

Feminismos latinoamericanos y derechos humanos: términos comparativos

Hernán Vidal

University of Minnesota-Twin Cities

En términos generales, el gran volumen de investigación producida en los estudios feministas latinoamericanistas de los departamentos de español y portugués en Estados Unidos se ha dedicado a la aplicación de teoría feminista estadounidense y europea para la explicación de textos literarios y la desconstrucción de ideologías patriarcalistas. A juicio de las investigadoras consultadas para este trabajo, en años recientes esto ha resultado en una reiteración que no abre nuevos horizontes. En lo que expongo a continuación intento contribuir en este sentido proponiendo otra modalidad de investigación—los movimientos feministas latinoamericanos mismos, en su gran diversidad, deberían ser objeto de estudio, aquilatando la magnitud de su contribución cultural si se los estudia situándolos en la lógica de las diferentes macropolíticas nacionales. Para ello se requeriría que el feminismo latinoamericanista de los departamentos de español y portugués entrara de lleno a la práctica de los estudios culturales, tendencia que ha caracterizado al campo por más de dos décadas. Siguiendo esta pauta, el estudio de conjuntos paralelos de diferentes formas discursivas como respuesta feminista a coyunturas históricas específicas podría problematizar con mayor complejidad, en medio de un horizonte cultural mucho más vasto, los sistemas simbólico-metafóricos generados por los feminismos latinoamericanos en su práctica política concreta.

Para elaborar esta propuesta me he instalado en la perspectiva comparativa que permiten categorías centrales del movimiento de defensa de los Derechos Humanos. El movimiento por la emancipación de las mujeres es, por supuesto, asunto de Derechos Humanos y éstos son y deben ser preocupación conjunta de hombres y mujeres. Comparar términos en este caso no solamente promete perfilar con mayor claridad los aciertos y limitaciones de ambos campos; también permite aclarar objetivos que el feminismo académico latinoamericanista en Estados Unidos no siempre define. No obstante, no puede decirse que todas las manifestaciones del feminismo académico sean parte del movimiento de Derechos Humanos en

la medida en que, al propiciar la emancipación de la mujer, excluyan arbitrariamente el aporte que puedan hacer investigadores masculinos y fomenten una discriminación revanchista contra “los hombres”. Cuando así ocurre, surgen dudas si un programa de educación en las Humanidades es sostenible si propone y disemina sistemáticamente prejuicios contra las personas.

Es importante llamar la atención sobre esto porque el feminismo académico de los departamentos de español y portugués en Estados Unidos no fue inaugurado con el uso de la categoría *persona* que articula la tercera generación contemporánea de Derechos Humanos, sino con la categoría *mujer*. Como constructo intelectual, este ente fue concebido como esencia universal, concebida, sin embargo, sobre la imagen de la mujer europea o europeizada, de clase media acomodada, esencia idéntica en todo lugar, época o civilización, categoría usada como si no estuviera sujeta a condicionamientos históricos, de clase social, raza y etnia. Como consecuencia de este tipo de universalismo, este feminismo implícitamente se eximió de muchas responsabilidades éticas ante la historia. Entró en crisis posteriormente al enfrentarse con “mujeres reales”, representantes de los movimientos de mujeres del Tercer Mundo y de minorías raciales en Estados Unidos (Forcinito).

El ahistoricismo de la esencia *mujer* fue superado con la introducción de la noción de *género*, concepto histórico en cuanto la función social asignada a los sexos es un constructo ideológico que diferencia a las civilizaciones. No obstante, puede argüirse que ese esencialismo primero todavía gravita en la medida en que se insiste en enfocar las acciones políticas de “las mujeres” como agencias sociales totalmente diferenciadas, de prístina identidad femenina. Se ha observado, además, que el concepto género no logra iluminar estrategias político-prácticas de emancipación de la mujer en circunstancias y coyunturas históricas específicas (Castro-Klaren). El conocimiento de estrategias político-prácticas de emancipación sólo puede obtenerse con el estudio de circunstancias específicas, como el que intento en este trabajo, en que convergen simultánea e indivisiblemente todas las categorías de identidad social—sexo, género, clase social, raza, etnia, condicionamientos institucionales de una civilización, en medio de más vastas institucionalidades políticas.

Todo estudio de los feminismos latinoamericanos “reales” desde una perspectiva externa tropieza con obstáculos interpuestos por la retórica feminista que tienden a ofuscar el entendimiento. Me refiero al prurito de las diferentes tendencias feministas a referirse a “las mujeres” como agencia histórica coincidente con las posturas ideológicas de quienes las mentan. Así por ejemplo, tenemos que a toda organización de mujeres que aboga por la reivindicación de algún derecho se le atribuye una identidad feminista, aunque sus ideologías no lo sean; las feministas de Izquierda tienden a hablar de “las mujeres” como una fuerza indudablemente progresista,

aunque es patente que hay sectores de mujeres profundamente reaccionarios; las feministas lesbianas tienden a arrogarse la representación más genuina de todas las lesbianas, aunque entre ellas existe la misma diferenciación de tendencias que caracterizan a las feministas en general; por último tenemos que las feministas lesbianas se atribuyen a sí mismas la calidad de una especie de “vanguardia” de defensa de la mujer por razón de su preferencia sexual cuando, de hecho, en países acendradamente católicos el lesbianismo es objeto de una fuerte discriminación y repulsa. Estimo que estos ofuscamientos se despejan con el ejercicio de situar las diferentes tendencias feministas en la lógica de las macropolíticas nacionales.

Por último, vale la pena mencionar el efecto que tiene para el estudio de los feminismos “reales” la consigna “lo personal es político”. Como veremos más adelante, aunque los feminismos latinoamericanos aspiran a una influencia macropolítica y, de hecho, desde los años 90 la han logrado, la consigna indica que las experiencias individuales y su expresión en opiniones altamente subjetivas e individualmente idiosincráticas no son necesariamente filtradas como para calibrar su mérito para legitimarse como preocupación política de toda la colectividad. Esto da al feminismo el aspecto de un campo ideológico de gran dispersión, caracterizado por un largo tiempo por la “micropolítica” de resistencia al patriarcalismo practicada por mujeres sólo en su cotidianidad inmediata y en cenáculos especiales y grupos de concientización feminista.

He situado mis argumentos en el contexto de la redemocratización en Chile iniciada en 1990 con los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia. La selección del período responde a un hecho que considero de importancia máxima para el estudio de los feminismos –con la redemocratización las feministas de Izquierda han tenido acceso directo a la macropolítica nacional como funcionarias de gobierno o asesorando a gobiernos preocupados de cumplir con los pactos y convenios contraídos por Chile con el Derecho Internacional de Derechos Humanos referentes a la mujer. Ese acceso impulsa una gran creatividad discursiva feminista por cuanto las ONGs involucradas han contribuido a establecer diversas políticas sociales del Estado. A la vez ese acceso ha provocado conflictos y tensiones ideológicas con las intelectuales que buscaron mantener una línea hermenéutica estrictamente enfocada en “la mujer”, exenta de las incitaciones propias de las líneas de acción y las disciplinas de los partidos políticos. Aún con mayor precisión, en el contexto de la redemocratización chilena me he concentrado en especial sobre la polémica suscitada por los preparativos gubernamentales para participar en la IV Conferencia Mundial Sobre la Mujer que se realizó en Beijing en septiembre de 1995. La polémica decantó posturas ideológicas de consideración.

Las tensiones producidas por el acceso a la macropolítica nacional pueden aquilatarse si se considera que los feminismos son movimientos sociales que, en comparación con los partidos políticos, son motivados por

temáticas restrictivamente específicas de preocupación de sectores de la sociedad civil y por sí solos no tienen ni la articulación ideológica ni la capacidad organizativa ni la permanencia para gestar grandes reformas de las estructuras sociales y estatales. Una revisión de los catálogos de publicaciones de las ONGs feministas comprueba esa restricción temática. No obstante, sectores feministas de todas maneras proclaman una intención revolucionaria. De allí que sea de interés especial observar los intentos feministas de posicionarse dentro de macroideologías sociales ya existentes o de proponer innovaciones. Este ha sido el criterio con que he seleccionado los textos que analizo e interpreto más adelante.

En términos comparativos, desde una perspectiva de Derechos Humanos es inevitable expresar juicios evaluativos sobre los textos que discuto. Los ofrezco con un espíritu constructivo. Emitir juicios, sin embargo, no es mi propósito. Más bien me interesa demostrar una modalidad de investigación que exponga las conexiones de los argumentos feministas revisados con otros dominios discursivos y las problemáticas de valor humanístico que puedan surgir de esas conexiones. Veremos que el ejercicio que ofrezco permite exploraciones en el campo de la biología humana, la epistemología, principios fundamentales del Derecho Internacional de Derechos Humanos y la teología católica, todo lo cual he calibrado con extensas entrevistas a distinguidas feministas chilenas para situar su importancia en un cuadro general. De igual o mayor importancia es entender—como lo intento al final de este trabajo—la forma en que se dio a conocer la polémica sobre la IV Conferencia Mundial Sobre la Mujer de Beijing en una democracia como la chilena actual, que ha impuesto fuertes limitaciones a la discusión pública de políticas de importancia para toda la población nacional.

En el Derecho Internacional, la preocupación por terminar con la discriminación histórica contra la mujer en el ejercicio pleno de sus Derechos Humanos se concretó en dos tratados—la Convención Sobre Derechos Políticos de la Mujer de 1952, que entró en vigor universal en 1954; la Convención Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer de 1972, que entró en vigencia universal en 1981. Ambos hacen de la mujer agencia de su propia emancipación, reconociéndola como ciudadana con pleno poder de participación política y social. El tratado de 1952 afirmó tres derechos básicos—el derecho a sufragio de las mujeres en todas las elecciones por el poder público; el derecho a ser elegidas para todas las funciones del poder público; el derecho a ocupar todo tipo de cargos del poder público. Basado en los efectos de este tratado, el de 1972 define la “discriminación contra la mujer” como “toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra

esfera”. Para este efecto, el tratado conmina a los Estados nacionales a modificar las Constituciones y las legislaciones y modificar los “patrones de conducta” imperantes.

En el trasfondo de ambos tratados está un considerando preliminar fundamental de las Naciones Unidas como generadora de los cartabones del Derecho Internacional contemporáneo: “*Considerando* que la Carta de las Naciones Unidas reafirma la fe en los derechos humanos fundamentales, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres”. Puede colegirse, entonces, que, en la argumentación de la igualdad de los sexos se ponen en relación inmediata cuatro conceptos—*persona, ciudadanía, estado de derecho, democracia*.

Persona es el concepto en que se fundamenta el Derecho Internacional de Derechos Humanos contemporáneo. Es un concepto abstracto porque intenta hacer de todo ser humano, por sobre toda variación sexual, de idiosincracia individual u origen cultural, sujeto de libertades, derechos, protecciones, inmunidades y obligaciones sin distinción de sexo, género, raza, etnia, ideología, religión, clase social, poder económico o político (Taylor). Por el hecho de pertenecer a la especie humana, toda persona debe tener acceso, *prima facie*, a todos los bienes materiales y espirituales, formas de conducta y jerarquizaciones institucionales que existen y sustentan la organización social en que vive, a menos que impedimentos certificables fehacientemente en cuanto a edad, sanidad, moral o criminales la inhabiliten. En la medida en que estas libertades y derechos—y sus responsabilidades consecuentes—son asequibles de acuerdo a derecho, las personas, mujeres en este caso, se plantea un desafío a que los sujetos interpelados se organicen y movilicen para demandarlos y concretarlos prácticamente. Esto llama la atención sobre el concepto de *ciudadanía*.

La ciudadanía implica que los individuos existen en un medio regido por el imperio de una legalidad—de un estado de derecho—que los capacita y dota del poder y los canales para asumir, en condiciones de igualdad, funciones públicas de administración del aparato privado, estatal y político que contribuya al bien común de todo sector, es decir, a la substanciación práctica de los Derechos Humanos. Esto implica un reconocimiento del potencial de representatividad política de los individuos que sólo puede concebirse dentro de sistemas *democráticos* en que el origen de la soberanía reside en un pueblo organizado de acuerdo con estatutos legales en que el respeto de los Derechos Humanos es el criterio de autoridad predominante, manifestado esto por su voluntad de mantener un *estado de derecho*, es decir, de regir su acción rigurosamente según los dictados de una Constitución democrática y del Derecho Internacional.

Esta preceptiva corresponde a la teleología de la Modernidad iluminista y su utopía de alcanzar la plenitud material y espiritual de la especie humana aplicando la racionalidad de las ciencias sociales a la administración institucional de las sociedades y de sus economías. Concretar esa utopía es

responsabilidad de todo individuo, grupo, corporación, institución, pero principalmente de los Estados nacionales. La inercia de esta utopía ha hecho que la pervivencia de tradiciones milenarias que han excluido a la mujer del ejercicio pleno de sus Derechos Humanos fuera considerada un desfase histórico erradicable mediante la ingeniería social del Estado. De allí, por ejemplo, que el tratado de 1972 conminara a los Estados nacionales a modificar los “patrones de conducta” que mantienen la sujeción de la mujer. Puede decirse, entonces, que, desde la perspectiva de las Naciones Unidas, la emancipación de la mujer superaría aspectos retrasados del desarrollo de la Modernidad.

No obstante, en lo que respecta a Latinoamérica es preciso considerar sucesos ocurridos durante el lapso de tiempo en que se promulgaron y entraron en vigencia los dos tratados. 1952 y 1954 son años en que el Estado Benefactor latinoamericano—la manifestación institucional contemporánea más cercana a la utopía de la Modernidad iluminista—comienza una larga crisis por el agotamiento de la política económica industrialista. Ante la suposición de que esto indicaba una crisis terminal del sistema capitalista en general, el inicio de la Revolución Cubana en 1959 pareció abrir la posibilidad de aperturas revolucionarias al socialismo. Con ello los logros sufragistas de las mujeres quedaron ya intensamente marcados por la lucha de clases, en la que el voto femenino tendió a favorecer intereses conservadores ante la incertidumbre causada por la posible transición sistémica al socialismo (Kirkwood). En el contexto de la Guerra Fría, desde la década de 1960 la solución conservadora para las crisis políticas y económicas fue la instauración de las dictaduras militares de la Doctrina de la Seguridad Nacional. La de Chile se inauguró en septiembre de 1973. Estas dictaduras terminaron de manera genocida con la subversión revolucionaria, a la vez que terminaron con la democracia y abrieron las economías nacionales al capitalismo transnacional.

1972–1981 es el período en que instituciones intergubernamentales como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial inician la imposición de las reestructuraciones neoliberales del “Consenso de Washington” a cambio de préstamos de emergencia para paliar las consecuencias del enorme endeudamiento de la época. Las dislocaciones sociales generadas por la política económica neoliberal debilitó fuertemente la soberanía de los Estados latinoamericanos en su tarea de promotor del bienestar de las poblaciones nacionales.

Puede decirse, por tanto, que las incitaciones mundiales vía las Naciones Unidas y organizaciones no gubernamentales e intergubernamentales transnacionales para el acceso de las mujeres a la ciudadanía plena en Latinoamérica se dio en un período de profundas crisis de convivencia nacional, bajo Estados administrados para superar el caos social suspendiendo dictatorialmente el imperio de la democracia y del estado de derecho, con graves violaciones de todos los Derechos Humanos.

En esas crisis, importantes sectores de mujeres apoyaron organizadamente a las dictaduras militares, valorando el supuesto orden social que imponían para resguardar la familia. Como contrapartida, en su derrota y desde la clandestinidad, en Chile los partidos de Izquierda montaron una política de “frentes” de oposición representativos de diferentes sectores de la sociedad civil (de religiosos, desocupados, de familiares de detenidos desaparecidos, de ejecutados, de habitantes de poblaciones urbanas marginales, comisiones nacionales de Derechos Humanos, sindicatos, gremios) en que militantes de experiencia política optaron por identificarse como “mujeres por la vida”, “mujeres por la democracia”. Organizaciones internacionales de Derechos Humanos—muchas de ellas representantes de gobiernos democráticos europeos y de Estados Unidos—preocupadas por las atrocidades cometidas por las dictaduras y comprometidas a fortalecer la sociedad civil con miras a un retorno a la democracia, promovieron, protegieron, financiaron y dieron entrenamiento y apoyo logístico a organizaciones no gubernamentales de mujeres por la democracia. Dentro del “frente de mujeres” se produjeron sinergias en que las militantes de partidos de Izquierda, después de un largo período de reflexión entre 1973 y 1980 (los “círculos femeninos”), también asumieron la lucha por la emancipación de la mujer como tarea de características específicas y diferenciadas, ahora conscientes de las carencias de las organizaciones partidistas en este sentido.

En este “movimiento de mujeres por la vida, por la democracia” intelectuales plantearon que la opresión de la mujer en la esfera privada y en el orden público dictatorial responde a los mismos hábitos y tradiciones machistas (Kirkwood). Para una redemocratización en profundidad, la Izquierda partidista debía superar su ceguera al respecto y prestar atención especial a las reivindicaciones de las mujeres. Bajo el patrocinio de organizaciones transnacionales de Derechos Humanos, estas intelectuales—sociólogas, antropólogas, psicólogas—formaron núcleos de investigación en problemas de las mujeres bajo las dictaduras y las políticas económicas neoliberales. Con frecuencia estos núcleos eran la cara pública de partidos de Izquierda en la clandestinidad. Luego, por sus conexiones partidistas, estas intelectuales tendrían relevancia en la formación de las políticas de los gobiernos de redemocratización dirigidas a la situación de la mujer. Debido a la eficiencia de la represión militar y la endeble organización nacional de los partidos de Izquierda, estas intelectuales tuvieron tenue contacto con las organizaciones de mujeres proletarias, excepto en reuniones de dirigentes para planear grandes protestas nacionales contra la dictadura militar.

