

Conferencias Presidenciales de Humanidades

*Fernando Savater ♦ José Saramago ♦ Mario Vargas Llosa
Carlos Fuentes ♦ Gianni Vattimo ♦ Adela Cortina
Manuel Castells ♦ Alain Touraine ♦ Claudio Magris*

*Jorge Edwards ♦ Manuel Antonio Garretón ♦ Óscar Godoy
José Joaquín Brunner ♦ Gonzalo Rojas ♦ Ricardo Ffrench-Davis
Joaquín Fernandoís ♦ Soñía Montecino ♦ Carlos Peña
Carla Cordua ♦ Patricia Matte ♦ Arturo Fontaine*



Índice

PRÓLOGO 9

CONFERENCIAS INTERNACIONALES 21

Fernando Savater 23

Necesidad de la filosofía en el mundo civilizado

José Saramago 47

Verdad e ilusión de la democracia

Mario Vargas Llosa 77

Ahora nos toca a nosotros

Carlos Fuentes 117

Transformaciones culturales

Gianni Vattimo 153

Política y Verdad

Adela Cortina 177

*El protagonismo de la sociedad civil: ciudadanía y empresa
en el horizonte de la globalización*

Manuel Castells 215

La nueva frontera del desarrollo: el modelo informacional

Alain Touraine 253

Individualidad y globalización

Claudio Magris 285

Entre el Danubio y el mar. Itinerario de un escritor

CONFERENCIAS NACIONALES 315

Jorge Edwards 317

La pluma de la broma y la tinta de la melancolía

Manuel Antonio Garretón	331
<i>¿Cómo pensar al Chile del Bicentenario?</i>	
Óscar Godoy	367
<i>Republicanism, liberalism and democracy</i>	
José Joaquín Brunner	387
<i>Educación en Chile: el peso de las desigualdades</i>	
Gonzalo Rojas	403
<i>La palabra</i>	
Ricardo Ffrench-Davis	415
<i>Globalización económica y desarrollo nacional: los desafíos que enfrenta Chile</i>	
Joaquín Fernandois	443
<i>La política mundial o las formas de identificación en la era planetaria</i>	
Sonia Montecino	465
<i>Identidades en tensión, sacrificios, sueños y fecundidades</i>	
Carlos Peña	481
<i>Política y libertad</i>	
Carla Cordua	499
<i>Influencias extranjeras</i>	
Patricia Matte	513
<i>Derrotar la pobreza ¿un sueño imposible? Chile 2010</i>	
Arturo Fontaine	535
<i>El pasado como tentación</i>	
BIBLIOGRAFÍA	563

Identidades en tensión, sacrificios, sueños y fecundidades

“Como ser de frontera, biología y sentido, una mujer es susceptible de participar en las dos vertientes de lo sagrado: en el tranquilo sosiego en el que la natividad se afirma en eternidad..., pero también en el desgarrar de la capa sagrada donde el lenguaje y toda representación se hunden en espasmos y delirios” (Julia Kristeva, 2000: 25).

Me propongo esta tarde compartir con ustedes algunas reflexiones inacabadas sobre las formas en que hombres y mujeres habitamos el mundo, afincadas en las coordenadas de un espacio y de un tiempo particulares: el Chile de hoy. Pero, decir hoy es restituir las marcas, los remiendos y los gestos de una historia que nos constituye en trazos que deshechamos, en otros que olvidamos y en los nuevos horizontes que levantamos para autocomprendernos. Y sobre todo porque cuando decimos hombres y mujeres estamos nombrando una relación que ha fundado, querámoslo o no, nuestra existencia social. Entre la bajada del árbol al roce permanente de la tierra como escenario de la vida humana hubo un largo proceso en el que las diferencias biológicas de machos y hembras fueron deviniendo distinciones sociales, pues el lenguaje escribió sobre los cuerpos las ideas de lo femenino y masculino, elaborando simultáneamente una ritualidad sacrificial que separó naturaleza de cultura.

Alguien puede preguntarse ¿qué tiene que ver ese proceso con nuestra sociedad actual que tiende a generar un discurso que borrona todas las fronteras, incluso las de género? Creo, junto a otros autores como Hinkelamert, Kurnitzky y Girard que el sacrificio que funda lo social, ya sea

entendido como represión de los instintos, como prohibición del incesto, como "primera economía" (ofrendar sacrificios a los dioses para obtener su reciprocidad) o en el sentido cristiano como oblación única e irrepetible, todavía opera como base estructural de los límites sociales y es el sustrato de la circulación y acumulación de las cosas y de las personas, sobre todo de las mujeres.

