luchas convocaban grandes constelaciones universales: la democracia, la libertad, la justicia, la verdad, la revolución. Los “gloriosos 80’” fueron en este sentido, una oportunidad para el desarrollo de experticias discursivas que hablaban de la diferencia en nombre de la igualdad. La resistencia a la dictadura fue en este sentido, el contexto propicio para dejar en suspenso lo conflictivo de la diversidad de los posicionamientos identitarios de cada mujer en particular en términos de clase, religión, etnia, orientación sexual, simpatías y militancias políticas y partidarias, opciones temáticas, estilos de vida, etc. Fue esta necesidad de aunar fuerzas la que mandató un tiempo de unión potente ante la situación extrema de muerte e injusticia, y fue también éste uno de los antecedentes que explicaron la posterior fragmentación del movimiento en tiempos de democracia, cuando las diferencias se expresaron con toda la fuerza de lo que está en suspenso y retorna. La exigencia de experticia en el discurso de la diferencia propia del nuevo formato de las luchas políticas, es en este sentido una exigencia para la cual las feministas están preparadas de sobra en términos teóricos y de experiencia personal, pero para la cual aún no han logrado producir un discurso propositivo desde la práctica política colectiva. Así, aunque la dispersión ha potenciado la diversidad temática del feminismo en Chile, “las diferencias” también han sido vividas, en términos de comunidad política, como pérdida, escisión, debilidad y ausencia. Desde allí, el nuevo formato de las luchas políticas se asocia también a la vivencia algo opaca de la ética de la diferencia.

Finalmente, el nuevo formato de las luchas políticas parece volverse ajeno en tanto persiste la subterránea pregunta por la legitimidad del presente. La dictadura de Pinochet

opera así como un obstáculo insistente desde el pasado hacia el futuro. Las transformaciones de la política en Chile son en este sentido, cambios en los que no sólo no fuimos convocados/as a participar, sino que cambios sustentados en la muerte, en la censura, en la tortura, en la legitimidad otorgada por la representación excluyente que como “sociedad civil” se arrogó nuestra elite de derecha. Así, la lejanía de estas nuevas formas de las batallas políticas también puede ser representada por la insistencia en el trecho que separa el presente de “lo que hubiera pasado si” la dictadura no hubiera ocurrido y “lo que hubiera pasado si” tras el plebiscito de 1988, el proyecto feminista de democracia se hubiera hecho realidad.

Sin embargo, aún considerando estas posibles razones al momento de explicarse la distancia del feminismo a este nuevo formato político, las batallas morales-culturales simplemente ya están librándose. En Chile y considerando el caso de las batallas que tratan sobre “la mujer”, el resultado más preocupante para el feminismo ocurre en la medida en que es el discurso del conservadurismo de elite el mayor protagonista de esas batallas, generándose así una efectiva despoltización de las diferencias, integradas todas en un modelo normativo generalizado del no-conflicto cuya función es restar eficacia a las contradicciones y resolver las crisis mediante la convocatoria consensuada a la autoridad y el orden.

En este sentido, hemos barajado algunas pistas o propuestas para el feminismo contemporáneo, que sin embargo, es el trabajo político el que finalmente habrá de evaluar. En primer lugar, levantar los proyectos y discursos éticos del feminismo y confrontarlos a la moral conservadora. Esto necesita de un nuevo registro emocional que reemplace la rabia, la nostalgia y la desesperanza de quien ha sido derrotada. En este sentido, necesitamos de una subjetividad feminista que se reapropie de la vida, de la libertad, de la alegría y de la confianza en ser alternativa efectiva y deseable.

En segundo lugar, agotar las consecuencias y heridas de la dictadura para agotar la nostalgia. Esto quiere decir por ejemplo, ser fuerza activa en la insistencia sobre el diagnóstico que señala a la dictadura como un hito que ensombrece el presente, a partir de la vigencia de la constitución del 80’ y de la demanda insatisfecha de justicia.

En tercer lugar, diseñar un proyecto estratégico que incluya e intervenga en aquellos lugares y no-lugares en los que se producen y reproducen los modelos de mujer legítima en

Chile Actual: los medios de comunicación de masas, los colegios, las familias, los discursos, los cuerpos. Esto quiere decir utilizar el nuevo formato moral-cultural de las batallas políticas en Chile, para ser voz necesaria que negocia desde una propuesta moral específica que se convoca a intervenir. Que el feminismo actúe en este formato moral-cultural, inmediatamente tensiona y visibiliza los forzosos giros que debe hacer el conflicto para expresarse de alguna manera. Reposicionar las contradicciones es en este sentido, una tarea que no intenta crear nada sino que simplemente encauzar de manera más efectiva algo que siempre existe. En esta tarea, las feministas tienen históricamente experticias específicas: ellas son artesanas de las contradicciones y del conflicto (tanto bajo el formato de los procesos personales como en el de los procesos sociales y políticos) porque la lucidez básica del feminismo es la sospecha sobre “la mitad de la historia” que oculta el estado de cosas.