A la vez se sumaron a este movimiento grupos de mujeres intelectuales políticamente independientes y académicas sin experiencia partidista, sin ningún contacto con mujeres de las clases subordinadas, habituadas a la participación en cenáculos dedicados a la discusión de teoría feminista estadounidense y francesa y a grupos de concientización feminista. En estos

cenáculos hay un especial interés por cultivar un estilo personal y retórico que haga resaltar y prestigie las personalidades individuales. Desde esta perspectiva particular, la participación en las protestas antidictatoriales masivas y en los contactos para coordinar su preparación creó la imagen ilusoria de un “movimiento feminista” en los términos en que ellos lo concebían—un movimiento revolucionario fundamentalista, sin diferenciaciones, que desconstruiría las bases ideológicas e institucionales del orden patriarcal, revolución conducente a un orden social fundamentado en una esencia femenina de mayor capacidad solidaria y humanizadora.

La diferencia ideológica de estas intelectuales con mujeres militantes de partidos y organizaciones sociales de base eran patentes—inicialmente, para las militantes la situación de la mujer era una entre las muchas reivindicaciones sociales que los partidos deben considerar como instituciones de poder político nacional. Por otra parte, las preocupaciones de mujeres de organizaciones proletarias son más inmediatas—empleo, salarios adecuados, condiciones sanitarias de trabajo, protección de la familia ante el desempleo masivo y la pobreza extrema causada por las políticas económicas neoliberales, la extrema escasez de casas, la escasa asistencia pública a personas de mala salud, la represión policial contra las poblaciones marginales, la criminalidad, la drogadicción y las violaciones sexuales en las poblaciones marginales, la violencia intrafamiliar.

Aunque, en general, los nexos entre las intelectuales y las mujeres proletarias eran tenues, sin duda estas problemáticas acercan a las mujeres proletarias a los partidos y a sus activistas, quienes son capaces de instalar sus preocupaciones en los macroniveles de los sistemas políticos. Comparativamente, la trascendencia política de las feministas de cenáculo es reducida, queda más bien validada a un micronivel individual, en el cara a cara de cenáculos y grupos de concientización feminista—el testimonio personal que puedan dar de la experiencia inmediata de la discriminación que padecen y del activismo “molecular” que practican en sus espacios cotidianos más inmediatos. Puede que esta experiencia sea elaborada discursivamente para elevarla a nivel político más amplio por los escritos de este tipo de grupo feminista. Esta forma de validación queda expresada en la consigna “lo personal es político”.

Feministas institucionales y feministas autónomas

Los gobiernos de redemocratización de la Concertación de Partidos por la Democracia se iniciaron en 1990 con las presidencias de Patricio Aylwin (1990–1994), Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994–2000), Ricardo Lagos (2000–2006), Michelle Bachelet (inaugurada en 2006). Hasta la administración Lagos las feministas de Izquierda anteriormente agrupadas en las ONGs

tomaron especial importancia como expertas asesoras de las nuevas políticas estatales de género. Ocuparon puestos burocráticos en las organizaciones estatales creadas para este efecto—el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM), en especial—o hicieron de consultoras contratadas por los gobiernos para implementar proyectos específicos. A la vez, en la lucha antidictatorial se habían distinguido mujeres líderes que luego alcanzarían relevancia política en el período democrático que se iniciaba. Las mujeres democráticas contribuyeron decisivamente a la renovación del personal disponible a todo nivel político y estatal, como lo demuestra la elección a la presidencia de Chile de Michelle Bachelet en el 2006. Paradójicamente, con la administración de Bachelet, militante del Partido Socialista, declina la influencia de las feministas de Izquierda.

Además del aporte estatal interno, el apoyo logístico de fundaciones europeas y estadounidenses e instituciones intergubernamentales permitió que las ONGs feministas establecieran conexiones transnacionales a través de Latinoamérica. Con ello se dio un intercambio de teoría y estrategias que llevó a ONGs afines a unificar criterios ante diversas problemáticas, formar coaliciones, organizar y participar en foros regionales, participar en foros mundiales, asesorar a gobiernos en los foros regionales y mundiales, monitorear el comportamiento parlamentario en cuanto a legislación que incumbe a la situación de las mujeres, presionar a instituciones de gobiernos nacionales e intergubernamentales y coordinar presentaciones ante ellas. Los nexos continentales produjeron grados de homogeneidad en el pensamiento y la acción feminista en Latinoamérica más allá de las especificidades de la política de cada país.

La significación de todo esto es que, con los gobiernos de redemocratización, las mujeres y las feministas quedaron comprometidas en el juego macropolítico nacional, superándose las restricciones anteriores a la micropolítica personal en la inmediatez cotidiana y a los circuitos más amplios, pero también restringidos, de las organizaciones de defensa de los Derechos Humanos bajo las dictaduras.

Es preciso considerar los condicionamientos que gravitaron sobre esta entrada a la macropolítica nacional chilena. Estos condicionamientos se muestran como dos imperativos que el sistema político debió atender con urgencia—la restauración del estado de derecho y la necesidad de paliar mediante iniciativas estatales las dislocaciones sociales provocadas por la economía neoliberal.

Restablecer el estado de derecho implicaba crear una cultura política de diálogo y negociación entre sectores que durante los períodos dictatoriales habían sido enemigos. Mientras unos habían sido afectados por las atrocidades cometidas por los militares, a otros los motivaba el triunfalismo de haber derrotado al “comunismo internacional” en la “guerra sucia”. De este imperativo de acercamiento político surgió la llamada “política de los consensos” que, de hecho, significó que las castas políticas evitaran

conscientemente la discusión pública de temas que podrían reiniciar las animosidades que habían llevado al colapso de la democracia en 1973. En los partidos democráticos esto llevó a una desmovilización de las bases. La negociación política quedó entendida como transacciones entre las cúpulas directivas (Escalona). Así se decantaron castas de políticos profesionales de gran independencia ante la sociedad civil que representan. Por consecuencia, se eliminaron, además, los espacios de encuentro e intercambio de experiencias entre las clases sociales que habían caracterizado la política antidictatorial de “frentes”. Puede hablarse de un estilo político de “despotismo ilustrado” con la consigna “todo para el pueblo, sin el pueblo”.

La “política de los consensos” significó, además, que, durante la restauración de la democracia, los sectores partidistas damnificados por la represión militar debieron disciplinarse para evitar que sus demandas de justicia fueran sospechadas de un ánimo de revanchismo y venganza que pudiera llevar a un caos social y alejar las inversiones extranjeras en la economía chilena. Los trabajadores organizados debieron aceptar pactos entre empresarios, sindicatos y gremios gestados por los gobiernos para categorizar la urgencia de sus demandas de mejora de la calidad de vida puesto que la economía no podría satisfacer todas simultáneamente.

Esta disciplina política no se logró en Argentina, donde la administración corrupta e ineficiente de la economía no dio garantías de probidad a la población. Esto generalizó en Argentina movimientos insurreccionales de la sociedad civil que pusieron en jaque la capacidad estatal de asegurar el orden público y provocó la caída de dos gobiernos.

La desmovilización de las bases partidistas en Chile afectó en especial las expectativas de justicia por las violaciones de Derechos Humanos. Se evitó la discusión nacional amplia de un enjuiciamiento por las atrocidades cometidas por las fuerzas armadas. Las bases debieron disciplinarse para aceptar a largo plazo ajusticiamientos selectivos, de manera ejemplar, que reemplazaron la transformación radical de las fuerzas armadas.

Para restaurar el estado de derecho, en respeto al principio de la separación de poderes constitucionales, el ajusticiamiento por las atrocidades cometidas quedó en manos del Poder Judicial, a sabiendas de que sus altas jerarquías habían apoyado a la dictadura y cooperado con ella. Gradual y cuidadosamente los gobiernos debieron encontrar modos de jubilar o desemplear a funcionarios gubernamentales de todo tipo de dependencias ministeriales asociados con la dictadura, sin causar contrarreacciones políticamente desestabilizadoras, especialmente en las fuerzas armadas, a las que se debía restringir a sus cometidos profesionales, alejándolas de la intromisión política a que se habían acostumbrado.

Este tipo de renovación burocrática fue lo que creó las oportunidades de empleo que favorecieron a mujeres profesionales, especialmente en lo que respecta a las nuevas organizaciones gubernamentales específicamente preocupadas de la situación de la mujer.

En lo económico, los gobiernos de redemocratización buscaron paliar las dislocaciones sociales producidas por la política económica neoliberal impuesta por la dictadura, aunque respetando y continuando aspectos centrales de esta política. Debieron encontrar, sin embargo, modos de que interviniera el Estado para aumentar la capacidad de empleo de la economía y el gasto en bienestar social, a pesar de las restricciones impuestas por el FMI y el BM. Esto lo hicieron según los conceptos de “crecimiento desde dentro” y de “desarrollo con equidad” impulsados por la CEPAL. De acuerdo con esto, el Estado promovería mayores oportunidades de empleo gestando una mejor inserción de las *empresas nacionales* en los mercados internacionales. A la vez habría mayor inversión estatal y promoción de la inversión privada en educación para capacitar a las personas en las nuevas oportunidades de empleo. Se hizo énfasis en que los individuos, particularmente los de las clases sociales más necesitadas, se convirtieran en agentes activos de la mejora de sus vidas, capacitándose para crear microempresas que les permitieran independencia personal y un mejor uso de los conocimientos, habilidades y recursos a la mano en las economías familiares y en el vecindario. Estas capacitaciones, en buena medida provistas por ONGs, superarían las políticas militares que simplemente suavizaban la pobreza extrema entregando subsidios esporádicos. En esto las investigadoras de las ONGs feministas hicieron importantes aportes para la mejora de la calidad de vida de los individuos, las familias y las comunidades en los barrios marginales y en las zonas rurales.

En el momento en que las feministas militantes en partidos políticos ingresan como tales militantes a la macropolítica nacional como funcionarias estatales debieron enfrentarse a la disyuntiva de considerar que los intereses feministas debían ubicarse como uno más en el espectro más amplio de asuntos sociales que deben preocupar a un gobierno nacional. Por otra parte, la “política de los consensos” las afectó con la resistencia de los gobiernos de redemocratización, en aras de la reconciliación nacional, a considerar y discutir públicamente muchas de las propuestas feministas centrales—el derecho al aborto, establecer políticas de anticoncepción, la urgencia de una ley de divorcio, el reconocimiento de los nuevos tipos de familia surgidos con los cambios de la sociedad, el respeto de los homosexuales y el reconocimiento legal de sus derechos. En este contexto se produjo una ambivalencia por la que las feministas integradas a tareas de gobierno han preferido mantenerse en sus cargos, contemporizando con estas cortapisas a cambio de permanecer en el aparato gubernamental y, con su presencia, influirlo gradualmente hacia políticas más decididas en favor de las propuestas feministas.

Mientras tanto, con frecuencia las feministas afiliadas a ONGs que daban asesoría a las instituciones gubernamentales vieron que propuestas prácticas que pudieran ser controversiales o pudieran ser percibidas como tales eran tachadas, aun por funcionario/as simpatizantes o feministas. Esto

agravó la situación de las ONGs que dependían de financiamiento desde el extranjero. Desde mediados de la década de 1990 ese financiamiento decreció drásticamente. Según feministas entrevistadas, la escasez de recursos favoreció a ONGs de feministas conectadas con el gobierno, las que han recibido la mayoría de los contratos estatales de asesoría.

Durante la década de 1990 se dieron acalorados debates y disputas feministas al respecto, las que en el Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe de 1996 en Cartagena, Chile, resultaron en el reconocimiento de dos campos—las “feministas institucionales”, militantes integradas a funciones de gobierno, y las “feministas autónomas” agrupadas en ONGs y grupos independientes que han buscado mantener una línea feminista sin claudicaciones. Feministas entrevistadas me han informado que, con el paso de los años, estas disputas más bien se han convertido en un diálogo crítico pero constructivo por cuanto las autónomas siguen contribuyendo a las políticas de gobierno como asesoras de proyectos gubernamentales, a la vez que las institucionales tienen en las autónomas interlocutoras con una conciencia crítica no complaciente, fundamentada en el predominio de una perspectiva feminista preocupada de las tareas todavía no cumplidas.

El activismo de las feministas, la presión de organismos intergubernamentales y fundaciones privadas, además del compromiso de los gobiernos de redemocratización por cumplir los tratados y acuerdos internacionales relativos a la situación de la mujer han creado una conciencia generalizada en los países latinoamericanos de que toda iniciativa y decisión de política gubernamental debe considerar perspectivas de género. En primera instancia podría decirse, entonces, que en las últimas décadas los feminismos latinoamericanos han logrado crear conciencias colectivas y sensibilidades sociales que han sentado las bases político-legales para que las mujeres logren una ciudadanía plena. Feministas chilenas entrevistadas reconocen que esto debe considerarse en su magnitud. No obstante, a la vez me han indicado que quizás ésta sea, más bien, una impresión que esconde una realidad extremadamente compleja y paradójica.

Esta evaluación quizás se aclare en parte si exploramos el origen de los bloques de partidos que forman la Concertación y la oposición en Chile.

Todos los partidos quedaron marcados por el contexto de la Guerra Fría en que se dio el intento de transición al socialismo programado por la Unidad Popular entre 1970–1973. Los partidos de la Derecha opositora, Renovación Nacional (RN) y la Unión Democrática Independiente (UDI) apoyaron al régimen militar en la medida en que pudiera neutralizar la amenaza comunista, modernizara la economía chilena en términos neoliberales y pudiera institucionalizar una “democracia protegida” por las fuerzas armadas, con una Constitución autoritaria que favoreciera a una Derecha modernizadora. Con el paso de los años tanto la RN como la UDI llegaron a considerar al régimen militar como una rémora a sus intereses a largo plazo y se sumaron a las iniciativas de la administración del Presidente

Ronald Reagan, de la socialdemocracia europea y del Vaticano para terminar con el gobierno del general Augusto Pinochet mediante una transición pactada (Vidal). A esas iniciativas también se sumaron los dos grandes partidos de la oposición antimilitar, la Democracia Cristiana y el Socialista, formando más tarde el bloque de poder, la Concertación, que ha gobernado hasta el presente. Para la formación de este bloque de poder el Partido Socialista debió purgarse de su anterior identidad revolucionaria marxista-leninista y adoptar una postura socialdemócrata como la europea.

A pesar de esta demarcación, en lo que incide en el movimiento feminista es preciso considerar que las ideologías de los dos campos partidistas tienen aspectos que los acercan al bando contrario. RN todavía es motivado en parte por la antigua tradición laica liberal anticatólica del siglo XIX, de corte francmasónico, lo que acerca al partido al secularismo socialdemócrata de la Concertación, mientras la Democracia Cristiana es un partido católico democrático también con militantes conservadores cercanos a aspectos del integrismo franquista que originó a la UDI. Estas afinidades extrapartidarias tienen su expresión más clara en lo que se ha llamado “partido transversal”. Se trata de profesionales de alta calificación, muchísimos de ellos graduados en universidades extranjeras, aun como exiliados de Izquierda, que han formado redes de apoyo mutuo en sus gestiones intragubernamentales y en la empresa privada más allá de su militancia o ideología política. Estas afinidades de trasfondo, en una cultura política altamente tecnocrática, han facilitado la “política de los consensos” incidiendo directamente en la rearticulación de los feminismos chilenos para preservar la Concertación, en detrimento de las feministas autónomas de Izquierda, luego de la polémica suscitada por la IV Conferencia Sobre la Mujer de Beijing en 1995.

En medio de estas complejas demarcaciones ideológicas el discurso de las feministas de Izquierda quedó prácticamente invisibilizado. En su gran mayoría los medios de comunicación son propiedad de empresas políticamente conservadoras, muchas de ellas asociadas con órdenes católicos de extrema Derecha como el Opus Dei y los Legionarios de Cristo. Por su parte, en manos de gobiernos progresistas los medios de comunicación estatales evitan diseminar perspectivas polémicas, según los términos de la “política de los consensos”. De allí que el discurso feminista autónomo de Izquierda más bien se transmita mediante los sitios de Internet y los *blogs* mantenidos por diversas ONGs y grupos feministas. Esto no solamente implica que su irradiación quede restringida a los sectores medios de altos niveles de educación. A la vez, en ocasiones se crea la imagen de una discursividad cuyas propuestas políticas parecen tener una coherencia, homogeneidad ideológica, amplitud y capacidad de apelación colectiva más bien característica de los programas y plataformas de partidos políticos y no a la inestabilidad orgánica, la limitada durabilidad, la extraordinaria variedad ideológica, la tendencia a las fuertes disensiones y discordancias y la

preocupación por problemáticas sectoriales restringidas característicos de los movimientos sociales, como es el feminista.

Según algunas de las feministas entrevistadas, a esta restricción comunicativa se suman problemas de continuidad generacional. La generación de mujeres que luchó contra la dictadura en los “frentes” partidistas de los años 70 y 80 logró un nivel de conciencia, conocimiento, capacidad discursiva, retórica y estrategias y tácticas de debate y organización no absorbida del todo por una segunda generación surgida en los años 90, según lo demostraría la incapacidad de articular el movimiento feminista con el grado de organicidad que tuvo durante la dictadura militar. La tercera generación de feministas surgida a fines de los 90 y los años 2000 ha mostrado una fragmentación total. Esto ha provocado constantes “reiteraciones” de problemáticas y su tratamiento teórico que toman aspecto ilusorio de novedad e innovación. Esto no parece augurar—se me ha dicho—un avance intelectual de los feminismos chilenos.

Para otras entrevistadas los problemas para la continuidad del movimiento feminista no están en lo generacional sino en la manera en que las mujeres equilibran su feminismo con una militancia partidista. Para ellas no puede haber política feminista efectiva—dada la historia institucional chilena—sin la conexión partidista. Son los partidos políticos los que proveen a las feministas de una macroteoría social, de canales de acceso a la macropolítica nacional y de una influencia en el Estado que les permite intervenir en aspectos específicos de las políticas de gobierno. Desde esta perspectiva, los feminismos independientes, autónomos, aparecen como elementos que sólo ocasionalmente pueden ser alineados para coincidir con una línea partidista. Esto corresponde a la tendencia anarquista a que tienden el feminismo autónomo y grandes sectores juveniles que rechazan la política partidista.