Por otro lado, pese a los intentos por superar las demarcaciones de lo femenino y masculino, pese a la intervención sobre los cuerpos, dislocando sus referentes biológicos –lo *queer*, lo transexual, lo bisexual, entre otros–, las categorías hombre y mujer continúan siendo el locus de relaciones de poder que operan como espejo y reflejo de relaciones políticas, económicas y simbólicas que asignan un estatus y una valoración diferencial a lo femenino y a lo masculino, erigiendo así un andamiaje de desigualdades que se expresará en las diversas esferas en las que se construyen las subjetividades y las prácticas de los sujetos.

De dadoras de vida a dadoras de sentido.

En Chile, y en otros países del contexto latinoamericano que lo abraza, las identidades de género –entendidas como plurales y de posiciones cambiantes de acuerdo a la clase, la pertenencia étnica y la generación–, se han visto tensionadas por una dinámica de transformaciones que han derivado en la incorporación creciente de las mujeres al trabajo remunerado y, en menor medida, al poder político. Si en el pasado la condición de madre posicionaba a las identidades femeninas dentro del sitio socialmente admitido de "donantes de la vida", otorgando a los hombres el de "donantes del sentido" (Kristeva y Clément, 2000), hoy las mujeres hemos comenzado a reclamar, y a usurpar, también, el reino de los sentidos. ¡Eso es lo que estoy haciendo hoy aquí.

Así, casa y calle son los lugares donde la experiencia femenina se debate y trama su inclusión en el intrincado y espinoso escenario de la ciudadanía. Por eso incursionar en el espacio público –entendido por Ana Arendt en tanto tinglado donde se expresan y negocian las diferencias– supone interrogar las maneras en que lo femenino y su simbólica se transforma y reelabora, del mismo modo en que lo masculino "impactado" por estos nuevos tránsitos femeninos se reinterpreta o acantona en sus definiciones y prácticas.

Palomas entre cóndores

En el año 1932, Gabriela Mistral se preguntó algo parecido cuando las mujeres chilenas tuvimos el acceso al voto municipal. En un pequeño artículo "El Sufragio Femenino" abre un tema que, a mi juicio, sigue vigente. Detengámonos en su reflexión: "Las mujeres chilenas podemos ahora votar. Lo elemental es que votemos no como adláteres, sino como mujeres que anhelan aportar algo de feminización a la democracia. . . estábamos convencidas –trabajadas por dentro, sería más exacto– de que el hombre desde todo tiempo produce las ideas sin jadeo, como quien juega o simula esforzarse. Ahora ya no le damos un amén servil a ese pregonado monopolio de la inteligencia viril: hemos constatado tantos casos de mujeres a la par o por encima de varones reconocidamente "ponderados" que ya no se nos puede tratar como a criaturas desvalidas, o dulcemente taradas, con el seso a medio desarrollar".

Gabriela Mistral fija un horizonte para el cambio que se está produciendo: la feminización de la democracia que consiste no en "..quedarse en una inútil duplicación del hombre (porque) toda la vida criolla está saturada de ideas patriarcales" sino en su convicción de que sólo las mujeres "podemos auxiliar la vida y el mundo" y que estamos en la hora de que "lado a lado de ese hombre que nos "representaba", nos representemos nosotras mismas en cuerpo y alma". El dilema que actualiza en estas ideas es el que nos ha perseguido desde siglos: hablar por nosotras mismas, autorepresentarnos, rompiendo con la colonización simbólica de haber sido siempre habladas por otros. Y digo dilema porque no es claro todavía cuál sería el lenguaje "propio" de las mujeres, libre de las sintaxis de la devaluación o de la mistificación.

Pero, la Mistral –hija de su época– reclama una "...segunda etapa de nuestro feminismo actuante. Organizarnos hasta adquirir la cultura social entera", lo que significaba ilustrarnos en las diversas disciplinas del saber académico (incluso en las estadísticas: "esa esgrima de cifras que lucen los varones sin... espada"), así estaríamos preparadas no sólo para votar sino para ser candidatas. Y nos aconseja: "Si votamos, pero sólo por hombres, seguiremos relegadas, sin cobrar verdadero agarre sobre el timón de mando". Se adelanta al tiempo y avisora que habrán senadoras, "...palomas entre cóndores aportando allí el zureo hogareño, la vocación de estabilidad doméstica...".

La feminización de la democracia consistirá así en la incorporación de los saberes de la casa a la calle, la patria entendida como un "hogar grande", las mujeres en la política no serán "antihogares" sino, por el contrario, los

restaurarán allí donde son carencia y aportarán con un movimiento sensible de la "tierra a la mesa, de lo tangible a lo factible".

Y termina diciendo, ¡y esto no es broma ni quiero hacer proselitismo! "Por eso algún día Chile elegirá a una mujer para la presidencia de la República".