En cuarto lugar y en la misma tarea de darle voz a las contradicciones, problematizar la tensión interna de la identidad conservadora de elite que en Chile pareciera ostentar una supuesta coherencia interna que se acomoda en la certidumbre del poder. Esta problematización implica visibilizar dos modelos de moral en pugna: el modelo liberal utilitario de las economías posmodernas y el modelo católico conservador de raíz comunitaria. La provocación desde la lógica de los derechos liberales que legitima todas las diferencias siempre que existan al interior del mismo modelo de mercado y desde los predicamentos de autoridad de las organizaciones posmodernas del poder, pueden resultar en efectiva problematización en países conservadores como Chile, en los que además se yuxtaponen las lógicas autoritarias del Estado Nación y las lógicas neoliberales híbridas de las sociedades postindustriales. Lo importante es atender al hecho de que esta problematización nunca será realizada por la misma elite conservadora chilena, en tanto hablamos de una subjetividad históricamente incardinada por el doble código moral que opera como percepción selectiva que evita las disonancias cognitivas. Es decir, este doble código moral se sostiene en el miedo fundamental a la incertidumbre, al desorden, al conflicto. Abrir esa contradicción es por tanto, una tarea para “las expertas” feministas.

Aún considerando todo lo anterior, es sin embargo a partir de la siguiente y última urgencia que fue desarrollado este trabajo. Esta es, la necesidad de que el feminismo realice un riguroso trabajo de análisis del discurso conservador de la elite chilena en el Chile

actual, democrático y “progresista”. La relativa ausencia de este ejercicio de un “escuchar” sistemático se evidencia por ejemplo al observar algunos de los debates entre feministas y conservadoras/es de elite que logran cierta tribuna a nivel mediático en nuestro país⁸⁷. El problema de forma que representa la estructura dicotómica en la que generalmente los medios estructuran el debate se agrava además con el problema de fondo que expresa el hecho de que el espectador presencia un “diálogo de sordos” fosilizado por las mismas consignas de uno y otro lado. Los contendores en pugna parecen así, no recibir noticia el uno del otro. La falta de retroalimentación y la lisa predictibilidad de los argumentos, vuelven estos debates fundamentalmente aburridos. Y el discurso feminista pierde con ello toda efectividad movilizadora al interior de esas reducidas tribunas mediáticas.

La caricatura y la banalización del conflicto que caracteriza tan poderosamente nuestro presente democrático y “progresista” es en este sentido, un buen terreno para el asentamiento de una subjetividad y una tradición cultural que apuesta a la certeza, a la espontaneidad del orden natural, al “modelo familiar” de sociedad y a la jerarquía correctora de las diferencias. En este contexto que afirmo la necesidad crucial de que el feminismo chileno contemporáneo desarrolle experticias en torno al análisis del discurso conservador de elite, tanto para superar los clichés inmovilizadores del debate como para diagnosticar sistemática y oportunamente las claves de los discursos y prácticas desde las que el conservadurismo produce hoy la representación “mujer”. Este trabajo intenta ser un aporte acotado en la línea de esta última observación.

Si para los discursos y las prácticas conservadoras de la elite del Chile del siglo XX quisiéramos rastrear el arranque teórico que los inspira y articula, inevitablemente nos encontramos con el trabajo y la figura de Jaime Guzmán. En esta línea, la afirmación central del trabajo de Renato Cristi (2000) sostiene que las influencias corporativistas, nacionalistas y finalmente neoliberales que incardinan el pensamiento de Guzmán se encargan sucesivamente de articular una relación conceptual y ética entre autoridad y libertad que determina la obra del abogado y con ello, el pensamiento conservador del siglo XX en Chile.

Como figura, Jaime Guzmán representa la prototípica confluencia identitaria en Chile de la elite, la derecha política y el conservadurismo. Como teórico, Jaime Guzmán se

⁸⁷ En el último tiempo, el debate sobre la Píldora de Anticoncepción de Emergencia (PAE).

destaca cualitativa y cuantitativamente tanto por su rigurosidad y precocidad (comienza a escribir a los 16 años), como por la deficiencia teórica que la misma derecha conservadora chilena diagnostica dicotómicamente en este ser más “una práctica, una mentalidad y una cultura” que un desarrollo conceptual sistemático⁸⁸, todo lo cual transforma el trabajo de Guzmán efectivamente en una excepción.