Entre muchos grupos de feminismo autónomo estas paradojas y rupturas condicionan una nostalgia por la época de las luchas antidictatoriales en que el movimiento de mujeres transfigurado en “movimiento feminista” pareció alcanzar su máxima articulación, a pesar de sus diferencias y contradicciones. Sin duda en ese período el movimiento feminista alcanzó el más alto nivel de conciencia, conocimiento, capacidad discursiva, retórica y estrategias y tácticas de debate. Sin embargo, la articulación de movimiento masivo que tuvo provino de la política de “frentes” de los partidos políticos de la oposición antimilitar, no del feminismo mismo, que recién comenzaba a identificarse como movimiento de idiosincrasia específica. Esto podría explicar que, una vez iniciada la redemocratización y la “política de los consensos”, el movimiento perdiera organicidad y visibilidad y quedara restringido a sus propios circuitos marginales.

En conclusión, las complejidades indicadas ilustran, por una parte, la facilidad con que las líneas de acción exclusivamente feministas tienden a disolverse en la macropolítica nacional partidista. Por otra, lo descrito indica

que, a pesar de su ámbito restringido, en el contexto chileno las ONGs y los cenáculos intelectuales y académicos han tenido éxito en la medida en que logren acceso a los partidos políticos y, a través de ellos, a las instituciones estatales de conducción de políticas públicas. Si la efectividad feminista es definida en estos términos, todas las entrevistadas concuerdan en que en Chile, sin dudas, el movimiento feminista logró crear una conciencia colectiva y una sensibilidad social favorable a políticas de género para influir decisivamente a los gobiernos de redemocratización en Chile.

Desde la perspectiva de los Derechos Humanos lo descrito necesita un debate: ¿puede decirse que realmente se haya alcanzado una ciudadanía plena cuando las reformas en cuanto a género se han dado verticalmente, desde la altura de cúpulas intelectuales, partidistas y gubernamentales y no masivamente desde las bases de la sociedad civil?

Arquetipicaciones feministas del sentido de la historia: modernidad y postmodernidad

No obstante, dada la relevancia transnacional otorgada a la situación de la mujer por las instituciones intergubernamentales, a pesar de la gran fragmentación de su conjunto, la importancia de las ONGs feministas se ha renovado periódicamente a raíz de la convocación de congresos regionales y mundiales en que los gobiernos han debido informar de sus gestiones para la emancipación de la mujer. El caso más sobresaliente fueron los preparativos para la IV Conferencia Mundial Sobre la Mujer convocada en Beijing en septiembre 4–15 de 1995.

En la preparación de sus informes oficiales los gobiernos democráticos latinoamericanos tendieron a usar la asesoría de feministas de Izquierda dada su experiencia mucho más amplia en comparación con la de los partidos de Derecha. Preocupada de que los informes gubernamentales fueran favorables al derecho al aborto, a la legitimación de la homosexualidad como tercer sexo bajo la teoría feminista del género y, por tanto, a una redefinición del matrimonio y la familia que incluyera a parejas homosexuales, la Iglesia Católica incentivó debates públicos para que sus posiciones recibieran consideración apropiada o predominante.

Las polémicas resultantes decantaron posturas ideológicas feministas que esbozan conceptos del sentido de la historia cuya importancia está en que pueden considerarse como matrices generadoras de poéticas simbólico-metafóricas, material propio de las Humanidades. A continuación discutiré dos textos que entre sí entablan una polémica implícita en su intento de asociar la utopía feminista con macroteorías sociales en mayor consonancia con el acceso feminista a la macropolítica nacional chilena.

Implícitamente, tanto las feministas institucionales como las autónomas han entendido el restablecimiento del estado de derecho como retorno a alguna forma de Estado Benefactor que intervenga para superar las dislocaciones sociales producidas por las políticas económicas neoliberales, estableciendo, a la vez, políticas sociales de género. En otras palabras, la entrada de las “mujeres por la democracia” a las macropolíticas nacionales estuvo marcada por el giro socialdemócrata a que se ha visto forzada la Izquierda latinoamericana luego del colapso del bloque soviético de naciones y el triunfo mundial del capitalismo neoliberal.

Especialmente son sectores feministas institucionales los que se definen como complementadoras de una Modernidad que, en lo referente a la relación entre los sexos, nunca incluyó a las mujeres en sus principios utópicos, menos aún en Latinoamérica. Esto es lo que exponen Virginia Guzmán y Claudia Bonan en “Feminismos Latinoamericanos y sus Aportes a la Experiencia Moderna”. Hay una concordancia lógica en esta preocupación por la Modernidad y la modernización ya que se trata de intelectuales dedicadas a las ciencias sociales. Guzmán y Bonan entienden la Modernidad como un sistema ideológico radicado fundamentalmente en el concepto de ciudadanía. La soberanía radica en la igualdad de los individuos ante el Estado y los concibe como personalidades autónomas, racionales, reflexivas y deliberativas, responsables de las libres iniciativas que elevan al aparato de gobierno mediante su participación consciente, informada y representativa en la sociedad política y en el Estado.

No obstante estos principios, los mismos fundadores de la Modernidad fundamentaron las relaciones entre los sexos en un orden simbólico que diferenciaba radicalmente entre lo femenino y lo masculino, en detrimento de las mujeres. Se les negó racionalidad, se las identificó como seres en que predomina un conocimiento irracional intuitivo, se las sujetó a la jerarquización superior de lo masculino y fueron excluidas del uso libre de los espacios públicos, se las relegó al espacio privado, fueron excluidas de la representación política, de la capacidad individual de ejercicio de sus Derechos Humanos aun en el espacio íntimo de la familia: “A diferencia de las otras prácticas sociales modernas basadas en la libre asociación, la consecución de intereses, la negociación política y el contrato público, las prácticas de reproducción social, especialmente significativas en la construcción moderna de las desigualdades de género (entre las que se incluye la organización de la intimidad, familia, sexualidad y crianza de hijos), permanecieron en gran medida fuera de la lógica de igualdad y libertad que ordena la modernidad” (3).

No obstante, la misma implementación institucional de los principios de la Modernidad ha traído cambios materiales constantes en las relaciones sociales, imponiendo el imperativo de adaptación a nuevas formas de modernización de acuerdo con los ciclos de desarrollo del capitalismo transnacional y la consecuente expansión de las funciones del Estado

nacional. La conjunción de estos factores ha traído profundas transformaciones en las concepciones de la salud, educación, la ampliación de las infraestructuras materiales y el transporte, los procesos de industrialización y urbanización. Esto ha traído la decadencia de algunos sectores oligárquicos y la emergencia de otros, la emergencia de los sectores medios, nuevas formas de movilidad social, la transformación de los modelos de familia y de los patrones de fecundidad, la propagación de múltiples estilos de vida, la difusión de nuevas formas de consumo, nuevas formas de asociación y participación social, nuevos movimientos sociales paralelos a los sistemas de partidos políticos. La consecuencia ha sido una mayor demanda y producción de profesionales de todo tipo, la expansión de las oportunidades de empleo y, concurrentemente, la intensificación y mejora de los procesos de individuación de las mujeres, resultantes en su mayor capacidad de definir sus vidas autónomamente y su mayor capacitación para participar ampliamente en la vida pública, social y política. Con ello se han elevado efectivamente los niveles generales de conciencia pública, nacional e internacional en cuanto a rectificar la defectuosa matriz original de la Modernidad en lo referente a jerarquías sexuales, hecho que puede apreciarse especialmente en los procesos contemporáneos de redemocratización latinoamericana en medio de la globalización económica neoliberal. Por tanto, la globalización tiene aspectos positivos que los movimientos feministas deben explotar y han sabido explotar a su favor.

Los movimientos feministas latinoamericanos han sido un factor central en la generación de nuevas institucionalidades en los procesos de recuperación de la democracia y, en menor medida, en el proceso de reforma del Estado, sobre todo en los países del Cono Sur. El proceso de redemocratización ha implicado nuevas relaciones entre Estado y sociedad y ha generado las oportunidades para la creación de nuevas institucionalidades, más transparentes y sometidas al control social ciudadano. Entre las nuevas instituciones destacan los mecanismos de promoción de la equidad de género en el Estado, que han sido fundamentales para transformar las políticas públicas y promover reformas constitucionales que consagren la igualdad de hombres y mujeres. Son nuevas estructuras de intermediación entre el Estado y las mujeres (mesas de trabajo, comisiones, consejos) y nuevas instancias dentro de los Estados (ministerios, secretarías, comisiones interministeriales responsables por impulsar la equidad entre hombres y mujeres) que presionan a favor de la coordinación de los distintos sectores estatales en la elaboración y realización de las políticas con enfoque de género (10).

Mientras Guzmán y Bonan son conservadoras en su preservación y perfeccionamiento de la Modernidad, Lorena Fries y Verónica Matus en *El derecho. Trauma y conjura patriarcal* buscan una ruptura radical en su reflexión sobre la naturaleza del Derecho y el modo de descartar el patriarcalismo que lo ha sustentado desde tiempos inmemoriales. Para este efecto Fries y Matus adoptan una postura postmodernista afín al feminismo autónomo; así rompen con la epistemología materialista de la Modernidad iluminista. Descartan la “realidad y la objetividad verdaderas” como fundamento del Derecho, lo cual resulta en una paradoja extrema—el Derecho Internacional de Derechos Humanos, por el que dicen abogar, pierde sentido si se le cercenan sus fundamentos materialistas.

Fries y Matus no entran en el preámbulo de examinar la cultura jurídica chilena y analizar sus usos y tradiciones en relación con los otros poderes constitucionales como para aclarar sus fallas y claudicaciones en general y en particular durante la dictadura militar. Esta tarea ya había sido completada por grupos de estudio de abogados democráticos que, iniciada la redemocratización, entendían que una reflexión al respecto era indispensable para reconstruir el estado de derecho (Correa y Vargas; Squella). Fries y Matus más bien prefieren aplicar sin demora una hipótesis definitoria abstracta del Derecho como un sistema de lenguaje que establece normas para la convivencia de un colectivo humano y la finalidad de esa convivencia definiendo los comportamientos adecuados y legítimos y el modo de controlarlos. A diferencia de otras normas consuetudinarias de origen anónimo y difuso que se observan de manera habitual en la cotidianeidad, el Derecho es un conjunto de normas explícitas que tienen un origen conocido, en que se reconoce la autoridad que las formula y se conoce el poder que las hace cumplir, que deben ser cumplidas de manera consciente y reflexiva. Contribuyen al disciplinamiento general de la sociedad y la dota de certezas, procedimientos e instancias para la resolución de conflictos.

El lenguaje—por tanto el Derecho—no sólo describe realidades, por sobre todo las genera, creando universos de convivencias, acciones y formas de comunicación e interpretación posibles a través de su uso. Se trata de una proposición de indudable tono idealista y romántico: se exalta la libertad de la imaginación en detrimento de la disciplina y el disciplinamiento social como medidas óptimas de la civilización. Esta antipatía por lo disciplinario se observa en la determinación jurídica de lo real y las formas de convivencia aceptables y legítimas según la norma legal: “La invisibilidad de las mujeres en el lenguaje de la ley o bien su visibilidad en campos concretos del derecho no solamente dice qué se piensa de la mujer y quién lo piensa, sino que genera acciones y crea realidad entre hombres y mujeres. El derecho ha tendido a restringir el campo de experimentación de las mujeres y ha socializado un determinado modelo de convivencia que define como legítimo al género masculino” (67).

Según Fries y Matus, la tradición jurídica es inconsciente de sí misma en cuanto no ha considerado que, como lenguaje, sus declaraciones y juicios son generadores de realidades de convivencia. Más bien hace énfasis ciego en que se cumplan sus declaraciones y juicios según la coherencia de principios acumulados mecánicamente, desde pasados remotos, que no consideran las experiencias contemporáneas. Su ceguera e inconciencia llevan a la autoridad jurídica a ejercer una violencia innecesaria: “La fuerza doblega o amenaza con el aniquilamiento y la autoridad puede hacer cumplir la norma dado que la comunidad le ha otorgado el poder” (68). La coherencia de estos principios constituye circuitos de lógicas cerradas que se aplican a incidentes concretos, encontrándose en esos circuitos cerrados la técnicas comprobatorias para llegar a veredictos definitivos. Con ello la jurisprudencia tiende a constituirse en verdades únicas y eternas en la designación de lo correcto y lo incorrecto, cerrándose ante el cambio histórico: “Así, el derecho por propia necesidad se inflexibiliza, se hace inmanente y eterno. Si bien otorga seguridad y certeza a la comunidad, también dificulta la incorporación de los cambios que operan en la sociedad. Tiende a sacralizar la inmovilidad por sobre la flexibilidad, controlando el tiempo” (69). La disciplina ciega e inconsciente queda asociada con lo fosilizado y la muerte mientras la imaginación romántica es equivalente a la vida vibrante y la dinámica de sus procesos.

El sistema jurídico está incapacitado para captar el acontecer social y, peor aún, se hace refractario a adaptarse a los cambios. Hombres y mujeres se ven conminados a convivencias que no corresponden a la realidad de experiencias inmediatas sino a las que dicta el Derecho anquilosado. Esta incapacidad se ha traducido en la legitimación desigual de formas de convivencia que limitan especialmente las vidas de las mujeres. Se desconoce tanto el valor de las diferentes formas en que pueda darse la convivencia, manifestación de democracia, como la igualdad universal como parámetro fundamental para evaluarlas. Al contrario, el sistema jurídico debería orientarse a la creación (lingüística) de “La preferencia por la convivencia en la diversidad como finalidad del derecho, [permitiendo así] mirar todos los espacios en los que ésta se desarrolla y a quienes la crean y recrean. Desde esta preferencia al derecho no le cabe valorar ciertos ámbitos de convivencia por sobre otros, y otorgar legitimidades a unos en desmedro de otros, más bien le corresponde recoger de la realidad las múltiples manifestaciones de convivencia a que dan lugar las relaciones humanas y reconocer la diversidad de los sujetos que la van creando” (70). El hecho de que la frase “*al derecho no le cabe valorar ciertos ámbitos de convivencia por sobre otros*” no sea elaborada en sus implicaciones posibles ya anuncia el relativismo epistemológico radical que discutiré más adelante.

El Derecho nacional tiende a ese anquilosamiento y se convierte en oponente del Derecho Internacional de Derechos Humanos. Este posee la flexibilidad deseada porque ha sido resultado de los sucesos históricos más

característicos y relevantes de la historia contemporánea. Puesto que ya hay acuerdo internacional para no reconocer la separación clásica entre Derecho nacional e internacional, el Derecho nacional recibe fuertes presiones para que se allane a aceptar el Derecho Internacional y cambie las legislaciones, el modo de tomar las resoluciones judiciales y el diseño de las políticas públicas. Fries y Matus caracterizan el espíritu normativo del Derecho Internacional ya no como la afirmación de la igualdad como premisa central sino como “el reconocimiento de las diferencias (sexo, raza, etnia, edad, etc.) y buscan la paz en la convivencia por sobre un modelo de orden” (59). Según este presupuesto, muchos aspectos de la globalización capitalista son favorables para la emancipación de las mujeres.

Fries y Matus basan su definición de los Derechos Humanos en las diferencias corporales entre hombres y mujeres, de las que éstas, en su intimidad y privacidad, especialmente con la maternidad, parecen tener mayor conciencia. A partir de este materialismo biológico es que proyectan su visión totalizadora (a pesar de su confesión postmodernista) del sentido contemporáneo de los Derechos Humanos, redefinición que atribuyen a “las mujeres”. Para la evaluación final de estos argumentos conviene prestar particular atención a tres párrafos por la importancia que asignan al cuerpo humano, el lenguaje y la convivencia:

El cuerpo es significado como constitutivo de lo humano. Sin él, desprovisto de él, la vida humana no es posible, no basta con la existencia de ese cuerpo, éste tiene que ser capaz de desarrollar su potencial a través de otras dimensiones que le permiten realizarse (60). Son las mujeres, a partir de su práctica y reflexión teórica, quienes cuestionan las bases ideológicas de los derechos humanos y abren un proceso que permite repensar lo humano desde su diferencia y otras dimensiones de la convivencia. Así, la constatación de la dominación de las mujeres en el ámbito de la sexualidad y la reproducción ha dado lugar a la consagración de derechos para ellas en este sensible campo. El cuerpo femenino ya no es un cuerpo neutro, la diferencia sexual empieza crecientemente a ser reconocida en el ámbito de los derechos humanos (61). El desarrollo de la doctrina de los derechos humanos ha permitido construir una nueva visión de los seres humanos y sus formas de convivencia. El supuesto conflicto originario entre individuo y sociedad, presente tanto en las concepciones religiosas como en las del racionalismo ilustrado, basado en la desconfianza hacia el otro, se modifica ante el reconocimiento de los derechos humanos. Estos se constituyen en conductas deseables tanto para los Estados como para hombres y mujeres sobre la base de la aceptación de múltiples experiencias, de diversidades e identidades. La convivencia desde una perspectiva de derechos humanos es una dimensión indisociable del ser

humano, es más, favorece la constitución de la humanidad de hombres y mujeres (62).

Con esta concepción de los Derechos Humanos, Fries y Matus terminan sus argumentos abogando por la formulación de nuevas Constituciones nacionales, posibilitadoras de un Derecho que termine con la supremacía masculina. Estas Constituciones deben afirmar simultáneamente las diferencias sexuales entre hombres y mujeres y su igualdad ante la ley. Ello sentaría las bases para que los seres humanos experimenten con formas de convivencia más adecuadas a los cambios sociales: “Todos los seres humanos en su devenir encaran la tensión entre el ensayo y el error. Las posibilidades de experimentación de los seres humanos son infinitas, frente a ello es necesario dar lugar al permanente juego del ensayo/error. Así, en el ensayo existe la posibilidad permanente de probar un curso de acción mientras que en el error se expresa la conciencia de tener que asumir otro curso de acción. El derecho en tanto modelador de conductas restringe las posibilidades de ensayo imponiendo a las mujeres un modelo único de acción que niega otras alternativas. El error de una cultura patriarcal es siempre motivo de sanción para las mujeres. Dado que el juego de posibilidades de acción en las mujeres está más restringido, será sobre su autonomía vital que recaerá el tramado normativo, limitando sus posibilidades de convivencia. Al derecho corresponde conciliar el ámbito del desarrollo de la autonomía de todos, y en particular de las mujeres, asegurando la amplitud de posibilidades de experimentación que en el transcurso de la vida van definiendo y redefiniendo la convivencia” (122).