Esta predicción que hace la Mistral nos devuelve, luego de más de medio siglo, la pregunta por la especificidad de lo femenino en el universo de lo público y por las consecuencias reales de su desplazamiento desde una identidad relacional (la madre, la esposa, la hija, la hermana de) a una definida por el estatus (la profesional, la trabajadora, la política, la artista, etc). El drama que no avisó nuestra pensadora fue que el desplazamiento del hogar no se realizó hacia una calle construida bajo los valores de la igualdad, sino por el contrario a un dominio basado en estructuras de prestigio y poder fundadas en la acumulación y posesión de bienes, en clases marcadas por su posición en los procesos de producción y reproducción, en un sistema de valores donde lo doméstico es devaluado (aunque fetichizada la madre como límite del amor) y en un esquema de pensamiento que segrega a lo femenino a hacereres que son prolongaciones de su "esencia" (docentes, enfermeras, parvularias, secretarias, etc.). Esa segregación, a su vez, coincide con bajos salarios y con la depreciación de las carreras, oficios y labores donde son mayoritarias las mujeres —el caso del profesorado resulta paradigmático—, y con todas las consecuencias de feminización de la pobreza que hoy día conocemos muy bien.

Así, ese universo de lo doméstico, esa sensibilidad de las mujeres no pudo dialogar en igualdad de condiciones ni equilibrarse en esa "patria hecha de decisiones viriles" como decía Gabriela Mistral, porque la inserción se realizó al interior de una estructura social que prefería a la madre, y al poder de la madre, dentro de la casa y no fuera de ella como donadora de sentido. Por eso el periplo hacia lo público, el callejeo y la lucha por constituirse en un sujeto político no fue ni es fácil. En nuestro caso, se agrega el de una cultura que, por razones históricas, ha hiperbolizado lo materno, que ha legitimado la identidad femenina desde lo generatriz, dibujando permanentemente la figura de la madre presente y el padre ausente como correlatos de lo femenino y masculino, bordando esa metáfora de la madre y sus huachos que, a pesar de leyes de filiación y pruebas de ADN, se resiste a desaparecer. Diamela Eltit ha sostenido, con razón, que una de las singularidades culturales nuestras, radica justamente en "... la maternidad, artesanía privativa del cuerpo de las mujeres, (con) una relación quizás gozosa del cuerpo que crea incesantemente..

creación (que) define a la mujer por (las) múltiples gestaciones... de un cuerpo especialmente activo en los sectores sociales signados por las mayores carencias" (2000).

Dentro de ese universo interpretativo de relación entre los géneros, las mujeres hemos experimentado el conflictivo tránsito de asumarnos como dadoras de sentido. En este deambular entre lo público y lo privado veo emerger en Chile –y uso este término con todo su carga emblemática– la figura de la huacha, ya no en el sentido de una ilegítima al interior de las estructuras del parentesco (ella siempre puede advenir en madre), sino de una sujeto que comienza a interrogarse por la igualdad, abarrancada en un sistema social fracturado, donde las diferencias entrañan iniquidades, desventajas y discriminaciones. Huacha porque los discursos culturales que la construyen como mujer resquebrajan su inclusión tornándola un ser a medio camino, ya no entre naturaleza y cultura –como lo pensaba la antropóloga Sherry Ortner–, sino entre lo productivo y lo reproductivo, lo público y lo doméstico. Ese habitar “entre” y el sentimiento de “estar permanentemente en corral ajeno” –como lo ha sostenido Adriana Valdés– es lo que me parece define nuestra condición de huachas, huérfanas de tradición en las esferas del poder simbólico, económico y político, bastardas en nuestra filiación con el logos, al margen de la lucha por la interpretación del mundo.

Sacrificios y fecundidades. La igualdad y el entramado del poder.

Aunque nos parezca un tema contemporáneo y occidental la difícil relación de las mujeres con el poder no es nueva ni exclusiva, así como tampoco lo es la reflexión sobre las posiciones y espacios que ellas y los hombres deben ocupar en la vida en comunidad. Es extraño encontrar alguna sociedad del pasado o del presente que no haya construido una explicación, un relato o un conjunto de creencias que legitimen los desiguales accesos al poder entre hombres y mujeres. Quizás uno de los relatos más significativos, que no me canso de citar, sea el de nuestros antepasados selknam, quienes construyeron un andamiaje mítico que ejemplifica de manera prístina algo que permanece en nuestra psiquis ya sea como remiendo, recuerdo o fragmento de un pasado que siempre vuelve. Me refiero al relato que explica las ceremonias de iniciación masculina, el kloketen, y que permitían el paso de los varones del estatus de niño al de hombre.