Es desde este contexto privilegiado para la obra de Guzmán, que me permito afirmar que finalmente ésta se configura como el puente que une y dota de sentido el protagonismo del conservadurismo en Chile a través de dos épocas distintas que de alguna manera y en algunos niveles coexisten en el presente de nuestro país: Dictadura y Democracia, Soberanía Moderna y Soberanía Posmoderna, Pensamiento Binario y Pensamiento Híbrido, Demanda de Igualdad y Demanda de Diferencia. La vigencia de este sustrato teórico conservador de elite que se focaliza en la articulación de la relación entre autoridad y libertad, radica sin embargo en la misma clave: fundamentar la estrategia de restar radicalidad y efectividad al conflicto.

El problema del conflicto nos vuelve rápidamente sobre el problema de la política y de lo político. Asistimos en este sentido a una transformación epocal que vuelve aún más complejo el asunto. Lo político y lo público son resumidos en “lo social”. Las batallas políticas que tradicionalmente dividían sólo en dos bandos a los contendores, se vuelven batallas más dispersas, locales, híbridas, múltiples. En este sentido, el conflicto deja de tener la claridad y la fuerza del tiempo binario y se resuelve en pequeñas, confusas y sistemáticas crisis rápidamente resueltas por la autoridad en una época que se identifica con “la paz” a toda costa. Paz que finalmente opera como silenciamiento de las contradicciones. Todo este estado de cosas no es obviamente algo que se dé natural y espontáneamente, aunque la mayoría del tiempo parece serlo, dentro de un ritmo y una cotidianeidad apolítica que deja de hacerse las preguntas desnaturalizadoras fundamentales: ¿cómo fue construido esto? ¿a quiénes beneficia esto? ¿quiénes pierden con esto? ¿si esto fue contruido...por qué no podría construirse de otra manera?.

En el caso específico del Chile Post-Dictadura, situar el problema del conflicto en este contexto epocal mundial, nos permitió avanzar a partir de una pregunta más: ¿cómo llega a pasar que en nuestro país el restar efectividad y radicalidad al conflicto sea una

⁸⁸ Referencia al trabajo ya citado de Francisco Javier Cuadra (1992).

operación articulada tanto por “*regres*” como por “*progres*”? En este sentido, es nuevamente el impacto que me produce el protagonismo y la legitimidad actual en Chile de un pensamiento y una identidad (elite-derecha-conservadora) que convocó a la Dictadura, lo que me lleva a esta búsqueda de sentido. Y en esta línea, el diagnóstico de esta opacidad del conflicto legitimada por *regres* y por *progres*, me lleva a cifrar en los “discursos de la diferencia” una posible continuidad explicativa para este presente que parece pertenecer a la elite de chilenos y chilenas que realmente importan.

Efectivamente, el énfasis del discurso ético posmoderno que nace desde la crítica profunda al binarismo, al sujeto racional unívoco, a la dominación del hombre blanco ilustrado, al hecho de que la demanda de igualdad finalmente haya operado como mandato de uniformidad, a la política centro-periferia, etc., es, finalmente, que la diferencia ya no puede ser significada como “menos”. El discurso de nuestra elite conservadora asume, desde su interés por su propia vigencia como “LA identidad chilena”, ese giro a partir del cual la relación entre autoridad y libertad ya no puede ser legitimada desde la violencia de la muerte. Las comunicaciones y la intervención “social” se vuelven así fundamentales para que la violencia simbólica de los discursos familiares conservadores se transforme en “cultura” y cotidianeidad. La principal consecuencia de esta operación quirúrgica a nivel comunicacional, social, afectivo y corporal, es la efectiva despolitización de las propuestas éticas de la diferencia. En el orden liberal posmoderno todas las diferencias son integrables y administrables por un mercado que se esfuerza por satisfacer la diversidad de demandas. El conflicto no sólo se vuelve innecesario, sino que es banalizado a partir de un discurso de armonía y equilibrio que despolitiza las diferencias esencializándolas. Así, a cada quien le corresponde ocupar un lugar determinado en el orden que administra estas identidades predecibles.

Las corrupciones esencialistas y las posibilidades políticas del énfasis contemporáneo en los discursos éticos de la diferencia, son un asunto nada trivial en el caso de las mujeres. Fundadoras de una ética de la diferencia sexual, a lo largo de los últimos siglos las feministas han apostado de distintas maneras por esta necesidad de visibilizar la diferencia “mujer”, incluso desde discursos también esencialistas y maternalistas. Sin embargo, es cuando el patriarcado posmoderno se legitima a partir de un discurso que articula igualdad y diferencia atendiendo al “mandato” ético contemporáneo que reza que la

diferencia ya no puede ser significada como “menos”, que las experticias conceptuales y prácticas en torno al tema de la diferencia, deben ser agudizadas para confrontar su despolitización.

La valoración positiva de las diferencias en sí mismas, es homologada a una noción progresista y vanguardista en un contexto en el que la dominación operaba como mandato de homogeneidad al mismo tiempo que sostenía el sistema binario inclusión-exclusión. Sin embargo, el nuevo lugar de las diferencias también puede ser apropiado por el conservadurismo y consecuentemente, despolitizado.