En el trasfondo de estas demandas al Derecho se traslucen las concepciones del biólogo Humberto Maturana sobre la educación y la epistemología. Discutir esta conexión es de máxima importancia. De ella proviene la preocupación central de las autoras por la *convivencia*, lo que, según veremos más adelante, hace problemática su concepción de los Derechos Humanos.

Según Maturana, los entes se transforman en seres humanos adecuando su sistema corporal (cuerpo y mente) a las vicisitudes de su convivencia con otros sistemas corporales (otros seres humanos), en adecuaciones, readecuaciones y transformaciones mutuas mediante interacciones recurrentes, congruentes y coordinadas (Maturana 1992; 1995). En la maleabilidad de su conducta los seres humanos aprenden a vivir en todos y cualquiera de los *dominios*—espacios psíquicos de convivencia—a que la autoridad cercana los encamina, manifestándose así como entes *diferentes*. Los diferentes dominios están influidos también por formas de conocimiento de la cultura predominante instalados en las configuraciones mentales que les imponen las experiencias corporales.

El aprendizaje es una experiencia biológica total, permanente y omnipresente en que predominan las *emociones*, no la razón, puesto que la

convivencia es una experiencia primaria e inmediata. La convivencia es el resultado de una emoción predominante, el *amor*. El amor conforma comunidades de valores compartidos. La persistencia de la especie humana a través de los milenios lo confirma; de otra manera la especie ya habría desaparecido. De allí que el ideal pedagógico y de organización social es aquél que incentiva la experiencia del mayor número posible de dominios de convivencia, maximizando, por tanto, el potencial de humanidad de la especie.

La convivencia comunitaria y sus diferentes dominios de existencia se hacen posibles y dinámicos mediante el lenguaje como vehículo principal de las emociones. “*Lenguajeamos*” en la cotidianidad en un flujo de *conversaciones* que no sólo sustentan la comunidad y sus dominios; también nos transforma biológicamente, como lo demuestra el desarrollo de nuestro cuerpo y el cerebro humano en comparación con el de otras especies. Es fácil reconocer que aquí está el origen de la importancia que Fries y Matus dan al cuerpo humano y al lenguaje (de allí que anteriormente llamara la atención sobre esos tres párrafos). Conversar nos obliga a escuchar, lo cual nos induce a distinguir y privilegiar emociones que habilitan intercambios presididos por el respeto de los otros y la colaboración con ellos, haciéndonos individuos conscientes y responsables hacia nosotros mismos y hacia los otros. Aprender a escuchar renueva la convivencia promoviendo espacios en que el amor amplía sus ámbitos posibles, limitando los efectos del temor, la envidia y la agresión que los restringe. El ser humano no aprende a ser humano con la transmisión racional de preceptos abstractos sino con la inmersión somática-emocional en los diferentes dominios en que existe.

Lo dicho basta para comprender que con este uso de Maturana, nos encontramos ante un feminismo que elabora y propone una sensibilidad social romántica marcada por un fuerte sentimentalismo. Ya a simple vista, en el materialismo biológico que Fries y Matus comparten con Maturana puede intuirse una nueva versión del “salvaje noble” (especialmente el niño y la mujer) de la Ilustración, en que los impulsos de su corporalidad lo hacen afín al amor, a contribuir al bien común y, por tanto, a la sanidad personal y comunitaria, mientras los artefactos, discursividades y aparatos burocráticos de la civilización lo corrompen, lo malogran, enferman y matan. En un momento Maturana tildó de patriarcalista esta concepción tóxica de la civilización (Maturana 1997).

Es importante profundizar en esto ya que investigaciones futuras podrían proyectar esta matriz ideológica al entendimiento de mucho de la producción literaria y artística latinoamericana actual. Ese romanticismo se hace evidente si sopesamos que lo expuesto del ideario de Humberto Maturana indica que Fries y Matus, aunque no lo hacen evidente, también comparten su concepción idealista del conocimiento.

Maturana diferencia radicalmente entre el tipo de cuestiones, modos de conocer y explicaciones que se plantean ya sea desde el cientificismo de la institucionalidad estatal/corporativa o desde la inmediatez somática-emocional de nuestra experiencia vivida en las relaciones de nuestros dominios inmediatos de convivencia. Se trata de *dominios de explicación diferentes*, a los que Maturana da una valoración diferente (Maturana 1992).

Según Maturana, el científico afirma que, de hecho, existe una *objetividad de ontología trascendental* por cuanto su existencia, su *realidad*, su *verdad* son *independientes* del observador. Para captarla, necesitamos construir un *mecanismo generativo* de conceptos abstractos coherentes y universales que permiten deducir las interrelaciones que conforman los tipos de experiencia especial, específica, que se intenta aprehender/conocer/explicar. Se trata de explicaciones basadas en mecanismos generativos que responden a capacidades epistemológicas calificadas como incuestionables, a las que se da rango de validez dogmática, autoritaria, autoritativa, que legitiman al observador como ente de procedimientos jerarquizadores de convivencias reales o posibles en categorías de legitimidad crecientes y decrecientes. Desde la perspectiva de Fries y Matus se colige que este cientificismo es lo que hace del Derecho un circuito de lógica cerrada, inflexible e inmutable, incapaz de captar y adaptarse a los cambios sociales.

Pero si privilegiamos el mantenimiento y renovación de la convivencia, el dominio de explicaciones que surge de allí pone en jaque la validez de las cuestiones levantadas por el cientificismo y los protocolos y procedimientos abstractos y autoritarios que lo sustentan. Esto por cuanto las experiencias que proceden del dominio de lo somático-emocional responden a la situación natural del ente inmerso en el flujo inmediato del “lenguajear”; esta inmersión orienta el modo en que se manifiestan las convergencias sociales del amor. Con esto se afirma la existencia de un conocimiento superior puesto que proviene de una total continuidad entre nuestro ser y nuestro hacer, no con las separaciones abstractas del conocimiento científico. En el conocimiento científico estas dimensiones son separadas para cumplir con la premisa de que los objetos de conocimiento tienen una existencia independiente de nuestra organización somática-emocional: “... nosotros en nuestra operación [somática] somos el origen de la validación de lo que decimos”; “Tengo conciencia de que no hay manera de hacer referencia a nada independiente de mí para validar lo que explico y que lo que explico es validado mediante las coherencias de mi experiencia como lo hago cuando expongo esta explicación científica. Lo cual también hacemos en nuestra vida cotidiana, no tenemos que ser científicos para operar con el criterio de validación de las explicaciones científicas. De hecho, el criterio de validación de las explicaciones científicas es un refinamiento de los criterios cotidianos de validación de las explicaciones” (11).

Con esto el concepto de “realidad” que generalmente se entiende como conjunto de entes de existencia propia, autosustentada, queda radicalmente reducido a la calidad de comodín, de “argumento explicativo” (12). Por consecuencia, es imposible valorar los conocimientos originados en diferentes dominios de existencia/explicación en términos de superioridad/inferioridad, verdad/mentira, percepción/ilusión puesto que esos conocimientos responden a necesidades de adaptación somática-emocional de los seres y, por tanto, son de valor incuestionable: “Ningún sistema vivo puede distinguir entre percepción e ilusión. Ninguna máquina puede distinguir entre percepción e ilusión” (12).

A su vez, estas propuestas resultan en el desmantelamiento de los criterios de autoridad del conocimiento perteneciente a los diferentes dominios de explicación. No existen conocimientos y explicaciones de rectitud “universal”. El conocimiento de uno de ellos es tan válido como el de cualquier otro: “... uno está en un mundo de vida, en un modo de vida en que toda pregunta es legítima” (11). Una cuestión es tan válida como cualquier otra, debemos respetarlas a todas: “... una afirmación es válida en el dominio de realidad en que es válida [...] en otro dominio de realidad es una ilusión. Por tanto, cuando alguien hace una declaración está invitando a reflexionar en un particular dominio de realidad. No es una demanda de obediencia. Es una invitación a participar en algo. “Oh, usted está hablando de geometría euclidiana, yo estaba hablando de geometría de Reismann”. “Oh, usted está hablando de física, yo estoy hablando de biología. Vamos a tomarnos un café” (14). Se desprende, entonces, que somos libres para cuestionar toda autoridad y levantar cualquier cuestión que estimemos conveniente. En otras palabras, en términos de lo que preocupa a Fries y Matus en cuanto al respeto que se debe a las diferentes formas de convivencia posible, un dominio de convivencia es tan válido como cualquier otro—tanto el de las mujeres como el de los homosexuales.

No obstante el relativismo de la cita anterior, que, después de todo, parece tolerar la ciencia, Maturana tiene una actitud general de condena de las “verdades” científicas “universales” porque, en referencia a lo vivencial somático-emocional, son actos dictatoriales. En el trabajo que comento hay pasajes de importancia al respecto:

... cuando como observador doy por sentadas mis capacidades [científicas], no se originan en mi biología. Mi biología es un instrumento de expresión de mi conciencia fundamental, mi fundamental capacidad de raciocinar...

... [cuando] uno hace referencia a cosas que son independientes de uno, uno proclama que las proposiciones que uno hace en última instancia son validadas por la “cosedad” de la cosa misma, allí, independiente de mí. La universalidad de algunas afirmaciones verdaderas está en su objetividad ...

Y diariamente escuchamos: “¡ Oh, yo soy objetivo! ¡Usted debe ser realista! ¡Sea objetivo!”. ¿Y qué es lo que se dice? Lo que se dice es “Yo tengo un acceso privilegiado al ser de las cosas, así que usted debe hacer lo que le digo”. “¡Sea objetivo!” significa “¡Haga lo que le digo!”. “¡Sea realista!” significa “¡Haga lo que le digo!”. “¡Usted no es realista!” significa “¡Haga lo que le digo!”. “¡Usted no es objetivo!” significa “¡Haga lo que le digo!” (10). La amistad se constituye en la ausencia de demandas de Obediencia. Tan pronto como a un amigo se le demanda obediencia, la amistad se termina. En la amistad se acepta la legitimidad del amigo. Uno está preparado para aceptar que el otro está en otro dominio (15).

Maturana reconoce que sus planteamientos están condicionados por la traumática historia chilena que condujo al golpe de Estado de 1973 y a la proclamación de la Constitución autoritaria impuesta por los militares en 1980, bajo la cual se dio el proceso de redemocratización desde 1990 en adelante. En gran medida este trauma y las consecuencias de la “política de los consensos” han resultado en el desprestigiamiento de la actividad política usual, postura del feminismo autónomo:

En 1973 estuve en Chile en la víspera del golpe militar. El país estaba dividido en dos, por la mitad. Había muchas polémicas. Y sabíamos que algo ocurriría, pero seguimos con las polémicas. Recuerdo haber estado en una reunión, justo el día antes [del golpe militar], en que hubo una acalorada argumentación en favor y en contra del socialismo, y cosas por el estilo. Al final me acerqué a una de estas personas y le dije ‘Tal vez podemos hablar de estas cosas’. Me dijo, ‘Bien, me interesa’, y le dije, ‘Pero hablemos de manera que nos permitamos la posibilidad de cambiar mediante la conversación’. Me contestó ‘Excúseme, no tengo tiempo.’ (14)

Maturana trivializa de manera tan exagerada los complejos procesos políticos del despegue revolucionario socialista en Chile que pierden sentido, como también pierde sentido la ciencia política que los ha estudiado. ¿Hasta qué punto la aceptación de la epistemología de Maturana afecta la concepción de la política de Fries y Maturana de manera directa o indirecta? Aunque su texto obliga a levantar esta cuestión, el texto mismo no la discute.

Derechos Humanos: términos comparativos

Lo expuesto muestra en Fries y Matus un feminismo de voluntad rupturista tanto ante la historia de los Derechos Humanos, originada en la tradición

fundada por la Modernidad iluminista, como ante el modo como el Derecho Internacional de Derechos Humanos construye su objeto de estudio.

Según la tradición iluminista, la tabulación existente de los Derechos Humanos es un proceso evolucionario e incremental de perfeccionamiento ético de la especie humana, sustentado en especial por la valoración positiva de la razón, a pesar de que ese perfeccionamiento no ha sido histórica, geográfica o simultáneamente homogéneo en todos los pueblos. De allí que siempre se mencione un movimiento teleológico que comienza con la primera generación de Derechos Humanos liberales surgidos en los siglos XVIII con las Revoluciones Francesa y Estadounidense, a partir de las cuales se crearon y se buscó implementar la defensa de los derechos individuales ante Estados absolutistas y totalitarios; el surgimiento en la primera mitad del siglo XX de la segunda generación de Derechos Humanos Económicos, Sociales y Culturales a raíz de las luchas de liberación nacional contra el capitalismo imperialista; y la tercera generación de Derechos Humanos centrada en la noción de *persona*, como consecuencia de los grandes genocidios cometidos por Estados nacionales durante (y antes de) la Segunda Guerra Mundial. La historia moderna de los Derechos Humanos se sustenta, por tanto, en la noción secular de que la historia humana no ha sido dinamizada por el azar, sino por una teleología de sucesos de realidad objetiva que la razón puede captar e intentar orientarla hacia un perfeccionamiento ético gradualmente implementado por la política internacional. Si hablamos de una teleología, surge la cuestión del modo con que el Derecho Internacional de Derechos Humanos construye su objeto de estudio.

Si nos atenemos a un estructuralismo histórico, la lógica de las tabulaciones existentes de Derechos Humanos y los principios legales acumulados en la historia de la jurisprudencia constituyen un eje institucional-sincrónico que sirve como mecanismo generativo de conceptos abstractos, coherentes y universales que se aplican como herramientas para aprehender/conocer/explicar/enjuiciar/corregir/promover soluciones a sucesos y experiencias sociales interrelacionadas, causantes de gran preocupación para la comunidad de naciones, sucesos y experiencias situadas en un eje histórico-diacrónico.

Ese mecanismo generativo sincrónico define operativamente los Derechos Humanos (Nickel) como normas avaladas y obligadas por tratados y pactos internacionales que les dan categoría de mandatorias, de alta prioridad, cuyo cumplimiento es exigido como deberes de parte de individuos, corporaciones, gobiernos y Estados en su orientación de las relaciones entre las personas y las políticas públicas. Son de carácter universal—aplicables transhistórica y transculturalmente para la evaluación de civilizaciones, por tanto—que conceden libertades, protecciones, oportunidades, inmunidades, poderes y beneficios a las personas. Se trata de bienes inalienables e indeclinables, lo cual permite que terceras partes no

involucradas en una disputa puedan y deban intervenir en favor de personas cuyos derechos han sido dañados y no pueden defenderse. Son normas de existencia independiente y superior al Derecho nacional—el cual debe ajustarse a sus mandatos. En última instancia conforman una “moral justificada”, de carácter superior, en cuanto a que sus preceptos quizás no existan en la moral prevaleciente en civilizaciones específicas o tal vez no coincidan totalmente con ella.

Los sucesos y experiencias especiales que constituyen el eje histórico-diacrónico responde a una teleología en que intervienen simultáneamente factores económicos, sociales, políticos e ideológicos. Este es el material elaborado conceptualmente por el mecanismo conceptual del eje institucional-sincrónico. La convergencia sincrónico-diacrónica implica el reconocimiento de que esos sucesos y experiencias tienen rango de objetividades de ontología trascendental, de realidad independiente de los observadores. Esto puede comprobarse con los relatos elaborados por las ONGs internacionales de defensa de los Derechos Humanos. Su preocupación principal es la de presentar hechos de objetividad absolutamente inobjetable y corroborable. Si no fuera así, estas ONGs perderían credibilidad y, por tanto, influencia, lo que no ha ocurrido. Es obvio, entonces, que centrar la problemática de los Derechos Humanos reemplazando una perspectiva filosófica materialista por el conocimiento resultante de la inmediatez somático-emocional, en los términos de Humberto Maturana, es disfuncional en este dominio.

Desde la perspectiva evolucionista de los Derechos Humanos, el estudio de los movimientos de reivindicación humana no puede sino hacerse desde el pináculo del presente, es decir, la noción de *persona*, concepto que Fries y Matus excluyen de sus argumentos para reemplazarlo por el de *mujer*. La historia contemporánea muestra las horribles consecuencias que ha tenido y puede tener el reemplazo de la noción de persona como foco central de toda argumentación reivindicativa de Derechos Humanos para privilegiar como superiores las de raza, etnia, nación, ideología, religión, o sexo. Para generar dinámicas de transformación social, en estos reemplazos siempre se ha fraguado alguna forma aguda de romanticismo que puede convertirse en energía incontrolable y capaz de generar nuevas discriminaciones como justificación para terminar con una forma específica de discriminación. Sin duda el nazismo se dio como manifestación estética, épica y masivamente romántica, eminentemente teatralizada, de amor colectivo a la Patria alemana y al Führer, lo que terminó en el Holocausto de millones de personas de razas, etnias y sexualidades diferentes, juzgadas como “parasíticas”, “inferiores” y “perversas”.

El movimiento feminista contemporáneo fue inaugurado precisamente con el reemplazo de la noción de persona por la de “mujer”, noción entendida como esencia psicológica diferente (y frecuentemente proclamada como superior) a la del hombre. Elaborada académicamente desde los países

Europeos y Estados Unidos, ese esencialismo se adjudicó un carácter universal, aunque provenía específicamente de mujeres blancas de clase media. Esto hizo de la “mujer” un ente ahistórico, no condicionado por sistemas económicos, políticos, época o situación de clase, raza, etnia. En buena medida, decir “*no condicionado por sistemas económicos, políticos, época o situación de clase, raza, etnia*” equivale a decir “*no del todo responsable éticamente*”. Como se sabe, este esencialismo entró en crisis en confrontaciones con feministas marxistas y con el movimiento de mujeres de minorías raciales en Europa, Estados Unidos y movimientos de mujeres del Tercer Mundo en la década de 1980. No obstante, se perciben residuos de ese esencialismo en argumentos que persisten en considerar al feminismo como movimiento revolucionario y en argumentos del feminismo autónomo que no reconocen las limitaciones actuales de la práctica política y reprochan a las institucionales por haber sido domeñadas por los imperativos de las políticas neoliberales del presente, como si se diera por implícito que la voluntad de las mujeres de alguna manera pudiera eximirse de condicionamientos históricos.