Voy a sintetizar la versión que nos entrega el sacerdote alemán Martín Gusinde (recogida a inicios del siglo XX): Hubo un tiempo, el de los inicios de la vida, en que las mujeres tenían la última y decisiva palabra. Los hombres estaban subordinados y se sometían a las mujeres quienes los obligaban a permanecer en las chozas y encargarse de cocinar y cuidar a los niños. Pero como los hombres eran más fuertes y había muchos, las mujeres temían que pudieran rebelarse. La más astuta de las mujeres era Kra (Luna), esposa de Kran (Sol) quien reunió a las demás, en juntas secretas, y reflexionaron sobre ello por mucho tiempo. Finalmente construyeron una choza muy grande en la que se juntaban a pensar y desde allí vigilaban a los hombres. Cada una de las mujeres pintaba su cuerpo con dibujos especiales y se colocaba sobre su cabeza máscaras de corteza de tal modo que era imposible reconocerlas. Algunas hicieron creer a sus esposos que esos seres descendían del cielo o venían de las profundidades de la tierra, los señalaron con diversos nombres como Xalpen, Soorte, Tanu, y así los engañaron infundiéndoles miedo y terror. De ese modo los hombres quedaron respetuosamente subordinados a las mujeres, quienes los visitaban algunas noches y dormían con ellos, pero la mayor parte del tiempo vivían juntas en la choza grande dándoles órdenes de que cazaran y ofrendaran carnes asadas a los espíritus que eran ellas mismas. El esposo de Luna era el mejor cazador de guanacos y, cierto día, descansando cerca de la choza grande, vio a dos muchachas que llevaban los dibujos del espíritu Katernen. Éstas reían jocosamente y se burlaban del miedo y estupidez de los hombres, se vanagloriaban de su astucia de hacerlos creer que ellas eran los espíritus. Sol encolerizado les gritó ¡mujeres traidoras, habeis engañado a los hombres! las jóvenes asustadas se lanzaron al agua y se transformaron en aves acuáticas. Sol juntó a los hombres y les mostró lo que ocurría en la choza de las mujeres. Así tramaron su venganza y armados con garrotes se dirigieron hacia ellas y cada hombre ultimó a la primera mujer que se le puso enfrente. En poco tiempo, las mujeres y las jóvenes estaban tiradas en el suelo, sangrando, muertas. Se produjo entonces un gran cambio, muchas de esas mujeres se convirtieron en animales, en ballenas, en cisnes, en pájaros (que se reconocen porque tienen las mismas pinturas con que ellas dibujaban sus cuerpos). Por último, el Sol tomó un leño encendido y se lo arrojó a su poderosa esposa, mas ella huyó saltando al cielo. Enseguida Sol la persiguió, pero hasta hoy no la ha podido alcanzar, sin embargo aún podemos ver las cicatrices que le dejó en el rostro. Esta historia era narrada en secreto a los niños en una ceremonia en la cual los hombres se pintaban y colocaban las mismas máscaras que las mujeres habían inventando, sólo que ahora a ellas les estaba vedado ese conocimiento.

Muchos han leído en este relato el "testimonio" de la existencia de un matriarcado en los inicios de sociedad humana, pero no hay verificación antropológica sobre ello (quisiera aclarar que mucho de lo que se ha entendido como matriarcado es más bien la presencia de una organización matrilineal en donde son los hermanos de la madre los que transmiten a sus sobrinos la tierra, los bienes, etc.), tampoco esas sociedades que algunos denominan matrísticas por la presencia de cultos de la fertilidad a través de diosas madres arrojan evidencia de un matriarcado, porque se necesitan más factores, como los económicos y políticos, que los puramente religiosos para construir un poder hegemónico.

Hay muchos mitos que dan cuenta que las diferencias sexuales son un problema. Francois Heritier, por ejemplo, trae a nosotros un relato africano en el que no se habla ni del poder de las mujeres ni el de los hombres, sino de su separación espacial: un dios les prohibía verse y había extendido en el suelo un gran tapiz de hojas secas que los dividía. Así no podían reunirse sin hacer ruido y delatarse como infractores ante el dios. Pero los hombres no podían sujetar su deseo y humedecieron las hojas, entonces se arrastraron sin hacer ruido y se juntaron con las mujeres. Cuando el dios se dio cuenta, ordenó que vivieran juntos con todos los inconvenientes que ello les acarrearía.

Apreciamos entonces que nuestras interrogantes poseen larga data. En el caso de los selknam, sabemos por Anne Chapman —una estudiosa contemporánea—, algo que curiosamente nuestro sacerdote Gusinde no registró: que las mujeres vivían bajo un régimen de gran opresión, sujetas a la violencia física y que incluso el marido podía asesinarlas sin recibir sanción alguna. Además, eran sometidas en las ceremonias de iniciación a la masculinidad, a verdaderas sesiones de terror inflingidas por las máscaras, esos antiguos espíritus femeninos. Así los mitos son el gran velo que legitima, envolviendo, las relaciones sociales de poder entre los géneros, o como sostiene Heritier "El mito declara explícitamente que toda cultura, toda sociedad, está fundada en la desigualdad sexual y que esta desigualdad es una violencia".