La diferencia “mujer” fue históricamente significada como “menos” a partir de un estilo cultural castigador, agresivo, jerárquico y opresivo que gracias al trabajo del movimiento feminista y del movimiento de mujeres a nivel mundial, ya no goza de legitimidad. Sin embargo, la comprensión conservadora de la idea de diferencia sigue siendo fundamentalmente esencialista. Lo que cambia, es la forma en la que el discurso conservador se apropia de esa idea. En esta línea, y como si la tradición dicotómica del pensamiento conservador no pudiese dejar de ser herencia hasta el presente, lo que una vez fue “menos”, hoy se transforma en el discurso del “más”.

Trabajamos con el fenómeno del “Nuevo Feminismo” con el objetivo de visibilizar la forma en la que el conservadurismo contemporáneo se hace cargo de la exigencia ética de la valoración de la diferencia “mujer”. La paradoja de que el conservadurismo católico utilice la cargada palabra “feminismo” para levantar su discurso sobre la mujer, nos señala nuevamente la tonalidad del confrontamiento explícito al interior de las nuevas batallas morales-culturales, en este caso, entre conservadores/as y feministas.

La principal conclusión que nos permitió el análisis del “Nuevo Feminismo” como ejemplo de la apropiación conservadora de la diferencia “mujer”, es que la clave de este discurso es de naturaleza emocional y está cifrada en una ideología de la superioridad moral que halaga a las mujeres y que opera como posible “intercambio” con subjetividades dependientes del imaginario moral asociado al mundo católico como unívoca autoridad moral tradicionalmente legitimada. En un tiempo particularmente “moral”, el conservadurismo católico ofrece a las mujeres el protagonismo del heroísmo, de la sabiduría en nombre de la vida, de la nueva legitimidad de las emociones, de la madurez, de la fuerza, de la mediación conciliadora, de las labores “sociales” y “culturales”. Así, las

mujeres tendrían la capacidad de conciliar las modernas exigencias laborales con los roles de madre-esposa, simplemente porque serían moralmente superiores.

Junto con ello, el universo al que aluden los halagos a la “superioridad” de la mujer, doblemente binario en tanto jerárquico y heterosexual, plantea la cuestión de quiénes son entonces los inferiores. La necesidad del conservadurismo de “corregir” aquello que ha sido “desviado” de “la verdad”, nos lleva a concluir que las primeras inferiores serían las mujeres que no corresponden al modelo mujer madre-esposa-trabajadora-estupenda. Sin embargo, en un imaginario caracterizado por el tradicional binarismo de la heterosexualidad, la ideología de la superioridad moral de la mujer también alude directamente a la inferioridad y debilidad del hombre. Este último punto deja abierta la paradoja en torno a la complementariedad y paz eterna entre hombre y mujer desde la cual el conservadurismo católico deslegitima al feminismo como precursor de “la guerra entre los sexos”. Aunque sabemos que para la Iglesia Católica la jerarquía masculina realmente no ha sufrido ni sufrirá con Ratzinger, cambio alguno, podríamos sin embargo seguir la lógica del discurso católico contemporáneo sobre las mujeres para hacernos una pregunta: si para el discurso conservador es imposible desmarcarse del imaginario jerárquico, y en este sentido, cambia el lugar del hombre por el de la mujer como activa soberana moral: ¿no implica esta insistencia en determinar a los/las “superiores” y con ello, implícitamente a los/as “inferiores”, un explícito llamado al confrontamiento?. Así, si el rechazo a “la guerra entre los sexos” es el llamado fundamental de la Iglesia Católica para las relaciones actuales entre hombres y mujeres, la única forma en que se hace coherente la nueva jerarquía mujer-hombre, es a partir de la ideología del orden espontáneo de las cosas. Esto quiere decir que la jerarquía no implica ni conflicto ni confrontamiento en la medida en que cada quien “acepta” el lugar que le ha correspondido “naturalmente” en el diseño dispuesto por la divinidad. Si en esta línea se justificaba alguna vez en Chile la existencia de ricos y pobres⁸⁹, así se justifica el lugar suavizado de halagos que hoy le correspondería a las

⁸⁹ Luis Maira nos relata en un comentario incluido en el libro *El Discurso de la Derecha Chilena* ya citado, cómo a principios de los 60’ en Chile, los militantes de la Juventud Demócrata Cristiana de la época más otros sectores progresistas, trabajaban analíticamente con un texto del dirigente del Partido Conservador Héctor Rodríguez de la Sotta llamado “la Función Social de la Pobreza” en el que: “este caballero, siendo candidato a la presidencia en 1932, hacía un largo planteamiento que, en síntesis, decía lo siguiente: los socialistas dicen que no quieren que haya más pobres y quieren convertir a todos los pobres en ricos. Esta actitud no es sólo un error, sino que *constituye una soberbia contra la voluntad divina, porque Dios ha dispuesto que en el mundo haya ricos y haya pobres*. Pensemos por un minuto –decía Rodríguez de la Sotta-

mujeres. Lo fundamental es atender a que la honestidad del elemento “progresista”, que a través de la vigencia contemporánea de los discursos éticos de “la diferencia”, intenta posicionar la sociedad civil vinculada a la Iglesia Católica, puede ser fácilmente puesta en duda a partir de la inconsistencia que plantea la ideología de la jerarquía al interior del discurso del orden natural de las cosas.