Pero, por sobre todo, es cuestionable el desahucio de la razón teórica asumido por las feministas que se adhieren a los planteamientos epistemológicos de Humberto Maturana. Sin duda su denuncia de la razón teórica puede justificarse con el melodramatismo de los traumas sociales provocados por las confrontaciones ideológicas durante el gobierno de la Unidad Popular, la política de *shock* económico neoliberal científicamente impuesta por la dictadura militar, el éxito de la represión científicamente administrada por los organismos de seguridad militar y la Constitución autoritaria impuesta en 1980 con un plebiscito fraudulento. No obstante, cabe preguntarse si los traumas inmediatos de un período justifican el abandono de premisas racionales, experiencias heredadas de épocas antiquísimas por la especie humana, que a largo plazo han sustentado el Derecho Internacional de Derechos Humanos y lo proyectan hacia el futuro.

No fue con ese irracionalismo biológico y ese desahucio de la razón con el que la Iglesia Católica asumió la defensa de los Derechos Humanos desde 1974, el año de la noche más negra de las violaciones de Derechos Humanos en Chile. Desde 1973 en adelante abogados cristianos bajo el amparo de la Iglesia Católica debieron hacer el acopio teórico que les permitió enfrentar a los tribunales militares que ejecutaron ilegalmente a representantes del depuesto gobierno de la Unidad Popular e interpelarlo por la práctica sistemática de la desaparición forzada de personas. El acopio de esa experiencia bajo terribles condiciones permitió que Hernán Montealegre, uno de los abogados de mayor rango en la Vicaría de la Solidaridad, pudiera publicar en 1979 el primer tratado jurídico chileno sobre la relación legal entre seguridad nacional, Derecho Internacional Humanitario y Derecho Internacional de Derechos Humanos. Vale la pena revisar sus argumentos centrales.

Bajo riesgos personales que nunca decrecieron del todo durante los diecisiete años de la dictadura militar, los abogados dedicados a la defensa de los Derechos Humanos se enfrentaron a un régimen que justificaba la ilegalidad de los métodos con que decía proteger la seguridad del Estado invocando un Derecho tradicional que todavía privilegiaba los derechos de los Estados por sobre los de las personas, guiándose por un Código de Justicia Militar que no se ajustaba al Derecho Internacional Humanitario ya ratificado por el Estado chileno, con una jurisprudencia que en sus resoluciones no reconocía el Derecho Internacional de Derechos Humanos. Contra este desfasamiento, Montealegre argumentó que el Derecho Internacional moderno ha revisado esa antigua sobrevaloración del Estado para enfocarse en el concepto de persona y la obligación de los Estados nacionales de respetar su dignidad y promover el respeto de su dignidad. Por tanto, Montealegre arguye que la seguridad del Estado no pelagra solamente por la amenaza de guerra externa y la insurrección de la población, sino también por las violaciones sistemáticas de Derechos Humanos por el Estado, como ocurría en Chile.

Montealegre argumenta que el Derecho Internacional moderno reconoce tres elementos que orgánica e indisolublemente constituyen los Estados nacionales—el aparato estatal comandado por gobiernos, el territorio y la población. A cada uno corresponden derechos inamovibles—al Estado/gobierno corresponde el de *estabilidad*; al territorio nacional corresponde el de *integridad*; a la población corresponde la *intangibilidad de sus Derechos Humanos, que debe ser garantizada por el Estado/gobierno*. Un Estado es seguro sólo cuando es capaz de proteger jurídicamente estos tres elementos a la vez. No obstante, de preocupación especial para la comunidad de naciones son las violaciones de los Derechos Humanos de las poblaciones nacionales en cuanto pueden traer repercusiones imprevistas y peligrosas para la estabilidad y la paz internacional. Por esto es que el Derecho Internacional ha expandido sus normas “a un campo nuevo, cual es la dignidad de la persona, antes no considerada temática y directamente como un objeto jurídico tradicionalmente considerado por el Derecho de Gentes ...” (654).

Al darse un reconocimiento internacional a los Derechos Humanos, el Derecho Internacional queda comprometido con el restablecimiento del pacto social básico de una nación, por lo que su actuación no puede verse sino como la defensa objetiva del orden profundo y natural de un Estado moderno. Por otra parte, el carácter internacional que se otorga a los Derechos Humanos, hace que su desconocimiento por parte de un gobierno sea no sólo una subversión interna sino una subversión internacional, un atentado en contra de la sociedad internacional como un todo, la que se ve impelida a su debido restablecimiento. La restauración del orden internacional redunda necesariamente en la

restauración del orden interno en este aspecto, ya que un mismo hecho, la violación de los Derechos Humanos, es hoy un atentado en contra de los dos órdenes. El Derecho Internacional se convierte en un contrapeso permanente y en una garantía frente a las usurpaciones de los derechos inalienables que dan fisonomía a un Estado moderno, con lo que prueba en definitiva, su fidelidad a estos últimos, más que a los gobiernos (656).

Se hace patente que Montealegre insiste en reconstruir racionalmente el nexo entre los conceptos de persona/ciudadanía/estado de derecho para darles el carácter autoritativo y universal que motiva a las naciones a intervenir legalmente en otras para restaurarlos. Sería imposible argumentar que Montealegre usa la razón histórica y la concepción materialista de la realidad para coartar la libertad de los seres humanos. Vale la pena insistir en esto porque sus argumentos serían proféticos hacia el segundo quinquenio de la década de 1980. En esos años la segunda administración del Presidente Ronald Reagan, el Vaticano de Juan Pablo II y los gobiernos socialdemócratas europeos montaron la campaña de desestabilización política y económica que terminó con el régimen del general Augusto Pinochet. Con esas garantías externas, a partir del primer gobierno de redemocratización inaugurado en 1990 con la presidencia de Patricio Aylwin comenzó el trabajo nacional interno de restauración del estado de derecho como agenda de importancia primordial. En particular, estas tareas de restauración contemplaron lo siguiente—revelar públicamente el historial militar de violaciones de Derechos Humanos; limpiar el Poder Judicial de los jueces prevaricadores que apoyaron al régimen militar, especialmente en lo que respecta al desconocimiento del *habeas corpus*; restablecer un sistema parlamentario de negociaciones; restaurar la independencia entre sí de los Poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial; enjuiciar a los militares violadores de Derechos Humanos; renovar los altos mandos militares para restituirlos a sus funciones profesionales aceptando la primacía de las autoridades civiles.

En el contexto de esa tarea primordial de restauración del estado de derecho toma relevancia la concepción del sentido de la historia expuesta por un pequeño grupo de feministas lesbianas, autodenominadas “autónomas”. En ellas se hacen notorios los riesgos de sobreprivilegiar una noción esencialista del concepto “mujer”. No es improprio decir que, con un romanticismo delirante crean no sólo una discriminación total contra los “hombres” y la ideología “masculinista” con que han dominado la historia, sino también rompen con todo criterio racional y científico para decir que se aíslan de toda civilización conocida. El grupo funciona con el título Movimiento Rebelde del Afuera. Con sus planteamientos queda del todo desahuciada la razón conceptual como vía de entendimiento de la “realidad” y de la teleología de la historia, esto en un momento en que el resto de los

feminismos chilenos intentaban ampliar su capacidad de apelación política al acceder a la macropolítica nacional y contribuir a la reconstrucción del estado de derecho.

Los argumentos de este grupo de lesbianas pueden entenderse como una contrarreacción a la invisibilidad en que se hallaban con el retorno a la democracia. Recordaban con añoranza nostálgica los años de su participación en la lucha antidictatorial. Acusaron a las mujeres de militancia política, de empleo gubernamental o de ONGs de haber desviado y traicionado al feminismo, de haberse apropiado de la retórica feminista, transformando su crítica revolucionaria en aburridos esquemas burocráticos para obtener empleo y encontrar acomodo en el orden patriarcal y compartir su poder.

Esta pugna se hizo ya del todo visible en el IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe de 1996 en Cartagena, Chile. Allí ese grupo lesbiano se apoderó agresivamente de los preparativos para la organización del encuentro y forzó la demarcación del movimiento feminista en dos posiciones antagónicas, las “feministas autónomas” y las “feministas institucionales”, con un grupo intermedio llamado “ni las unas ni las otras” que no ha recibido mayor atención. La expresión de principios más articulada que conozco de este feminismo lesbiano es la de Margarita Pisano, *El triunfo de la masculinidad* (2001), a la que prestaré atención en lo que sigue, exponiendo sólo sus argumentos centrales. Por razón del esquematismo inevitable de esta exposición recomiendo la lectura del texto total para una apreciación cabal de su intensidad retórica.

Pisano alude a que en un pasado remoto las mujeres perdieron poder social, prestigio y relevancia política después de terribles represiones que dismantelaron e invalidaron los saberes que habían acumulado y la influencia y poder social que éstos les habían asegurado. Quedaron reducidas a la calidad única de reproductoras biológicas de la especie humana, desde entonces regida por un orden patriarcal en que los hombres ejercen un poder caracterizado por la violencia, la depredación, el militarismo, el imperialismo, la explotación inmisericorde y todas sus secuelas en cuanto a epidemias, sufrimiento, pobreza, degradación moral y ética y destrucción del medioambiente. Contemporáneamente el poder patriarcal y sus efectos se manifiestan con las políticas económicas del neoliberalismo. Dados sus efectos, según Pisano, para las feministas no queda sino la repulsa y condena más tajante al callejón sin salida a que ha llegado la especie humana con el orden social controlado por “los hombres”:

El fracaso de esta cultura es tan evidente que en sí misma nos está proponiendo un cambio profundo, ya no es la imaginación utópica de las libertades e igualdades humanas la que nos empuja con urgencia a un cambio, sino la sobrevivencia de la humanidad, del cuerpo civil ante el cuerpo armado devastador de las macroeconomías, la globalización que

no es sino la globalización del mercado, no de la humanidad, ya que más de la mitad de la humanidad [las mujeres] queda fuera de la manera más brutal en toda la historia de la masculinidad, queda no sólo fuera de las comunicaciones y del conocimiento, sino fuera del concepto de humanidad (“Otro Imaginario, Otra Lógica”, 2).

Ideológicamente el poder patriarcal se reproduce mediante una sensibilidad social llamada *masculinidad* que dota de máxima capacidad de expresión la personalidad de los hombres y restringe la de las mujeres, aunque también las absorbe. Como tal ideología, el masculinismo es un conjunto de parámetros inconscientes reproducidos en la cotidianeidad y reforzados calladamente por las instituciones –el Estado, los medios de comunicación, la familia, las religiones, los partidos políticos, las organizaciones militares. Ellas diseminan una concepción misógina de lo femenino/la feminidad creada con las imágenes y deseos románticos del hombre que transforman a la mujer en un ente ideal desprovisto de materialidad corporal. Esta idealización imputa a la mujer una capacidad de conocimiento e ideación exclusivamente irracional, intuitiva, sentimental, desconociéndosele su capacidad de imaginar conceptualmente un orden social más justo. A esto se agrega la exaltación privativa de la mujer como madre y como complemento natural y apoyo del hombre. De esta manera se crean las condiciones ideológicas para que la mujer se convierta en propiedad privada del hombre y reproductora de su poder, impidiendo que las mujeres colectivamente, exclusivamente entre ellas, desarrollen un diálogo emancipador:

La mujer como sujeto pensante y político permanece en las sombras. En este diálogo prima la ajenidad, es el diálogo *del otro*, basado en el acondicionamiento al amor patriarcal y no en la legitimación entre mujeres como conjunto pensante. Más aún, dentro de la construcción del amorío hemos sido separadas, mientras que los hombres consolidan su cultura legitimándose, admirándose y amándose entre ellos” (“Incidencias Lésbicas o el Amor al Propio Reflejo”, 1).

No obstante el poder de la “feminidad misógina”, el cuerpo de la mujer tiene impulsos eróticos lésbicos que constantemente rememoran el pasado de ese poder femenino perdido y apuntan a relaciones humanas de rebeldía emancipadora: “Esta memoria de pasiones existe entre nosotras, tenemos que encontrarla y significarla en el tiempo, registrarla y hacerla salir del lugar de la nada. La masculinidad tiene una especial preocupación de invisibilizar y eliminar la memoria de nuestros cuerpos, porque allí radica su vigencia, en este gesto amnésico constituye su poder. Es nuestra responsabilidad y nuestro desafío entender y reconstruir esta dimensión del *deseo/pasión/de conocer/nos*. Es más, toda mujer conserva esta

memoria/inmemoriada y su forma de relacionarse con otra mujer traspasada por este contenido” (2).

La perspectiva lesbiana permitiría la desconstrucción de la feminidad misógina y de la estructura de la masculinidad evaluando las libertades de su vida como parejas, encontrándose en ella libertades que podrían ser proyectadas como utopías generales de transformación para toda la sociedad. Para ello las mujeres deberían proclamar la diferenciación radical de sus proyectos y practicar una línea política que les permitiera conservar su independencia y su potencia sin dispersarla y debilitarla al consentir ser absorbidas por movimientos paralelos que quizás tiendan a acomodarse dentro del poder patriarcal:

Un movimiento lésbico-político-civilizatorio repiensa todos los elementos que trenzan el sistema, desde ese lugar diseña sus estrategias políticas. No puede entregar su reflexión a otros grupos marginados, ya que lo único que nos une es la marginación. No tenemos los mismos intereses políticos que los ecologistas, los gay, o los travestis (quienes han tomado y reinstalado el discurso de la feminidad [misógina]), ni tampoco con los diferentes proyectos de los partidos políticos, ni menos con las iglesias. Todas estas instituciones están construidas del mismo modo, todas juntas sostienen la estructura de la masculinidad ... (7).

Así este tipo de feministas autónomas se define como “feminismo radical” que repudia y corta con todas las instituciones y los universos simbólicos existentes y se aísla en un espacio propio: “Instalarse fuera de la cultura no es posible si nos aferramos a las ideologías producidas por el hombre, al orgullo de pertenecer a una cultura pervertida como sinónimo de humanidad. No es la humanidad la pervertida, sino la cultura que la pervierte, desde que ella se simboliza en la palabra hombre, invisibilizando a más de la mitad de la humanidad, que no está como la cultura masculinista apegada y orgullosa de sus productos, de sus ciencias y tecnologías, de sus ciudades, catedrales, literaturas y pensadores, que, aunque contengan cuestionamientos, no producen finalmente un pensamiento político y libertario que contribuya al *desarme* de esta macrocultura” (“Otro Imaginario, Otra Lógica” 2–3).

Dada esta argumentación, las “feministas institucionales” y “autónomas” que se han sumado a las burocracias de los gobiernos redemocratizadores, cuyas ONGs dependen de financiamiento extranjero, toman una imagen del todo desmerecida—son las “regalonas del patriarcado”. Más aún, Pisano afirma que los feminismos asentados sobre las nociones de la igualdad de hombres y mujeres ante la ley y de género, que demandan el acceso libre de todos a las funciones sociales existentes, es nada más que claudicación ante el orden patriarcal pues éste controla esas funciones: “No es de extrañar entonces que la historia del feminismo esté en

manos del sistema y que sea éste el que se encarga de borrar todo vestigio de esta *otra historia* de pensadoras y críticas del modelo masculinista. Son justamente estos nudos los que llevan al punto de quiebre, de autotraición y disgregación del movimiento feminista, perdiéndose su potencialidad civilizatoria” (“Una Larga Lucha de Pequeños Avances, es una Larga Lucha de Fracazos” 2); “Después de todos estos años de pensamiento feminista, de lo repetitivo y cíclico de las dificultades que hemos enfrentado para entendernos, para hacer políticas, para perfilar un movimiento claro en sus propuestas frente al sistema masculinista, constato que el embate contra lo avanzado proviene en gran parte de nosotras mismas, de *la interioridad de las mujeres* donde está instalada esta sumisión-colaboración a la masculinidad, a su cultura y a sus estructuras de poder. El interés concreto de las mujeres de estar en el poder y en la *mira* de la masculinidad, queriendo visibilizarse, se sustenta en que ése es el referente que las legitima y el que ellas a su vez legitiman, aunque sea bajo la articulación de una contrapropuesta. En este juego es donde el sistema interviene el espacio político feminista, neutralizándolo” (“Las Nostalgias de la Esclava” 1–2).

Las proposiciones de este tipo de feministas lesbianas no pueden evaluarse sino como un retroceso y retraimiento de las relaciones humanas a una mito-poética primordial anterior a la concepción prevaleciente de la historia como autoconstrucción de la especie –para este feminismo la humanidad ha quedado atrapada en una lucha inmutable entre los sexos que se ha combatido, se combate y se seguirá combatiendo eternamente. Pisano y sus seguidoras exponen un nihilismo total que desahucia el valor de todas las herramientas de la Modernidad para la transformación social—la educación, la negociación política entendida como la discusión de evidencias examinadas y discutidas a la luz de la razón informada para luego fijar un curso de acción programada, la discursividad resultante de estas negociaciones, la militancia política, la formación de movimientos sociales, la articulación de movimientos afines de acuerdo con una agenda consensuada (Pisano, “Olmué”). Aunque Pisano habla de crear una nueva forma de política sobre los fundamentos que expone nunca la define. En lo práctico, sin embargo, esa política se ha traducido en toda Latinoamérica en el boicoteo de las reuniones y congresos de las otras feministas, a los que asisten para perturbar sus discusiones (Pisano, “Mierda”).