En general el pensamiento simbólico de los distintos grupos humanos sobre las relaciones de género se construye de manera binaria y en oposiciones cuyos polos casi siempre sitúan a lo femenino en un lugar de menor valoración y prestigio, o en un sitio sospechoso, peligroso o contaminante. Una de las explicaciones que se ha tejido es que las desigualdades de género se anclan, en gran medida, en la fecundidad, ya que el dominio masculino "consiste en el

control y apropiación de la fecundidad de la mujer". De allí que desde antiguo, el locus de la vulnerabilidad anide en su cuerpo.

La noción de sacrificio puede servirnos ahora para colocar un nuevo sedimento a esta suerte de microantropología de lo psíquico que opera en nuestra memoria y que el mito selknam nos actualiza. Aquello femenino que debe reprimirse es algo que tiene mucho poder: me refiero al poder de la procreación de la especie humana que las mujeres portamos, eso que llamamos, al comienzo, nuestra capacidad de dadoras de la vida. En el mito, el "escándalo" es que esas mujeres se situaron, además, en el papel de donadoras de sentido: crearon ritos, ceremonias, espíritus, relatos y los usaron para producir una política de dominación. Por ello, se las debe sacrificar, inmolar y a la vez ocultar el que alguna vez tuvieron ese poder. Así se las domina en nombre de los propios símbolos que ellas crearon. Sin ir más lejos, el relato bíblico sobre los orígenes ¿no nos habla acaso del castigo, el sacrificio, que se nos impuso por la desobediencia femenina: es decir, conocer la muerte, dejar el paraíso, parir con dolor? Nótese que esa desobediencia tenía que ver de nuevo con el deseo de acceder al sentido (el árbol prohibido, era el árbol de conocimiento).

Horst Kurnitzky ha sostenido que la cultura se ha erigido en base al sacrificio femenino, primera ofrenda que inaugura la reciprocidad entre los hombres y los dioses, que permite luego la circulación primaria de los bienes y su posterior acuñación. Sacrificio arcaico que será sustituido, vicariamente, por los productos del trabajo humano y luego por su símbolo: las monedas y el dinero. Así, cuerpo sacrificado, cuerpo donado, que origina el intercambio y la fetichización de las relaciones sociales; pero siempre fantasma que reaparece como amenaza del orden basado en la preeminencia de lo masculino. La maternidad —la construcción cultural de la fecundidad—, entonces, será para las mujeres al mismo tiempo el centro de su poder y de su subordinación. Sabemos que la noción de sacrificio en general ha sido el tinglado de un devenir humano entrampado en la muerte del otro como justificación de la vida de los demás (¿no son acaso las guerras el síntoma de ello y los ejércitos la institución que legitima el sacrificio —la muerte— como producción del orden?, recordemos que nosotros vivimos en un tiempo no lejano la experiencia de que bajo la oposición orden-caos se justificó el asesinato y la represión), por ello cuando hablamos del sacrificio de lo femenino lo decimos en sentido real y figurado: como represión y negación de su capacidad de sujeto, como confinación a un único destino: el de su cuerpo.

Los espejismos de la igualdad, la rebelión y la tensión moderna.

Sin duda la emancipación de las mujeres ha constituido una de las profundas mutaciones a las que ha asistido nuestra sociedad. En el pasado la posibilidad de ejercer los derechos políticos y civiles, el acceso a la educación, el derecho al trabajo y a la propiedad de los bienes; en el presente la contracepción, el derecho a disponer del propio cuerpo, la violación considerada como un atentado, el acoso sexual, entre otras conquistas (hay que decir eso sí que todavía no hemos alcanzado algunas en nuestro país) constituyen los argumentos que el sentido común enarbola para sostener que las mujeres ya están en relación de igualdad con los hombres.

Sin embargo, sabemos que la inclusión contractual de esos derechos no ha significado una transformación de la discriminación, segregación y desigualdades y más aún que ellas se rearticulan en torno a los nuevos rostros que adquiere el orden social. Sobre todo en nuestra compleja realidad mestiza, de estilo oxolotl –como diría Monsiváis– o para usar el bestiario nuestro, estilo imbunche (un ser cocido, que salta en un pie y que es el fetiche maldadoso de los brujos); los derechos y su conversación social son antes que la puesta en escena de una reflexión y discusión participativa, un asunto en el que el poder interpretativo de las instituciones pugna por clausurar cualquier intersticio por donde se pueda derramar un poquito de desorden. La no resolución legal de las prácticas abortivas, la píldora del día después es un ejemplo, entre muchos, de esta extraña modernidad –imbunchada– que nos asiste.