En un país jerárquico como el nuestro, este discurso es sin embargo legítimo para las subjetividades empobrecidas que caracterizan el “post-dictadura” que apellida a Chile. Sin embargo, la poca popularidad de la que goza una ética del conflicto asociada a las diferencias no es sólo responsabilidad activa de la elite conservadora chilena. La apropiación esencialista y halagadora de la diferencia “mujer”, es también una apropiación progresista en Chile Actual. Nuestra Democracia Consensual es así terreno propicio para el desarrollo de un modelo deseable de mujer luchadora, trabajadora, sacrificada, madre, esposa y al mismo tiempo independiente económicamente, moderna y bella. Modelo deseable por lo deseable en Chile del no-conflicto, del consenso, de la armonía, de la paz *a priori* y a costa de lo que fuese necesario. Deslegitimidad ésta de la política que vuelve amable toda complementariedad, sobre todo si es halagada por la dudosa imagen de “la mayoría”. “Fuerza de Mujer” es en este sentido, un ejemplo del eslogan de la apropiación progresista de la diferencia esencializada en forma de halago. Eslogan que utiliza políticamente la despolitización de una utopía de la diferencia con vocación libertaria y constructivista, y que en esta línea, parece ser un síntoma de la función de los clichés en el debate presidencial actual en Chile caracterizado por la ausencia radical y paradójica de reales proyectos de sociedad.

Junto con todo lo anterior, nuestro país es suelo fértil para la proliferación de este discurso despolitizado de la diferencia “mujer” a partir del aporte específico de las mujeres conservadoras de elite. Si la justificación de las luchas políticas del feminismo se encuentra en la utopía de la libertad, las mujeres conservadoras de elite también proponen una práctica de la libertad que nuevamente insiste en lo innecesario del conflicto. Hemos concluido que esta concepción de la libertad se genera a partir del modelo del matriarcado

en un mundo sin pobres; ¿quién se levantaría al amanecer a cultivar la tierra? ¿quién se sumergiría en los socavones de la mina para proporcionarnos el carbón necesario para una vida ordenada y cálida en las ciudades? ¿quién trabajaría de jornada a jornada para hacer la producción industrial? *El socialismo-decía- al suprimir la pobreza, suprimiría no sólo la jerarquía y el orden, sino el funcionamiento de la sociedad porque se estaría rebelando contra la voluntad Divina*” (1992:81 –las cursivas son mías-).

oligarca, solidario del planteamiento que Jaime Guzmán cita de Franco y que afirma que “sólo existe libertad dentro de un orden”. Sin embargo, el orden como límite es invisibilizado en el discurso matriarcal que sostiene que en Chile “son las mujeres las que mandan”. La propia libertad es concebida así, fundamentalmente como una práctica de dominación sobre otros/as. La familia y la identidad de la madre es nuevamente el modelo que incardina estas subjetividades femeninas de elite, para las cuales ser “la dueña de casa” reúne una serie de privilegios que se suman al poder ejercido sobre los hijos, las hijas y sobre todo lo que haga el marido *dentro* de la casa. De esta manera, para las mujeres conservadoras de elite, la igualdad es entendida como simetría al hombre de su clase, y la diferencia, es significada a partir del discurso de la superioridad moral de las madres. Esta diferencia es al fin, comprendida al interior del mismo sistema de dominación masculina dentro del cual sin embargo, las matriarcas oligarcas manejan las dosis suficientes de poder que les permiten no cuestionar nunca la estructura sin la cual no tiene sentido su propia idea de libertad, y con ello, lo deseable de su propia identidad.

A partir del texto de María Rosaria Stabili (2003) pudimos apreciar cómo sus entrevistadas justificaban lo innecesario del feminismo en Chile, al menos para la clase alta, desde esta concepción de la libertad entendida como dominación. Junto con ello, las mujeres de elite entrevistadas por Stabili, sostenían que la relación entre “matriarca” y “fuerza” no es algo que les pertenece sólo a ellas, sino que corresponde a “la identidad de la mujer chilena”. Como semiconscientes del papel que en la lucha simbólica pueden jugar para desarrollar dependencias subjetivas de “las otras” mujeres, estas mujeres conservadoras de elite se arrogan el patrimonio sobre “la identidad de la mujer chilena” tal como lo ha hecho tradicionalmente el grupo social masculino que afirma tener la obligación de clase de resguardar la tradición, el orden y los valores de Chile.