El “nuevo feminismo” católico

Otra de las consecuencias de los preparativos y resultados de la Conferencia de Beijing fue la convocación por el Vaticano a crear un “Nuevo Feminismo” católico. Su origen ideológico está en dos documentos de Juan Pablo II, la Carta Apostólica *Mulieres Dignitatem* de 1988 y la Carta

Encíclica *Evangelium Vitae* de 1995, de aparición coincidente con el año de la Conferencia de Beijing. Ambos documentos se complementan. Sin embargo, conviene prestar atención inicial al segundo, dada la amplitud de su interpretación de la historia. Mientras el feminismo de Izquierda ha hecho sus demandas de derecho al aborto, de práctica anticonceptiva y de derecho al divorcio como reivindicación específica de las mujeres, Juan Pablo II las discute situándolas en el cuadro más vasto de la historia contemporánea que él estimó como un momento de intensísima crisis ética planetaria. Lo calificó como la colisión entre la “cultura de la muerte” y la “cultura de la vida”.

Debe considerarse que los argumentos de Juan Pablo II son los que más se ajustan al lenguaje de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, en sus Artículos 1 y 3: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”; “Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona”.

La “cultura de la muerte” es consecuencia de la globalización económica, cultural y política del neoliberalismo que, por una parte, promueve una pobreza extrema para vastas mayorías y enormes riquezas para minorías, creándose una cultura basada en la eficiencia científica que no sólo promueve la acumulación máxima de ganancias sin criterios éticos de distribución justa sino también un gozo hedonista del consumo como valoración fundamental de la existencia. El hedonismo sobrevalora el gozo y el analgésico contra el dolor y el sufrimiento hasta el extremo en que se pierde la sabiduría que contiene la vivencia del “misterio sagrado del dolor y de la muerte”. Esta pérdida es trágica porque sobre este misterio se levantan los sentimientos de compasión y solidaridad y, por tanto, de valoración de la vida. También se pierde el valor de la sexualidad como impulso a materializar por amor el nacimiento de una vida nueva; se degrada la sexualidad a mera diversión momentánea. Por tanto pierde valor el matrimonio como la relación ejemplar, en la que con mayor intensidad debiera manifestarse la conciencia de la sacralidad de la vida, del sufrimiento y de la muerte y el compromiso de solidaridad que, por tanto, debiera existir con los débiles, los indefensos y los seres desgastados. Irradiado esto a la sociedad en general, surge una sensibilidad en que la llegada de una vida nueva impide el gozo de la sexualidad hedonista que desea ser vivida libre de responsabilidades. Por tanto, esa vida nueva debe eliminarse, así como deben eliminarse los enfermos terminales y los ancianos desvalidos. Con ello el aborto, la anticoncepción, la esterilización, la eutanasia, la eugenesia y el “suicidio asistido” se convierten en soluciones de las cuales las ciencias farmacéuticas y médicas obtienen grandes réditos y montan grandes campañas publicitarias para naturalizarlas como hechos rutinarios, al alcance de todos, como si fueran actos liberatorios.

Juan Pablo II llama “pecado estructural” a esta matriz institucional y de comportamiento por haber sido naturalizada de manera tal que se tiende a aceptarla inconscientemente, sin cuestionamiento, como si así fuera la realidad y no un constructo material e ideológico. Aún más, en su naturalización la “cultura de la muerte” se ha hecho tan insidiosa que se exhibe engañosa e hipócritamente como gran progreso en la emancipación humana de la miseria y se la usa como proclamación de grandes avances en la realización de los Derechos Humanos. Aunque Juan Pablo II no lo dice expresamente, a partir de su alegato puede colegirse que, en la cotidianeidad de la “cultura de la muerte”, en todos los países, diariamente, se dan enormes genocidios desconocidos que empequeñecen los genocidios resultantes de los conflictos bélicos y políticos conocidos.

¿Cómo poner de acuerdo estas repetidas afirmaciones de principios con la multiplicación continua y la difundida legitimación de atentados contra la vida humana? ¿Cómo conciliar estas declaraciones con el rechazo del más débil, del más necesitado, del anciano y del recién concebido? Estos atentados van en una dirección exactamente contraria a la del respeto de la vida, y representan una amenaza frontal a toda cultura de los derechos del hombre. Es una amenaza capaz, al límite, de poner en peligro el significado mismo de la convivencia democrática: nuestras ciudades corren el riesgo de pasar de ser sociedades de “convivientes” a sociedades de excluidos, marginados, rechazados y eliminados. Si además se dirige la mirada al horizonte mundial, ¿cómo no pensar que la afirmación misma de los derechos de las personas y de los pueblos se reduce a un juego retórico estéril, como sucede en las altas reuniones internacionales si no se desenmascara el egoísmo de los países ricos que cierran el acceso al desarrollo de los países pobres, o lo condicionan a absurdas prohibiciones de procreación, oponiendo el desarrollo al hombre? ¿No convendría quizá revisar los mismos modelos económicos adoptados a menudo por los Estados incluso por influencias y condicionamientos de carácter internacional que producen y favorecen situaciones de injusticia y violencia en las que se degrada y vulnera la vida humana de poblaciones enteras? (13–14).

Juan Pablo II explica la radical paradoja de que en nuestra época se afirmen solemnemente los Derechos Humanos a la vez que en la práctica se los niega sometiendo a examen los conceptos centrales que han preocupado a los autores revistados hasta ahora—convivencia, razón, objetividad, verdad.

Según Juan Pablo II, al afirmar la libertad de los individuos el Iluminismo la absolutizó, exaltando un yo de autonomía absoluta que se concibe a sí mismo como ente del todo independiente de otros, con los que no hay más que vínculos de competición, enemigos de quienes debemos

defendernos, a quienes debemos imponer por la fuerza nuestros intereses personales. Este individualismo iluminista desconoció las verdades antropológicas constitutivas de la especie humana—que el ser humano no existe aisladamente sino en convivencia comunitaria, en que ineludiblemente se dan vínculos de reciprocidad, que el ser humano tiene “una esencial dimensión relacional” (14):

... la libertad [absolutizada] reniega de sí misma, se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad. Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primarias de una verdad objetiva y común, fundamento de la vida personal y social, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien o el mal, sino sólo su opinión subjetiva y mudable o, incluso, su interés egoísta y su capricho (14).

Los individuos buscan mantener incólume su concepción de la libertad absolutizada aun ante la evidencia irrefutable de su “dimensión relacional”. Por ello, en mala fe buscan pactos y compromisos en que ya no importa la verdad sino mantener las apariencias de acuerdos, de convergencias sostenidas por falsedades para permitir la convivencia ineludible: “Así desaparece toda referencia a valores comunes y a una verdad absoluta para todos; la vida social se adentra en las arenas movedizas de un relativismo absoluto. Entonces todo es pactable, todo es negociable: incluso el primero de los derechos fundamentales, el de la vida” (14). El ámbito político, sus instituciones y, por tanto, la convivencia colectiva, quedan corrompidas de raíz.

Es el resultado nefasto de un relativismo que predomina incontrovertible: el “derecho” deja de ser tal porque no está ya fundamentado sólidamente en la inviolable dignidad de la persona, sino que queda sometido a la voluntad del más fuerte. De este modo la democracia, a pesar de sus reglas, va por un camino de totalitarismo fundamental. El Estado deja de ser “la casa común” donde todos pueden vivir según los principios de igualdad fundamental, y se transforma en Estado tirano, que presume poder disponer de la vida de los más débiles e indefensos, desde el niño aún no nacido hasta el anciano, en nombre de una utilidad pública que no es otra cosa, en realidad, que el interés de algunos. Parece que todo acontece en el más firme respeto de la legalidad, al menos cuando las leyes que permiten el aborto o la eutanasia son votadas según las, así llamadas, reglas democráticas. Pero en realidad estamos sólo frente a una trágica apariencia de legalidad, donde el ideal democrático, que es verdaderamente tal cuando reconoce

y tutela la dignidad de toda persona humana, es traicionado en sus mismas bases (15).

Para contrarrestar la “cultura de la muerte” Juan Pablo II convoca a la creación de la “cultura de la vida”. En esto Juan Pablo II dice estar leyendo el “signo de los tiempos” —la evidencia histórica cotidiana no deja dudas de que el mundo se está moviendo en ese sentido: “Es urgente una movilización general de las conciencias y un común esfuerzo ético para poner en práctica una gran estrategia en favor de la vida. Todos juntos debemos construir una nueva cultura de la vida: nueva para que sea capaz de afrontar y resolver los problemas propios de hoy sobre la vida del hombre; nueva, para que sea asumida con una convicción más firme y activa por todos los cristianos; nueva, para que pueda suscitar un encuentro cultural serio y valiente con todos. La urgencia de este cambio cultural está relacionada con la situación histórica que estamos atravesando, pero tiene su raíz en la misma misión evangelizadora, propia de la Iglesia” (57).

Juan Pablo II señala a la mujer como la agencia encargada de esta “misión mesiánica” y para ello llama a la creación de un “Nuevo Feminismo”. Entender su propuesta, requiere recurrir también a la Carta Apostólica *Mulieres Dignitatem* (MD) de 1988, además de la Carta Encíclica *Evangelium Vitae* (EV), como he hecho hasta ahora.

MD es una meditación bíblica en que Juan Pablo II ajusta una lectura para superar la situación desmerecida de la mujer en la historia y dentro de la misma Iglesia Católica y ponerla a la altura de su tarea mesiánica. Para ello divide la historia en dos períodos. El primero corresponde a una historia degradada por el pecado original y está presidido por la imagen de Eva. Dios habría creado al hombre a su imagen y semejanza. Compadecido de su soledad Dios lo inició en el trabajo histórico de multiplicarse y dominar el mundo entregándole una compañera, Eva. Por su origen en el amor de Dios, estos padres de la especie humana supuestamente habrían gozado de total igualdad en un orden de paz y justicia. Pero a la vez que el pecado original habría introducido la conciencia moral y ética en la humanidad convirtiéndola en seres históricos que deben conducir sus acciones con una elección consciente entre el bien y el mal, condenándose o salvándose de acuerdo con su libre conciencia, el pecado original también perturbó ese designio de amor originario introduciendo la dominación agresiva a la relación de la pareja, muchas veces haciendo de los hijos carga indeseada y del matrimonio y la familia foco de sufrimiento, extendiéndose este efecto a todas las instituciones que ordenan y sustentan la vida colectiva: “Pero esto no significa que la imagen y la semejanza de Dios en el ser humano, tanto mujer como hombre, haya sido destruida por el pecado; significa, en cambio, que ha sido ‘ofuscada’ y, en cierto modo ‘rebajada’ ” (MD 9). La “cultura de la muerte” contemporánea sería la extensión hasta el presente del pecado original, todavía no superado, heredado de los padres primeros.

El segundo ciclo histórico se iniciaría con María. María, virgen-madre de Dios (*Theotókos*), es arquetipo de redención porque a través de ella Dios irrumpe en la historia de la humanidad fundiendo Espíritu Santo y materia corporal de mujer para donar en el seno de una familia, “santuario del amor”, a su hijo redentor, Jesucristo. La conducta de María se convierte así en paradigma antropológico de la dignidad humana, de hombres y mujeres, que se unen para engendrar por amor en cuanto María tiene la fe para recibir generosamente en su vientre a un ente extraño y cuidarlo con devoción gratuita. Durante su vida, en su prédica y en su ejemplo Jesucristo exaltó esta imagen privilegiada de la mujer, este *ethos* femenino, para reivindicarla de la injusta discriminación que ha sufrido a través de la historia. Del impulso amoroso de la maternidad surge la riqueza espiritual específica de la mujer que, al proyectarse universalmente, constituiría la “cultura de la vida”: “La maternidad conlleva una comunión especial con el misterio de la vida que madura en el seno de la mujer. La madre admira este misterio y con intuición singular ‘comprende’ lo que lleva en su interior. 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 la personalidad de la mujer” (*MD* segunda parte 2).

Juan Pablo II deja claro que el *ethos* femenino no es un determinismo biológico. Se refiere a este *ethos* usando los términos *misterio* y *vocación*. Misterio implica que, en el curso de la historia, a través del comportamiento amoroso de la mujer Dios revela propósitos que la razón humana debe revelar y comprender para restablecer el nexo con el plan divino para el universo. Debe presumirse que este plan tiene una integridad orgánica omnicomprendensiva con la que es posible conectarse, o reconectarse si el nexo se ha perdido, encausando la voluntad humana a un comportamiento ético y moral que promueva la solidaridad indispensable para hacer de la sociedad una comunidad familiar. Vocación se conecta con el término anterior, misterio, en cuanto a que Dios, por una parte, introduce su voluntad secreta en la historia humana gradualmente; y, por otra, que el ser humano es libre para escoger entre el bien y el mal y, por tanto, después que la razón comprenda los designios divinos es posible que no los acepte y no los siga: “La Iglesia pide [...] que estas inestimables ‘manifestaciones del Espíritu’, que con grande generosidad han sido dadas a las ‘hijas’ de la Jerusalén eterna, sean reconocidas debidamente, valorizadas, para que redunden en común beneficio de la Iglesia y de la humanidad, especialmente en nuestros días. 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’” (*MD* segunda parte 16).

Una conciencia histórica creciente de los designios divinos debería traducirse en un intenso activismo político de los cristianos: “En virtud de la

participación en la misión real de Cristo el apoyo y promoción de la vida humana deben realizarse mediante el servicio de la caridad, que se manifiesta en el testimonio personal, en las diversas formas de voluntariado, en la animación social y en el compromiso político. Esta es una exigencia particularmente apremiante en el momento actual, en que la ‘cultura de la muerte’ se contraponen tan fuertemente a la ‘cultura de la vida’ y con frecuencia parece que la supera” (EV 52).

Se colige que, en la concepción de Juan Pablo II, por una parte todo ser humano debe luchar por todos los derechos de la mujer, exceptuando la demanda por el aborto y la anticoncepción como Derechos Humanos. Por otra, los feminismos que los demandan no tienen la capacidad de convivir de acuerdo con las verdades antropológicas de la especie humana expuestas por la razón recta. Todavía están atrapadas en la “cultura de la muerte” y, en una paradoja diabólica, gozosamente la viven como festival de liberación humana.

No obstante, para Juan Pablo II el aborto es primordialmente asunto de compasión humana que debe ser examinado con ecuanimidad puesto que, en el contexto de la globalización, el cientificismo neoliberal muchas veces no deja otras opciones a mujeres agobiadas por las miserias que ha obrado: “Es cierto que en muchas ocasiones la opción del aborto tiene para la madre un carácter dramático y doloroso, en cuanto que la decisión de deshacerse del fruto de la concepción no se toma por razones puramente egoístas o de conveniencia, sino porque se quisieran preservar algunos bienes importantes, como la propia salud o un nivel de vida digno para los demás miembros de la familia. A veces se temen para el que ha de nacer tales condiciones de existencia que hacen pensar que para él lo mejor sería no nacer” (EV 37). A largo plazo, el activismo político para imponer el imperio del amor con la nueva “cultura de la vida” podría modificar ese contexto global logrando distribuciones más justas de la riqueza producida, terminando con la promoción del aborto, la anticoncepción y la eutanasia por las organizaciones intergubernamentales y la remoción de las leyes nacionales que los permiten. En estas condiciones podrían crearse leyes de protección de la familia y podría fluir libremente el amor y la solidaridad a niveles cotidianos que permitieran la experimentación con nuevas formas de familia para evitar abortos innecesarios: “... un servicio al Evangelio de la vida [...] se expresa por medio de la solidaridad experimentada dentro y alrededor de la familia como atención solícita, vigilante y cordial en las pequeñas cosas de cada día. Una expresión particularmente significativa de solidaridad entre las familias es la disponibilidad a la adopción o a la acogida temporal de niños abandonados por sus padres o en situaciones de grave dificultad. El verdadero amor paterno y materno va más allá de los vínculos de carne y sangre acogiendo incluso a niños de otras familias, ofreciéndoles todo lo necesario para su vida y pleno desarrollo. Entre las formas de adopción, merece ser considerada también la adopción a distancia, preferible en los

casos en que el abandono tiene como único motivo las condiciones de grave pobreza de una familia. En efecto, con esta forma de adopción se ofrecen a los padres las ayudas necesarias para mantener y educar a los propios hijos, sin tener que desarraigarlos de su ambiente natural” (EV 56).

La polémica sobre Beijing

Estimo conveniente cerrar este trabajo con una interpretación general de la polémica pública en Chile en torno a la IV Conferencia Mundial Sobre la Mujer de Beijing (CCMSMB) de septiembre, 1995. Diversas razones lo recomiendan. En primer lugar está la paradójica situación discutida en una sección anterior, en cuanto a que las feministas de Izquierda habían logrado extraordinaria influencia en las políticas gubernamentales a la vez que la irradiación pública de su pensamiento era limitadísima. Narrar la polémica no puede sino corroborar la intensidad de esa paradoja. Quizás mi reconstrucción de los arquetipos de la historia manejados por diversos sectores de la sociedad pueda dejar la impresión equivocada de que estos sectores tuvieron una imagen clara de ese pensamiento de trasfondo de la polémica. De hecho la polémica rompió muy brevemente, por unos pocos meses, con la tendencia de la “política de los consensos” a evitar la discusión de temas que rompan la estabilidad política del proceso de redemocratización. El conflicto de opiniones fue atizado por un “periodismo de trincheras” conservador que nunca aportó los datos necesarios para una reflexión bien informada. Más bien los simplificó y distorsionó.

Debe considerarse, además, que, en la evaluación de la polémica, feministas de Izquierda han tendido a polarizar las perspectivas situando el de la Iglesia Católica como discurso hegemónico en torno al que se habrían congregado los partidos de la Derecha que apoyó la dictadura—Renovación Nacional (RN) y la Unión Democrática Independiente (UDI)—, situando en el otro extremo al gobierno de la Concertación de Partidos por la Democracia, secundado por feministas institucionales funcionarias de gobierno y feministas autónomas pertenecientes a ONGs. Según este mapa, una Derecha reaccionaria habría seguido a la Iglesia Católica para oponerse de plano a las “demandas radicales” de las feministas. Los hechos demostraron, sin embargo, posicionamientos sorprendentes por parte de los participantes en la polémica (Olea, Grau y Pérez).