Mas leo el núcleo, el nudo fontal de las desigualdades entre mujeres y hombres en nuestro viejo tema del control de la fecundidad y en la circulación y control de los cuerpos femeninos. Me explico: hasta ahora las políticas sociales se han acantonado en la reproducción de la cualidad materna de las mujeres. Es decir, es la virtualidad de cada mujer como madre la que se quiere preservar –el pre y post-natal y los derechos que implican; premios a las empresas que favorecen a las madres; jardines infantiles en las instituciones, el acceso a la educación de las madres adolescentes, etc–. Estos derechos son por cierto muy importantes, pero poseen una contracara: favorecen la existencia de un modelo donde la paternidad no es parte central de la constitución masculina. Y de manera más profunda lo que esconden es la legitimación de un sistema de género que asigna exclusivamente a las mujeres el universo de lo reproductivo. Con ello me refiero no sólo al parir sino a todo el trabajo de mantención o administración del orden doméstico y de crianza de los hijos e hijas. ¿Es que

acaso los hombres no son biológica y socialmente padres, o quizás la sociedad piensa que su función es más que nada tener descendencia (trascender), pero no asumir el trabajo que implica?

Esta acentuación del modelo de madre presente y padre ausente, ha tenido como consecuencia no la igualdad sino la ampliación perversa de las esferas del trabajo femenino y como las huachas estamos permanentemente asediadas por esa sensación de estar en lo ajeno, en el ámbito de lo público, nos esforzamos (autoexplotamos) doblemente en todo tipo de labor productiva, por lograr legitimidad. El resultado visible, desde una óptica de la antropología del género, es que más allá de las dobles o triples jornadas, los cambios no han implicado que transitemos de una identidad relacional a una de estatus sino que ésta última se resemantiza en la primera. La desigualdad con los hombres, en este plano, es evidente y hace encallar los intentos por superar los desequilibrios.

En el último informe del PNUD (2004) este problema aparece de manera cristalina. Los entrevistados y entrevistadas asumían que el poder actual de las mujeres era innegable, caracterizándolo como un "mando inteligente, entretenido, no autoritario, amigable", de una "conducción suave". Esta capacidad estaría relacionada con el sentido femenino del sacrificio: las mujeres pueden renunciar a sí mismas para entregarse a los demás (pp. 111). Pero, el informe constata que a pesar de ello, no se sienten cómodas en el mundo del poder; ¡el síndrome de la huacha!; Por su lado, los hombres se muestran perplejos ante este nuevo dominio que experimentan en la vida cotidiana del trabajo y en la familia, "...hay una suerte de descolocación y lenta adaptación a un nuevo orden, el cual está todavía en plena constitución" (112).

¿Cuál es ese nuevo orden? ¡Sin duda no es el de nuestro mito selknam! Desde nuestras observaciones lo que atisbamos es más bien el surgimiento de lo que hemos llamado el "neomachismo", una resignificación de las viejas prácticas del dominio masculino que obedece a la respuesta de los hombres ante la pérdida creciente de su propio poder. Es claro que la mayor autonomía de las mujeres, la instalación de discursos culturales que condenan el machismo y el proceso femenino de ocupación de la casa y la calle que he descrito anteriormente comienza a poner en cuestión el papel tradicional de los hombres. Sin embargo, constatamos que tras las declaraciones políticamente correctas de la discriminación positiva y de una mayor aceptación de la participación de las mujeres en la construcción del destino común, las mujeres —y así lo demuestran las cifras— son igualmente segregadas, ganan sueldos más bajos, son objeto de violencia y en general su condición es desmedrada en relación

a los hombres. Hay una frase que el propio informe del PNUD destaca y que ilustra, a mi juicio de manera notable, el neomachismo: "Quiero que me vean como el que manda, pero no quiero mandar".

¿Cómo se explica esta tensión? Quizás desde lo simbólico y en lo político. En el primer caso, hemos hablado de la circulación de los cuerpos femeninos como elemento fundante de lo social (las estructuras de parentesco), aludiendo al intercambio de mujeres entre grupos de hombres. Sabemos que aún la sociedad organiza la procreación de ese modo y que a pesar de las nuevas tecnologías reproductivas, la gente sigue casándose o emparejándose para formar núcleos de descendencia, y lo hace dentro de estructuras determinadas. Sin embargo, lo que apreciamos hoy día, al interior del modelo neoliberal que enmarca nuestra existencia, es que los cuerpos femeninos circulan ya no sólo entre linajes masculinos, sino entre empresas, transnacionales de diverso orden, que por un lado necesitan de su imagen para vender, pero también necesitan convertir esos cuerpos en productos estandarizados. Las industrias cosméticas, de la moda, de la alimentación, farmacéuticas, deportivas, etc. crean imaginarios sobre el cuerpo femenino –"ser bellas por dentro y por fuera" como dice María Elena Acuña–, reproducidos hasta el cansancio a través de otra industria, la cultural, en su vertiente de los medios de comunicación, imponiendo modelos de mujer que sirven para aumentar las ganancias de sus negocios utilizando como telón de fondo nuestra entrada a la modernidad. Así nos enfrentamos a una ética y una estética con la que, como dice Diamela Eltit "...se justifica el desenfreno del capital y el agobio consumista desigual, mediante el que se violenta el cuerpo social para despolitizarlo" (2000).