En el contexto de esta lucha simbólica, un último elemento a tomar en cuenta en el protagonismo de las mujeres conservadoras de elite con respecto a los discursos despolitizados de la diferencia “mujer”, apunta al rol que juega la belleza al interior de las relaciones de poder entre mujeres. En un tiempo en el que el manejo de las comunicaciones masivas es un eje del biopoder posmoderno, la propiedad de la mayoría de los medios de comunicación chilenos por parte de esta confluencia identitaria elite-derecha-conservadora, no es algo menor. En este contexto, la belleza femenina dominante sigue estando asociada a

una determinada clase. Una reflexión sobre el rol de la belleza en este sentido resulta un reto apasionante para otro trabajo. Sin embargo, lo fundamental aquí es atender al hecho de que la belleza dominante no es independiente de la generación de relaciones asimétricas entre las mujeres, en tanto opera como un tradicional marcador de contexto intragenérico que determina las distinciones significantes que mandatan quiénes son las iguales y quiénes las diferentes, en un universo en el que “lo diferente” (sobrepeso, edad, grasa, estrías, piel morena, celulitis, arrugas) sigue significando radical y absolutamente “menos”, es decir, exclusión. La ideología de la belleza al interior de las democracias liberales según la cual es un asunto de voluntad y decisión hacer posible el “selfmade” de la belleza, no logra materializarse realmente en un país con más de un 20% de pobreza, porcentaje que siguen ocupando mayoritariamente las mujeres. Más allá de eso, el rol que ocupa la belleza al interior de la lucha simbólica entre mujeres pareciera cifrarse en la exposición a la agresión de una mirada que juzga, juicio tradicionalmente patriarcal apropiado como tarea importante por parte de las mujeres de elite. En este sentido, para el feminismo chileno es fundamental la convicción de que la agresión de esta mirada excluyente sólo operará como dominación en la medida en que en Chile sigan siendo características las subjetividades despolitizadas, dependientes y empobrecidas.

El patrimonio de la moral y los buenos sentimientos parece resumir así, la restringida identidad de la mujer legítima en Chile Actual, modelo totalizante que no deja nada afuera y que pretende reunir en una supuesta “súper mujer” todo lo que la elite chilena concibe como “bueno”. Aunque ese modelo despolitizado de mujer lo levanta y defiende el conservadurismo, lo más preocupante parece ser su acogida por parte del progresismo chileno contemporáneo, representado mayoritariamente por los gobiernos y la cultura concertacionista, para el cual la valoración positiva de la diferencia sumada a la operación que hace innecesario el conflicto, son razones suficientes para ser actores en la producción y mantención de este discurso.

Es finalmente, la autorreferencia pesquisable en mi preocupación por la poca deseabilidad de las identidades feministas en Chile Actual, la que me permite concluir que es el contexto complejo del resurgimiento posmoderno del pensamiento y la identidad conservadora, el que es necesario conocer y reconocer con sus particularidades históricas en nuestro país. Es allí donde están situadas nuestras identidades como feministas y es allí

donde se reclama urgentemente nuestra experticia como trabajadoras de las contradicciones. El ánimo de nuestra esperanza es finalmente el protagonismo de nuevos sujetos deseantes que transformen y materialicen las posibilidades de lo imaginable. Es ésta la traducción de nuestra apuesta insistente hacia el conflicto como el eje de subjetividades empoderadas en el ejercicio dinámico de articular igualdad y diferencia al interior del horizonte cotidiano de una ética y un proyecto de país para el cual todos y todas seamos irrenunciablemente importantes.

BIBLIOGRAFIA:

- Abensour, M. (1997) *La Democracia contra el Estado*. Ediciones Colihue, Buenos Aires.
- Acuña, M. E. (2003) *Irrupciones de la Memoria y Cuerpos: los Legados del Gobierno Militar*. Artículo no publicado en español.
- Amorós, C. (1990) *Participación, Cultura Política y Estado*. Editado por Estudios e Investigaciones Latinoamericanas, Buenos Aires.
- Araya, A. (1999) “Cuerpos aprisionados y gestos cautivos: el problema de la identidad femenina en una sociedad tradicional” en *Revista Nomadías*, Serie N° 1. Facultad de Humanidades, Universidad de Chile, Santiago.
- Arendt, H. (1993) *La Condición Humana*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- Arendt, H. (1998) “Comprensión y Política” en *De la Historia a la Acción*. Editorial Paidós, Barcelona.
- Arquidiócesis de Madrid (2000) “Por un nuevo feminismo de inspiración cristiana”. Disponible en la web: www.archimadrid.es.
- Bauman, Z. (1999) *La globalización: Consecuencias Humanas*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Bocchetti, A., “La indecente diferencia” en *Revista Debate Feminista*, año III, vol.6, septiembre 1992, México.
- Bourdieu, P. (1969) “Condición de clase y Posición de Clase” en *Estructuralismo y Sociología*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (1988) *La Distinción: Criterios y Bases Sociales del Gusto*. Editorial Taurus, Madrid.
- Bourdieu, P. (2000) *La Dominación Masculina*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Braidotti, R. (1996) “Un Ciberfeminismo Diferente”. Disponible en la web: www.creatividadfeminista.org.
- Braidotti, R. (2000) *Sujetos Nómades*. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Brito, A. (1995) “Del Rancho al Conventillo” en *Disciplina y Desacato: Construcción de Identidad en Chile, siglos XIX y XX*. Compilado por Lorena Godoy et al. Editado por SUR y CEDEM, Santiago.