En mayo de 1995, ante la tardanza del gobierno del Presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle en anunciar la posición oficial que llevaría a la CCMSMB, sectores ultraconservadores de Derecha y de la Iglesia Católica iniciaron la polémica, sospechando que esa posición quizás comprometería a Chile a legalizar el aborto como parte de los derechos sexuales de la mujer y se subvertiría el entendimiento tradicional de la familia como pareja

heterosexual, abriendo paso, por tanto, a la legitimación de la homosexualidad como una especie de tercer sexo y a familias presididas por homosexuales. No consideraron que esto era prácticamente imposible, dado que el partido político más fuerte de la Concertación era la Democracia Cristiana, cuya ideología se basa en la doctrina social de la Iglesia Católica. Además, en el período anterior a la CCMSMB se ofuscó el hecho de que los sectores ultraconservadores de la Iglesia Católica se arrogaron la calidad de portavoces de toda la institución, apreciación incorrecta. Sin duda en esto todavía gravitaban fuertemente las animosidades de la época de la dictadura militar. En el año de la CCMSM el general Augusto Pinochet todavía era Comandante en Jefe del Ejército; las fuerzas armadas y los gobiernos de la Concertación practicaban un complicado juego público de insultos y desaires ceremoniales y protocolares para desprestigiarse mutuamente. La polémica iniciada por la Derecha ultraconservadora puede entenderse como un hostigamiento más de ese período contra la Concertación.

La sospecha ultraconservadora se fundamentaba en dos hechos: desde 1990 los preparativos para la inauguración del Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM) con que los gobiernos de redemocratización establecerían políticas sociales de género había sido asesorado por ONGs de feministas de Izquierda articuladas en el Grupo Iniciativa, así como también el contenido del Plan de Acción Nacional con el cual esos gobiernos intentaban cumplir con los convenios impulsados por las Naciones Unidas para la reivindicación de las mujeres. El Plan de Acción Nacional coincidía con las directivas de las Naciones Unidas tituladas Plan de Igualdad de Oportunidades para las Mujeres.

A comienzos de julio de 1995 el gobierno hizo público el Informe Nacional que llevaría a Beijing. Este informe era exactamente el que presentó ese mismo año a la División de Avance de la Mujer de las Naciones Unidas en cumplimiento de la Convención para la Eliminación de Toda Forma de Discriminación de la Mujer (CEDAW). Bajo los rubros de Legislación, Educación, Trabajo, Participación ciudadana, Pobreza y Familia, el Informe mostraba avances que se reforzarían en el futuro. El Artículo 1 de la Constitución había sido modificado para reemplazar la frase “todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos” por “todas las personas ...”; El Artículo 19 fue modificado con la afirmación “hombres y mujeres son iguales ante la ley”. Además se habían promulgado leyes contra la violencia intrafamiliar, la igualdad de derechos de hijos nacidos dentro o fuera de matrimonio, la igualdad de las esposas en el disfrute de las ganancias y el patrimonio familiar y la ampliación del antiguo concepto excluyente de “familia legítima”. Hacia 1995 el acceso de la mujer a la educación y al trabajo había superado al de los hombres, y se había borrado la diferencia de acceso a la educación entre hombres y mujeres. También se había borrado la diferencia de ingresos entre hombres y mujeres jefes de familia en un cuadro general en que el tercio de la

población en extrema pobreza heredado de la dictadura militar había decrecido substancialmente. Los gastos estatales dedicados al SERNAM habían crecido anualmente a partir de 1993. En cuanto a salud sexual de la mujer, el Informe indicaba que la mortalidad materna por cada 100 mil nacimientos vivos había decrecido de un 0,4 a un 0,2. Nótese que el Informe Nacional evitaba pronunciarse sobre el derecho al aborto como asunto necesario para la salud de las mujeres como lo hacen los documentos pertinentes de las Naciones Unidas. Nótese, además, que Chile todavía no ha descriminalizado el aborto, desatendiendo las directivas de esos documentos.

Durante la preparación del Informe Nacional la ministra del SERNAM había mantenido una consulta constante con la alta jerarquía de la Iglesia Católica y con el embajador del Vaticano, el Nuncio Papal, lo cual los medios de comunicación nunca informaron.

Dejando de lado la amplitud de los avances expuestos en el Informe Nacional del gobierno, la crítica ultraconservadora se concentró exclusivamente en lo sexual, acentuando, además, la conspiración sospechada por el hecho de que el gobierno no había publicitado oportunamente el informe que llevaría a Beijing. Se llegó a afirmar que el enemigo de la mujer ya no era el machismo sino las demandas de las feministas radicales. Su punto de ataque en lo sexual fue el concepto de género usado por las feministas de Izquierda. Objetaron su desconocimiento de la ligazón entre la función social culturalmente condicionada que tienen los individuos y las tendencias valóricas y espirituales de carácter universal que surgen naturalmente de la sexualidad diferenciada de hombres y mujeres. La radical reducción feminista de la identidad de los individuos a funciones sociales intercambiables, desconociendo las diferencias irreductibles de los dos sexos menoscababa la valoración especial de la mujer y de su misión social. Esto podía entenderse como una maniobra para legitimar opciones sexuales contra natura como la homosexualidad, el bisexualismo y el transexualismo. En última instancia esto atentaría contra la familia heterosexual como célula fundamental de una sociedad bien constituida. La alteración de estos valores cristianos fundamentales fue interpretado como un intento socialista de triunfar en última instancia, a pesar de su derrota total en la Guerra Fría. Las directivas estatales sobre lo sexual no podían ser consideradas sino como otra manifestación de totalitarismo. La insistencia ultraconservadora en lo sexual paradójicamente creó la impresión de que argumentaban en favor de un determinismo biológico que hace de la maternidad y la familia destino inevitable de la mujer, determinismo nunca argumentado por Juan Pablo II y repudiado por las feministas de Izquierda.

Causó sorpresa indebida que miembros del Senado de Chile hicieron pública una declaración en que adherían, en términos generales, a los argumentos ultraconservadores. Varios miembros de la Democracia

Cristiana, partido del gobierno de la Concertación firmaron la declaración, como si el catolicismo de este partido no hubiera sido considerado.

Lo ocurrido en las sesiones mismas de la CCMSMB finalmente despejó las suspicacias que el Informe Nacional debió haber despejado. La delegación chilena, compuesta tanto por representantes del gobierno como de la oposición, comprobó que las discusiones en Beijing eran de tal vastedad que hacía incomprensible la obsesión monomaniaca por lo sexual. Además, las sesiones no estaban orientadas a emitir juicios celebratorios o condenatorios de los informes gubernamentales, sino a llegar a acuerdos generales para alentar a los países que habían ratificado el CEDAW a avanzar hacia los objetivos de emancipación de la mujer, respetando los canales y procesos de negociación política contemplados por los sistemas institucionales propios de cada nación. La polémica en Chile había distorsionado, por tanto, el sentido global de la CCMSMB haciendo pensar que Chile debía llevar allí la significación restringida de los conflictos políticos internos. De hecho, entonces, Chile no estaba *obligado* a crear leyes en favor del aborto o la anticoncepción sino a discutir oficialmente su conveniencia para la emancipación de la mujer y el cuidado de su salud y a abrir canales para educar a la población nacional al respecto. El gran tema de la CCMSMB había sido la estrecha relación mundial de la mujer con la extrema pobreza.

Comprobar esto permitió que las animosidades que la delegación chilena había llevado a Beijing se distendieran y que la delegación pudiera trabajar aunadamente a pesar de sus diferentes posicionamientos políticos. Esto finalmente permitió que afloraran fisuras ideológicas entre las representantes de la Derecha en la comitiva chilena. Dos mujeres derechistas de linaje laico liberal, representantes de la RN, tuvieron serias discrepancias con representantes de la UDI, partido de Derecha asociado con el integrismo católico franquista, discrepancias que las acercaron a las posiciones de las representantes del gobierno de la Concertación. De vuelta en Chile, mujeres ultraconservadoras de la RN intentaron que el tribunal del partido expulsara a las dos mujeres laicas.

En la distensión de la comitiva chilena influyó decisivamente que, por último, el Vaticano aceptara el lenguaje del informe final del CCMSMB con respecto a descriminalizar el recurso al aborto y la ambigüedad con que el informe final se refiere a la posibilidad de familias presididas por homosexuales.

La distensión en Beijing permitió que en Chile finalmente se pusieran las cosas en perspectiva. Esto lo hizo un editorial de la revista jesuita *Mensaje* de noviembre de 1995 (Olea, Grau y Pérez, 95–103), dando a conocer una opinión sumatoria de sectores progresistas de la Iglesia Católica.

Con el trasfondo del pensamiento de Juan Pablo II y su estrategia de situar la causa de la mujer en un amplio contexto histórico, el editorialista de

Mensaje lamentaba las dos principales distorsiones que se habían dado en la discusión en Chile de la CCMSMB –plantear que los temas centrales eran una supuesta contradicción entre el Vaticano y la política del SERNAM; la concentración en los aspectos comparativamente de menor importancia de la agenda, lo sexual, la posibilidad de legitimación de familias indeseables, los derechos reproductivos. Es decir, la versión periodística prevaleciente había hecho énfasis en lo que podía distanciar a los seres humanos, no lo que los podía unir en una lucha común por la reivindicación de las mujeres—“la verdad” era que la preocupación central de la CCMSMB había sido el difícil acceso de la mayoría de las mujeres del mundo a los Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Para el editorialista de *Mensaje* este ofuscamiento podría debilitar el espíritu de sacrificio y desviar los esfuerzos necesarios para corregir esas carencias. Esta distorsión había ocurrido tanto porque en la introducción de su informe el SERNAM responsabilizaba al anterior régimen militar –introduciendo así una fricción innecesaria—como también porque la discusión había quedado en manos de un “periodismo de trincheras”, inercia de la noción de política entendida como guerra impuesta por la dictadura militar. La superación de esta animosidad y lograr una unidad de propósitos benéfica para todos estaría en reconocer “la verdad”, es decir, la secuela de males sociales surgida del hecho de que la mayoría de las mujeres del mundo vive en una pobreza extrema.

Reconstruir el trasfondo ideológico y ordenar este mosaico de voces en disputa no puede hacer perder de vista el hecho de que no se trató de una polémica que involucró masivamente a la población chilena. Más bien fue expresión restringida de altas esferas intelectuales, en que la propiedad de los medios de comunicación privilegió la perspectiva de la Derecha ultraconservadora. Fuera de algunas declaraciones públicas hechas por diputadas de Izquierda de la Concertación, la opinión de las feministas de Izquierda más bien se expresó en los sitios que mantienen en el Internet y en los contenidos que habían introducido en la organización del SERNAM y en la formulación del Plan de Acción Nacional, aunque éste ciertamente no incluía sus demandas más radicales. Las feministas entrevistadas me indicaron que, como ha ocurrido siempre en la “política de los consensos”, no existen las condiciones para que asuntos de gran preocupación nacional se debatan pública y largamente, con un acopio apropiado de antecedentes para expresar opiniones informadas.

Ante estas restricciones conviene observar el comportamiento general de la población chilena en lo que respecta a los temas sexuales y familiares debatidos. Estadísticas nacionales muestran que en Chile, con una población de cerca de 16.000.000 de habitantes, se realizan alrededor de 160.000 abortos anuales. Cifras del censo nacional del 2002 publicadas en el 2003 indicaban que el índice de fertilidad de las mujeres había bajado en el 2001 a un 16,8, en comparación con un 22,3 en 1990. En una década Chile había perdido una población equivalente a la de una ciudad de importancia como

Concepción. Si continúa la tendencia a la baja, hacia el 2050 el número de nacimientos anuales estaría bajo la cifra necesaria para reemplazar las defunciones (Instituto Nacional de Estadísticas, Chile y CEPAL). Recuentos de opinión pública mostraron que, a pesar de la oposición de la Iglesia Católica, alrededor de un 71% de la población apoyaba la ley de divorcio proclamada en el 2004 como la forma más realista de resolver relaciones matrimoniales en estado catastrófico, así como también hubo una gran mayoría en favor de la ley de Normas Nacionales para la Regulación de la Fertilidad proclamada en el 2006 con que el Estado avala ciertas formas de anticoncepción. En una entrevista, un portavoz de la revista *Mensaje*, me indicó que, sin duda, la población de un país nominalmente católico como Chile, ante necesidades materiales inmediatas, simplemente no sigue las enseñanzas de la Iglesia Católica. Se trata, entonces, de la demostración de una voluntad popular soberana. Podría argumentarse que la oposición de la Iglesia Católica al aborto, a la educación sexual mandada por el Estado, a políticas anticonceptivas avaladas por el Estado y al reconocimiento legal del divorcio, en un orden democrático pueden considerarse hostigamientos improcedentes, imposiciones no democráticas de una minoría.

No obstante, en un país como Chile, con extensos territorios no habitados, con serios conflictos limítrofes con Argentina, Perú y Bolivia que en la década de 1970 casi llevaron a una guerra en por lo menos dos frentes geográficos, guerra para la cual Chile no contaba ni con la población ni el equipamiento bélico, es posible que en el futuro la discusión sobre el derecho al aborto y a la constitución de la familia también quede demarcada por la problemática de la seguridad nacional.

Consideremos ahora que las inquietudes monománicas por lo sexual provocadas por la CCMSMB revelaron que, más allá de la invectiva de ataque teórico contra el feminismo de Izquierda, la Derecha no tenía una capacidad de reacción política práctica. Por otra parte, las rupturas ideológicas expuestas por los preparativos oficiales para la CCMSMB mostraron vulnerabilidades de la “política de los consensos”, de la unidad de la Concertación y, por tanto, del imperativo concertacionista de fortalecer el estado de derecho. No obstante, ese editorial de la revista *Mensaje* que intentó poner las cosas en perspectivas después de la CCMSMB ya había señalado una solución posible—las enseñanzas de Juan Pablo II en *EV* y *MS* muestran la posibilidad de un entendimiento y un activismo colaborativo desde la perspectiva de múltiples ideologías políticas, que hagan énfasis en la construcción de la “cultura de la vida”, que superen la necesidad material como para hacer innecesario el recurso al aborto y a la eutanasia. Este planteamiento permitía pensar que una confrontación ideológica a muerte por el aborto puede postergarse indefinidamente. Para Juan Pablo II el aborto es asunto que más bien demanda compasión, no condena, las mujeres se ven obligadas al aborto; ciertamente ninguna desea este trauma físico, espiritual, familiar y comunitario.

Con estas suposiciones, en el 2003 el llamado a la creación de un “Nuevo Feminismo” se concretó con ComunidadMujer, ONG que se precia de su “transversalidad” por cuanto asocia a mujeres derechistas, socialistas y demócrata-cristianas. Reúne intelectuales preocupadas de obtener información elaborada técnicamente para presionar e incentivar a las empresas privadas y estatales hacia la modificación del mercado laboral y las condiciones de trabajo, de manera que promuevan la familia como espacio de desarrollo de la plenitud humana—la familia como “santuario de la vida” en el lenguaje de Juan Pablo II. Esto lo hacen con un énfasis en el dato empírico sobre la situación de la mujer en toda la escala social y no en doctrina feminista que fomente disensiones políticas o discrimine contra los hombres. Se trata de una reafirmación de la Modernidad como lo proponían Guzmán y Bonan, pero ahora una Modernidad articulada por el *ethos* propio de la mujer descrito por Juan Pablo II; liderada, además, por mujeres dedicadas a las ciencias sociales, que participan directamente en una ingeniería social que cumple con la misión mesiánica de construir la “cultura de la vida”:

... pese a que vivimos en una cultura patriarcal y machista, la mujer está adquiriendo más y más centralidad, asumiendo importantes funciones sociales. La mujer ofrece recursos que la sociedad requiere y que ya no provee. Ella responde por la necesidad de seguridad y pertenencia de quienes comparten su vida y además provee las raíces y el arraigo, dimensiones que todo ser humano requiere para vivir. Por otro lado, y debido a que las mujeres responden a la lógica del sentimiento, hacen un valioso aporte a una sociedad desafiada por la excesiva racionalidad. Al reflexionar así sobre la mujer, se aprecia el valor de su aporte y el peso de sus dificultades. Se admira su fortaleza por ser capaz, en medio de tanto conflicto, de responder por su persona y por los que la rodean. Estas conclusiones dan mayor sentido al trabajo de ComunidadMujer. Es por ello que sentimos como nuestra la obligación de enfrentar juntos, en sociedad, la realidad de la mujer. Queremos sellar esta nueva mirada en un gran acuerdo social, para retomar el verdadero sentido del quehacer en espacios tan vitales como la familia y el trabajo e involucrar en éste a todos los implicados (Errázuriz 10).

ComunidadMujer ya tenía tres años de funcionamiento cuando Michelle Bachelet asciende a la Presidencia de la República en 2006. Durante su candidatura mantuvo una constante consulta con dos de las vicepresidentes principales de la organización. Bachelet hace evidente que estas consultas le ayudaron a mejor focalizar las políticas de género que pensaba propiciar como gobernante. Una de las feministas entrevistadas me indicó que, de hecho, en su feminismo, la Presidente Bachelet ha buscado conscientemente ser la interlocutora oficial de ComunidadMujer. En este sentido la actitud de

la Presidente ante la organización puede entenderse como un esfuerzo por reagrupar políticamente los feminismos chilenos para fortalecer la Concertación, evitando las fricciones ideológicas generadas por el feminismo de Izquierda. Según lo muestra su discurso en el almuerzo anual de ComunidadMujer del 21 de agosto de 2007, aun puede decirse que la Presidente Bachelet es una de sus correligionarias. En ese discurso Bachelet no sólo dio evidencias de un largo contacto con ComunidadMujer y su expectativa de que los futuros presidentes de la república continúen distinguiendo y honrando a la organización con su asistencia a los almuerzos anuales como para formar una “tradición”. Más aún, Bachelet demuestra extralimitarse en la asunción de la ideología de ComunidadMujer.