Así mientras más "liberación", más simbólica femenina como objeto circulante, como cuerpo de deseo y como cuerpo de posesión. Ello porque el mercado y sus adalides saben que la prisión cultural que limita a las mujeres a su presencia física en el mundo ha sido el resorte simbólico de la reproducción y de la acumulación de riqueza y poder social. Nos enfrentamos así a la construcción de una identidad femenina sobresaturada, exigida y envuelta en una serie de presiones cuyo resultado es una nueva vulnerabilidad. Las altas tasas de depresión y de enfermedades que afectan especialmente a las mujeres –un último informe sobre las Isapres da cuenta que las que más los padecen son las que poseen mayor nivel educacional y mejores ingresos– evidencian la incomodidad que las aqueja. Ese "malestar" femenino, que en el pasado se canalizó vía movimientos por alcanzar derechos e igualdad, hoy –como muchos movimientos sociales– no opera sino como rebelión –lo digo en el sentido de Camus– (...una toma de posición que cuestiona desde sus raíces el mundo,

citado por Hinkelamert, 2003: 161), o bien como protesta autosacrificial (la anorexia, la bulimia, el alcoholismo, el estrés, por ejemplo).

Como vemos, entender las tensiones y contradicciones entre hombres y mujeres, su construcción identitaria y sus posiciones desiguales supone analizar la historia de los signos que las formulan, pero de modo crucial comprender esos signos en su inexorable vínculo con un determinado modelo económico, y el de hoy es el de la acumulación global del capital (Hinkelammert, 2003).

Arribemos ahora al plano de lo político, de los conflictos por la interpretación de los mejores caminos hacia el bien común. Y acá reanudamos nuestro diálogo inicial con el texto de Gabriela Mistral. En primer lugar, el discurso liberal chileno ha construido la noción de igualdad entre hombres y mujeres sólo en el ámbito de lo público dejando intocado el privado y no asume que el locus central para el logro de la igualdad radica en esa esfera, lugar donde se transmiten, aprenden y experimentan las desigualdades y los discursos que las legitiman, pero también en el que se generan resistencias y contrarespuestas. Por otro lado, la política liberal descansa conceptualmente en "la mujer" sin internalizar el concepto de género (la relacionalidad entre hombres y mujeres) y por ello produce efectos no esperados, como las tensiones y paradojas descritas. Asumir este concepto implica cuestionar los modelos dominantes de ciudadanía, política y sus correlatos en el sistema económico, pero realizar este gesto supone una rebelión, en el sentido que hablamos antes, y el estado liberal de la cuestión hoy día es más bien el de naturalizar el sistema global de acumulación, resignarse a su profundización porque hay un gran mito que lo legitima: el del progreso infinito, liderado por el dios del progreso como dice Hinkelamert. Así hay que confiar, casi a ciegas, en que poco a poco alcanzaremos, vía el mercado, la utopía de una sociedad igualitaria.

Quizás un punto de vista femenino puede ayudar a la desacralización de ese mito, que esa idea mistraliana de la feminización de la democracia, releída, nos haga vislumbrar un camino. La reflexión feminista al respecto ha opuesto la "ética del cuidado" a la "ética de la justicia". La primera contempla el conjunto de valores basados en la experiencia de las mujeres, propugna una política guiada por el amor, el reconocimiento de las necesidades del otro, y el modelo social de la madre. La ética de la justicia supone la ciudadanía moderna y una igualdad civil masculina e individualista.

Sin embargo, estas concepciones duales no superan el problema, pues sabemos que las identidades no son transparentes, y que las personas nos construimos

como sujetos múltiples que experimentamos el ser mujer u hombre desde una clase, una edad, una pertenencia étnica y un contexto histórico. Si logramos avanzar desmontando esta "naturalización" de las diferencias podremos superar las discriminaciones. No será entonces uno de nuestros rasgos el que nos defina, sino los múltiples posicionamientos que tenemos en la vida social y la comprensión que es la cultura, es decir nuestra propia capacidad de simbolizar, jerarquizar y distribuir los valores quien edifica las categorías de lo femenino y lo masculino.