- Brito, E. (1997) “El discurso sobre la crisis moral” en “Discurso, Género y Poder” (Grau, O. et. al). Ediciones LOM, Santiago.
- Cristi, R. (2000) *El Pensamiento Político de Jaime Guzmán*. Ediciones LOM, Santiago.
- Cristi, R. & Ruiz, C. (1992) *El Pensamiento Conservador en Chile*. Editorial Universitaria, Santiago.
- Cuadra, F. J. (1992) “Aspectos del Pensamiento de la Derecha en Chile” en *El Discurso de la Derecha Chilena*. Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea Universidad Academia de Humanismo Cristiano, José Fernando García, compilador. Ediciones Chile América, Santiago.
- Delsing, R. (1997) “La Familia:el Poder del Discurso” en *Discurso, Género y Poder*. Compilado por Olga Grau. Ediciones LOM, Santiago.
- Echevarría, J. (1996) “El feminismo auténtico”. Disponible en la web: www.opusdei.cl.
- Elósegui, M. (2004) “Nuevos Derechos Humanos de las Mujeres”. Disponible en la web: www.mujernueva.org.
- Fernández & Vadagnel (2001) “Hacia una psicología del bienestar humano”. Simposio Central presentado en el Congreso Interamericano de Psicología (SIP), Santiago.
- Ferrater Mora, J. (1973) *Diccionario de Filosofía Abreviado*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Flores, N. (2001) “Teresa Wilms Montt: un signo extremo en el discurso femenino sentimental de inicios del siglo XX”. Disponible en la web: www.upa.cl/publicaciones/2001/TWM.HTM.
- Foucault, M. (2000) *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires.
- Fundación Chile Unido. “El Nuevo Feminismo” en *Corriente Opinión*, N°26, Mayo 2000. Disponible en la web: www.chileunido.cl.
- Garretón, M. A. (2000) *Política y Sociedad entre dos épocas: América Latina en el cambio de siglo*. Ediciones Homo Sapiens, Buenos Aires.
- Grau, O. (1997) “Familia:un grito de fin de siglo” en *Discurso, Género y Poder*. Compilado por Olga Grau. Ediciones LOM, Santiago.
- Haaland, J. (2000) “Ha llegado la hora de un nuevo feminismo”. Disponible en la web: www.edufam.com.

- Ibáñez, J. (1994). *Por una Sociología de la Vida Cotidiana*. Siglo XXI Editores, Madrid.
- Jara, C. (1992) “Comentarios” en *El Discurso de la Derecha Chilena*. Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea Universidad Academia de Humanismo Cristiano, José Fernando García, compilador. Ediciones Chile América, Santiago.
- Jiles, X. (1992) *De la Miel a los Implantes: Historia de las Políticas de Regulación de la Fecundidad en Chile*. Corporación de Salud y Políticas Sociales, Santiago.
- Jocelyn-Holt, A. (1999). *El Peso de la Noche: Nuestra Frágil Fortaleza Histórica*. Editorial Planeta, Santiago.
- Lagos, C. (2001) *Aborto en Chile*. Ediciones LOM, Santiago.
- Lipovetsky (1999). *La Tercera Mujer: Permanencia y Revolución de lo Femenino*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Llaguno, M. (1991) “El movimiento antivida en Latinoamérica”. Disponible en la web: www.anonimosporlavid.cl y en www.vidahumana.org.
- Llaguno, M. (1998) “La cultura de la muerte ha entrado silenciosamente a Chile”. Disponible en la web: www.anonimosporlavid.cl y en www.vidahumana.org.
- Marchant, P. (2000) “Desolación. Cuestión del nombre de Salvador Allende” en *Escritura y Temblor*. Pablo Oyarzún & Willy Thayer, editores. Editorial Cuarto Propio, Santiago.
- Mouffe, Ch. (1999) *El Retorno de lo Político. Comunidad, Ciudadanía, Pluralismo, Democracia Radical*. Ediciones Paidós, Buenos Aires.
- Moulian, T. (2000) “La Liturgia de la Reconciliación” en *Políticas y Estéticas de la Memoria*. Nelly Richard, editora. Editorial Cuarto Propio, Santiago.
- Moulian, T. (2004) “La vieja nueva crisis de la derecha chilena”. Comentado por Raúl Blanchet en *Diario El Siglo*, abril de 2004.
- Muraro, L. & Zamboni Ch., “Diotima” en *Revista Debate Feminista*, año I, vol.2, septiembre 1990, México.
- Negri, A. & Hardt, M. (2002) *Imperio*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- Oficina de Pastoral de la Arquidiócesis de Lima (2001) “El Delito de Aborto: Dimensión Jurídica y Moral de esta Acción Ilícita”. Disponible en la web: www.vidahumana.org/vidafam/iglesia/pastoral-lima.html.