Entonces, me inclino a pensar como Chantal Mooffe que el problema podría superarse adscribiendo a lo que ella denomina una democracia radical que persigue la libertad y la igualdad para todos y todas. Eso supone detectar en qué momento, por ejemplo, la categoría mujer o femenino se construye como diferencia que entraña desigualdad y como se legitiman relaciones de subordinación a partir de esa diferencia. Así podemos admitir que pueden coexistir distintas formas de ciudadanía en la medida en que hay múltiples formas de dominación. La propia Mouffe planteará que para que una política feminista supere el esencialismo debe luchar por transformar los discursos, prácticas y relaciones que construyen la categoría mujer como escenario de la subordinación, y como lucha contra todas las demás formas de opresión —étnicas, de clase, de opciones sexuales, etc.—.

Esta solución, sin embargo, no responde completamente al nudo que hemos planteado, que es el vínculo de las mujeres con el sentido. El mito selknam sitúa el tema dentro de una concepción pre-moderna donde el poder se tomaba por la fuerza y su legitimidad se hacía en base al terror; la Mistral nos proponía algo más moderno: participar del poder portando la especificidad de lo doméstico y lo materno, y las ideas post-modernas más bien nos alientan a una autonomía del poder. Sin embargo, en la medida en que no deconstruyamos las bases en que se asientan las dominaciones de unos sobre otros será imposible alcanzar la igualdad entre los género; si no comprendemos que la diferencia —de género, de clase, de etnia— no tiene por qué implicar desigualdad, nada sacaremos con tener o luchar por el poder. Una mujer que no posea conciencia de su posición de género —y de "ese trabajo por dentro" al que aludía la Mistral y que a veces nos conduce a reproducir la dominación simbólica— difícilmente podrá aportar una "política diferente", escasamente podrá "feminizar la democracia" porque simplemente remedará los ademanes ya conocidos. Si resemantizamos lo femenino —construyendo una nueva y múltiple cartografía de casa y calle— y ponemos en valor esa posibilidad de constante subversión del orden, esa capacidad de convivir con

lo sagrado materno, pero a la vez con sus delirios y espasmos, como dice la Kristeva, quizás podamos elaborar un nuevo horizonte utópico donde dar el sentido y dar la vida no sea concebido como un "escándalo" sino como un aporte civilizatorio. Dar también el sentido nos haría quizás más poderosas en el desmontaje de los mecanismos que, mediante el sacrificio, han construido el orden social y avanzaríamos en representaciones identitarias y políticas más plurales, más abiertas y más felices.

La literatura es quizás uno de los espacios de producción de sentidos donde es posible destejer ese trabajo de la cultura, por ello, y para finalizar, traigo un poema de Delia Domínguez que resume, de otro modo, algo de lo que he tratado de decir: "Requiem porque murió la Rita": "Pero no la Hayworth; ni la etiquetada Tres Medallas; tampoco la de Casia, abogada de los imposibles. Ésta es la que gritó en misa de doce: "yo soy humilde, y tú ¿eres humilde? ¿quién es humilde aquíiii?... la que provocó parálisis de lengua y silencios perpetuos. La Rita mía creció sin garantía en los caminos, loca y valiente como perra de circo...". Esta Rita "murió de ausencia en un psiquiátrico de Santiago" y la escritora le ruega: "Rita, por favor, no descanses en paz. Sigue preguntando desde arriba, ¿quién es humilde aquí?... a lo mejor, algunos duros podrían responderte, entonces pasarías de loca a milagrera. ¿Qué te parece Rita de Corales? No descanses, aunque sea en homenaje al circo".

Sonia Montecino A.
Antropóloga y escritora,
Profesora de la Universidad de Chile.

Una de nuestras primeras decisiones como gobierno, en marzo de 2000, fue abrir La Moneda al paso diario de los ciudadanos y a las visitas de delegaciones de personas interesadas y de turistas. Con ello quisimos significar, por una parte, que la casa de Gobierno no es de quién gobierna, sino de toda la ciudadanía, y que la democracia, entre otras cosas positivas, promueve la proximidad entre gobernantes y gobernados.

Gracias a dicha medida, La Moneda es hoy un sitio ciudadano, de propiedad de todos y al alcance de todos.

Quisimos también que La Moneda fuera un lugar en el que tuvieran presencia distintas manifestaciones del arte y de la cultura. Se dirá que tales manifestaciones cuentan con sus propios lugares de expresión –teatros, auditorios, salas de conferencia, galerías de arte, universidades–, lo cual es cierto, aunque también lo es que nuestro gobierno, desde el primer día, señaló a la cultura como eje de su gestión. La cultura entendida como creación, producción y difusión de las artes, y como identificación, cuidado, goce e incremento de nuestro patrimonio cultural como nación, pero entendida también como participación ciudadana en la vida cultural del país, buscando con ello que todos sean y se sientan protagonistas de nuestra cultura y que todos, a la vez, tengan equitativo acceso a las producciones del espíritu humano.

*Ricardo Lagos Escobar
Presidente de Chile*