- Olea, R, Grau, O.& Pérez, F.(2000) *El Género en Apuros. Discursos Públicos: Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer*. Ediciones LOM, Santiago.
- Otero, F. (1992) “Comentarios” en *El Discurso de la Derecha Chilena*. Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea Universidad Academia de Humanismo Cristiano, José Fernando García, compilador. Ediciones Chile América, Santiago.
- Precht Pizarro, Jorge E.(1992) “Consideraciones ético-jurídicas sobre el aborto terapéutico”. *Revista Chilena de Derecho*. Vol. 19, Nº 3, p. 509-525, Santiago.
- Ratzinger, J. (2004) Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo. *Disponible en la web: www.vatican.va/roman_curia/congregations*.
- Red Informática de la Iglesia en América Latina (RIIAL) (2004) “Curso de Actualización: Nuevo Feminismo”. Disponible en la web: www.es.catholic.net.
- Richard, N. (1988) ”Chile, Mujer y Disidencia” en *Revista Eutopías*, Págs.69-78. Universidad de Minnesota, Marzo.
- Richard, N. (2001) *Residuos y Metáforas: Ensayos de Crítica Cultural sobre el Chile de la Transición*. Editorial Cuarto Propio, Santiago.
- Ríos, Godoy & Guerrero (2003) *Un nuevo silencio feminista: la transformación de un movimiento social en el Chile postdictadura*. Editorial Cuarto Propio, Santiago.
- Ruiz, C. (1992) “Tendencias del Pensamiento Político de la Derecha Chilena” en *El Discurso de la Derecha Chilena*. Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea Universidad Academia de Humanismo Cristiano, José Fernando García, compilador. Ediciones Chile América, Santiago.
- Ruiz, C. (1996) “La Familia en el Pensamiento Conservador” en *Revista de Filosofía*. Vol XLVII-XLVIII. Págs.89-103. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Santiago.
- Ruiz, C. (1997). “Democracia y Consenso” en *Filosofía Política I: Ideas Políticas y Movimientos Sociales*. Fernando Quesada, editor. Editorial Trotta, Barcelona.
- Ruiz, C. (2000) “Democracia, Consenso y Memoria: una reflexión sobre la experiencia chilena” en *Políticas y Estéticas de la Memoria* . Nelly Richard, editora. Editorial Cuarto Propio, Santiago.

- Sacarafoni, P. (2001) “Nace un Nuevo Feminismo”. Disponible en la web: www.mercaba.org.
- Salazar G. & Pinto, J. (2002) *Historia Contemporánea de Chile IV: Hombría y Feminidad*. Ediciones LOM, Santiago.
- Stabili, M. R. (2003) *El Sentimiento Aristocrático: Elites Chilenas frente al Espejo (1860-1960)*. Editorial Andrés Bello, Santiago.
- Touraine, A. (1997) *¿Podremos vivir juntos?: Iguales y Diferentes*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Tugendhat, E. (1997) *Lecciones de Etica*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Vicuña, M. (2001) *La Belle Epoque Chilena: Alta Sociedad y Mujeres de Elite en el Cambio de Siglo*. Editorial Sudamericana, Santiago.
- Villagrán, P. (2002) “El Nuevo Feminismo en el Día Internacional de la Mujer”. Disponible en la web: www.chileunido.cl.
- Wilde, A. (1999) “Irruptions of Memory: Expressive Politics in Chile’s Transition to Democracy” en *Journal of Latin American Studies*. Mayo, Vol.31. Págs. 473-500.
- Wojtyla, K. (1988) *Carta Apostólica Mulieris dignitatem*. Disponible en la web: www.vatican.va/roman_curia/congregations.
- Wojtyla, K. (1995) *Carta a las mujeres*. Disponible en la web: www.vatican.va/roman_curia/congregations.
- Wollstonecraft, M. (1998) *Vindicación de los Derechos de la Mujer*. Editorial Debate, Madrid.