El hecho es que, al insertarse en el campo ideológico de ComunidadMujer, Bachelet asume secularmente el complejo metafórico trazado por Juan Pablo II en su visión del arquetipo de la Virgen María como momento de transformación mesiánica de la historia. Esta noción de un momento de separación de dos vertientes de la historia se da en el modo con que Bachelet concibe su ascenso a la presidencia. Para Bachelet este suceso equivale a un “signo de los tiempos”, en que múltiples tendencias, muchas de ellas aparentemente insignificantes, convergen para concretarse finalmente en un ícono trascendental encarnado en su persona. Ya instalado en la historia, este ícono la divide entre un pasado fallido en cuanto al valor social asignado a la mujer y el augurio de un futuro generador de universos simbólicos que polarizan cambios irreversibles, tanto para las mujeres como para la sociedad en general. Bachelet tiene la expectativa de que estos cambios generarán infinitas sinergias y, a su vez, éstas retroalimentarán nuevos deseos de cambio:

Y yo lo he dicho tantas veces: el enorme símbolo que es una mujer como Presidenta, independiente de cualquiera otra consideración, genera y generará nuevas conductas en toda la sociedad, especialmente en nuestros jóvenes y en nuestras niñas y niños, conductas que nos van a mejorar como comunidad, no me cabe la menor duda (2). Por eso tiene tanta importancia, por eso es que si bien es producto de la historia, también es historia nueva y el comienzo de un camino compartido (3). Yo creo que las mujeres llegamos a la política para quedarnos. Hay muchas mujeres activas, participando, y muchas más que quieren participar. Llegamos a lo social para quedarnos, sin duda. Y yo creo que cada día Chile no va a ser el mismo de antes, obviamente. Pero creo que el cambio cultural que estamos viviendo, pero además estamos promoviendo, que a veces no se nota, que a veces parece inasible, a veces incluso incierto, yo soy una optimista histórica, y por eso digo que no tiene vuelta atrás. Siempre habría quienes traten que el avance de la mujer se eche atrás. Pero yo creo que hay demasiada conciencia global, yo lo veo, insisto, en los colegios, en los niños a lo largo de todo Chile,

y creo que no tiene vuelta atrás, porque además si logramos que se exprese en lo público y en lo privado, en aquellas áreas que sean fundamentales y simbólicas, no puede tener vuelta atrás. Y por eso yo quise venir hoy día, a mantener la tradición, que espero que mis sucesores también mantengan, a reunirme con ustedes, porque las mujeres estamos cambiando y creando tradiciones para un país más justo (8–9).

El llamado a establecer una tradición con que Bachelet termina su discurso—llamado al que ya había hecho varias referencias—da visos de ritual a la convergencia de poder político y organización feminista implícita en los almuerzos anuales de ComunidadMujer. Esta sacralidad se origina en la manera con que Bachelet imagina la relación entre lo público y lo privado. En la privacidad a que la Modernidad ha confinado a la mujer se manifiesta el maternalismo arquetípico del *ethos* mariano. Ese marianismo, proyectado a los espacios públicos, a la política, debilitadas y agotadas por las rutinas del patriarcalismo, podría revitalizar la noción perdida de la sociedad como matrimonio y familia potencialmente armoniosos—en el lenguaje de Juan Pablo II se trata del anuncio de la nueva “cultura de la vida”.

En un mundo político lleno de códigos masculinos, la tentación, lo fácil es quedarse ahí, relacionarse con los demás con esos códigos que han sido la tónica del mundo patriarcal (6). Ahora el desafío es muy claro: integrar la mirada femenina y lo masculino en lo público y transformarla en un todo armonioso. [...] Recordarán que yo hablaba que lo que teníamos que hacer como país era integrar la capacidad que tenemos mujeres y hombres. Me refiero a que la ética del resultado es esencialmente masculina. Vale decir, lo que más importa es el logro o la llegada al destino. Y eso es súper importante como variable, pero a mi juicio, cuando uno quiere un resultado positivo de algo que sea sustentable, no vale como único criterio. Y por eso cuando hablamos de integrar lo masculino y lo femenino, es que es súper importante esa ética o lógica del resultado, con la ética del proceso de la mujer, donde importa también cómo se llega a ese resultado, a qué costo, cuánto daño involuntario se puede generar, cuántos desequilibrios se pueden ocasionar (5–6). Sin embargo, yo estoy convencida de que los pueblos quieren otra cosa, quieren una mayor integración de estos dos mundos. Y a mi juicio, tanto hombres como mujeres no quieren seguir viviendo un día a día que repita hasta el cansancio rutinas vacías de significado, que no sabemos por qué parecen necesarias, ni tampoco muchas veces cómo cambiarlas. Y yo creo que ese es nuestro desafío, y es necesario, para eso, que más mujeres lleguemos a lo público (6).

La extralimitación de Bachelet como correligionaria del feminismo de ComunidadMujer está en que, como se observa en las citas anteriores, la Presidente muestra una concepción esencialista de la naturaleza femenina, concepción no avalada por Juan Pablo II en las Cartas revistadas en una sección anterior. Juan Pablo II más bien habla de un arquetipo mariano que las mujeres son llamadas a encarnar ejerciendo su libre albedrío. Se trata de un esencialismo sorprendente en una militante de un partido de doctrina histórico-materialista, el Socialista. En el momento del golpe militar de 1973 el Partido Socialista se declaraba marxista-leninista. Bachelet fue detenida y torturada como militante de un partido revolucionario marxista-leninista. Si se acepta que Michelle Bachelet es un ícono histórico, convendría investigar el significado de este reciclamiento ideológico.

Pero queda pendiente la pregunta práctica sugerida implícitamente por Bachelet: ¿qué mujeres deben llegar a lo público?

Las dirigentes, consejeras y socias de ComunidadMujer son gerentes de grandes empresas nacionales y multinacionales, ingenieras comerciales, administradoras profesionales de empresas, profesoras universitarias de notoriedad, comunicadoras de fama, gerentes de periódicos, revistas, de cadenas de televisión y radio, gerentes de empresas de relaciones públicas y de encuestas de opinión pública. ComunidadMujer recluta entre estas “mujeres exitosas” y mantiene un programa de mentoría para que un grupo de alrededor de treinta mujeres reciba anualmente asesoría especial para abrirles mejores oportunidades. En la organización las socias encuentran valiosos contactos profesionales e información al día sobre la situación de la mujer en Chile. ComunidadMujer cuenta con el apoyo de empresas de la Sociedad de Fomento Fabril, de la Confederación de la Producción y del Comercio y de sindicatos de la Central Unitaria de Trabajadores. Se trata de un cuadro general que recuerda aspectos organizativos del Opus Dei.

Este feminismo privilegiado por Bachelet concuerda con aspectos centrales de la cultura política promovida por la Concertación –la práctica de la “política de los consensos” como vehículo para el fortalecimiento del estado de derecho; las redes tecnocráticas del “partido transversal”; la preservación de elementos estructurales de la política económica neoliberal; las políticas de bienestar social que en los resquicios de esa política pueda desarrollar el “partido transversal”. Así como el “feminismo institucional” resultó ser un modelo a la medida de los anteriores gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia, el “Nuevo Feminismo” católico es conveniente en una coyuntura en que la Concertación comienza a mostrar fuertes fracturas.

En conclusión, el caso chileno exhibe la paradoja de que los feminismos logran su mayor relevancia social en la medida en que encuentran canales partidistas y gubernamentales para crear sensibilidades colectivas favorables a las políticas de género y puedan intervenir en la formulación y gestión de políticas públicas como militantes o como expertas autónomas que puedan

“vender” proyectos a los gobiernos o a fundaciones internacionales; pero, si los encuentran, los feminismos son inevitablemente moldeados por imperativos macropolíticos nacionales o internacionales que neutralizan sus intenciones y expectativas originalmente “revolucionarias”. Si se puede hablar de un fundamentalismo feminista no claudicante, éste queda restringido a pequeños cenáculos o instituciones académicas sin mayor gravitación política, en que la imaginación puede reinar sin someterse a los límites que impone la realidad política. Pero precisamente lo que hace atractivo el estudio de los feminismos latinoamericanos es esta dinámica de formulaciones y adaptaciones, reformulaciones y readaptaciones que quizás extremen los límites de su viabilidad ideológica y política posible, en un período en que se recuperan o reinstauran hábitos democráticos, mostrando a los feminismos como un campo de práctica política en que seres humanos reales, en medio de profundas contradicciones ideológicas e institucionales, demuestran la voluntad de afirmar su historicidad con su trabajo para rehumanizar sus sociedades luego de o en medio de profundos traumas colectivos .

En la introducción a este trabajo proponía que los estudios feministas latinoamericanistas en los departamentos de español y portugués en Estados Unidos podrían redinamizarse haciendo de los feminismos latinoamericanos mismos su objeto de estudio, aquilatando su contribución cultural al situar su acción en la lógica de las macropolíticas nacionales. Creo haberlo demostrado. De esta experiencia en la macropolítica práctica proviene la ecuanimidad que permite considerar las propuestas de muchos de estos feminismos como proyecto de toda una colectividad nacional, de todas sus instituciones, tanto de hombres como de mujeres. Esto contrasta con los feminismos de cenáculo y académicos que, respondiendo a agobios muchas veces del todo personales, buscan notoriedad recurriendo a la teatralización de conflictos míticos entre lo masculino y lo femenino.

La concepción histórica implícita en la teoría de los Derechos Humanos afirma la capacidad de autotransformación progresiva de la especie humana mediante sus trabajos para crear normas disciplinadoras que hagan de las relaciones características de una civilización el espacio apropiado para concretar cada vez más sus mejores potenciales, según los define las Naciones Unidas. Esta historicidad puede servir de criterio exploratorio y evaluativo de discursividades que buscan situar a los seres humanos fuera del desafío de los trabajos históricos concretos.

Nota:

Agradezco el tiempo y los comentarios que me dedicaron distinguidas feministas chilenas para la redacción de este trabajo: Lorena Fries, Humanas, Estudios y Acción Política Feminista; Olga Grau, Corporación La

Morada; Teresa Valdés, Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer, CEDEM; María Teresa Aedo, Directora, Dirección de Estudios Multidisciplinarios de la Mujer (DIEEM), Universidad de Concepción; Patricia Pinto, profesora emérita, Universidad de Concepción, fundadora del DIEEM junto con Yvette Malverde; Kemy Oyarzún, Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina, Universidad de Chile; Nelly Richard, Vicerrectora de Extensión, Publicaciones y Comunicaciones, Universidad Arcis; Sonia Montecino, Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina, Universidad de Chile.

Puesto que este trabajo se dirige a la situación de los estudios feministas latinoamericanistas en los departamentos de español en Estados Unidos, en que predominan los estudios literarios, conviene prestar atención al DIEEM. Este programa comparte el origen de muchísimos programas de estudios de la mujer en Estados Unidos que fueron iniciados por profesoras de literatura. Inaugurado en 1989, en el último año de la dictadura militar, el DIEEM fue el primer programa académico chileno de estudios de la mujer. Actualmente hay doce, once de ellos formados por cientistas sociales. La Pontificia Universidad Católica de Chile no tiene un programa diferenciado de estudios de la mujer, aunque se dictan cursos sobre feminismo y se realizan y publican investigaciones sobre la situación de la mujer. No obstante, sus orígenes literarios, el DIEEM siempre tuvo una intención interdisciplinaria. El material relacionado con las ciencias sociales fue proporcionado por expositoras de diferentes ONGs feministas invitadas especialmente, bajo la coordinación de las directoras, ambas del área literaria. Esto creó el problema de establecer un eje teórico común para enfocar exposiciones y seminarios con presentaciones de diferente contenido, sociológico, antropológico, psicológico, legal. Las organizadoras del DIEEM solucionaron el problema echando mano del legado de escritos feministas de generaciones anteriores, Amanda Labarca, Elena Caffarena, Felicitas Klimpel, Olga Poblete y Julieta Kirkwood, elementos de teoría semiótica y Teología de la Liberación. Los escritos de las antiguas feministas fueron usados especialmente con intención doctrinaria, más que como instrumentos de teoría analítico-interpretativa. Los escritos de Kirkwood—socióloga socialista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Chile)—tomaron especial relevancia por cuanto ya tenían una armazón de teoría social que permitía un rápido uso sin necesariamente llamar la atención sobre sus basamentos político-filosóficos en el materialismo histórico. Las expositoras de las ciencias sociales aportaban los fundamentos de sus disciplinas en cada presentación. Con este trabajo de coordinación indudablemente el DIEEM tomó importancia como punto de articulación intracadémica del movimiento feminista chileno. Más tarde se generalizó la teoría crítica de Foucault y los procedimientos desconstruccionistas de Derrida. A partir de 1990—especialmente a raíz del retorno de catedráticos exiliados—retornaron a los estudios humanísticos universitarios, en general,

diversas formas de marxismo. Se trató de un marxismo flexibilizado por la “renovación socialista” que marcó el vuelco hacia la socialdemocracia de los partidos de Izquierda después del desprestigio del marxismo-leninismo con el colapso del bloque soviético de naciones y la transición “pactada” a la democracia que terminó con el régimen militar. Iniciada la redemocratización, las feministas dedicadas a los estudios literarios conservaron una relevancia intelectual y de radiación ideológica intrauniversitaria, como catedráticas en los programas académicos, en una época de explosivo crecimiento de la matrícula universitaria y del acceso de las mujeres a la educación avanzada. En términos generales, las investigadoras literarias que mantuvieron una relevancia macropolítica lo hicieron en la medida en que su trabajo desconstruccionista pudiera proyectarse a otras áreas discursivas (a semejanza de los “estudios culturales” estadounidenses) y/o mantuvieran una militancia política que les asignara tareas de significación. Dentro de estos parámetros se me ha indicado que a los estudios literarios se les atribuye una importancia mediatizada—mantener despierta la imaginación utópica de la intelectualidad joven a la espera de reconstruir el movimiento popular y superar el neoliberalismo y la democracia restringida del presente. En este cuadro general, la influencia política práctica se desplazó definitivamente a las feministas de las ciencias sociales que, por su temática, pueden competir en mejores condiciones por financiamientos estatales y de fundaciones extranjeras.

Obras Citadas

- Bachelet, Michelle. Discurso: Almuerzo con ComunidadMujer, Castillo Hidalgo, Cerro Santa Lucía, Santiago de Chile, martes, 21 de agosto de 2007.
http://www.gobiernodechile.cl/discursos/discurso_presidented.asp
- Consejo Económico para América Latina y el Caribe (CEPAL). *Transformación productiva con equidad*. Santiago de Chile: CEPAL, 1990.
- Castro-Klaren, Sara, *Literature, Feminism and the Alpha Male: A Search Beyond the Dominant Metaphor*. Woodrow Wilson Center for Scholars. Washington, D.C., 1994.
- Correa Sutil, Jorge y Juan Enrique Vargas Vivancos. *Diagnóstico del sistema judicial chileno*. Santiago de Chile: Corporación de Promoción Universitaria. Centro de Desarrollo Jurídico Judicial, 1995.
- Errázuriz, Margarita María. “Hay otro modo de ser humano y libre: Introducción”. ComunidadMujer, *Voz de mujer. Propuestas para un debate público. Mujer, familia y trabajo: hacia una nueva realidad*. Santiago de Chile: ComunidadMujer, 2005.
- Escalona, Camilo. *Una transición de dos caras. Crónica crítica y autocrítica*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1999.
- Forcinito, Ana. “Saber, Feminismo y América Latina: Traducciones, diálogos, rupturas y desencuentros”. *30 años de estudios literarios/culturales latinoamericanistas en*

- Estados Unidos*. Ed. Hernán Vidal. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2008.
- Fries, Lorena y Verónica Matus. *El Derecho. Trama y conjura patriarcal*. Santiago De Chile: LOM Ediciones, La Morada, Colección Contraseña: Estudios de Género, Serie Casandra, 1999.
- Guzmán, Virginia (Centro de Estudios de la Mujer, Chile) y Claudia Bonan (Instituto Fernandez Figueira (IFF/FIOCRUZ, Brasil). www.cem.cl.
- Instituto Nacional de Estadísticas, Chile y Consejo Económico para América Latina y el Caribe (CEPAL), *Chile: Proyecciones y estimaciones de población. Total país. 1950–2050*. Santiago de Chile: INS-CEPAL, s.f.
- Juan Pablo II, *Carta Encíclica Evangelium Vitae. Sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana*, 1995. http://www.muertedigna.org/textos/euta_42.html#ev2.
- Kirkwood, Julieta. *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Santiago de Chile: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), 1986.
- Maturana, Humberto. *Emociones y lenguaje en educación política*. Santiago de Chile: Colección Hachette, Comunicación; Centro de Estudios para el Desarrollo, 1992.
- _____. “Explanations and Reality”, Conferencia en Stadthalle Heidelberg, Kongress “die wirklichkeit des konstruktivismus”, 18/10/1992. <http://www.weknow.ch/marco/A1992/Heid/Maturana921018.htm>.
- _____. y Sima de Rezepka, *Formación humana y capacitación*. Santiago de Chile: UNICEF/Chile; Dolmen Ediciones, 1995.
- _____. *El sentido de lo humano*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 1997.
- Montealegre Klenner, Hernán. *La seguridad del Estado y los Derechos Humanos*. Santiago de Chile: Edición Academia de Humanismo Cristiano, 1979.
- Nickel, James W. *Making Sense of Human Rights. Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights*. Berkeley, California: University of California Press, 1987.
- Olea, Raquel, Olga Grau, y Francisca Pérez. *El género en apuros*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, La Morada, Colección Contraseña: Estudios de Género, Serie Casandra, 2000.
- Pisano, Margarita. *El triunfo de la masculinidad* (2001) <http://www.mpisano.cl/tmasc.htm>
- _____. “Olmué 2005”. <http://www.mpisano.cl/articulos/olmue.htm>
- _____. “Mierda-Mierda, Encuentro X-Ultimo” (2005). <http://www.mpisano.cl/articulos/olmue.htm>
- Squella, Agustín (ed). *La cultura jurídica chilena*. Santiago de Chile: Corporación de Promoción Universitaria, 1992.
- Taylor, Charles. “The Person”. *The Category of the Person*. Michael Carrithers, Steve Collins, Steven Lukes, eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Vidal, Hernán. *Las capellanías castrenses durante la dictadura. Hurgando en la ética militar chilena*. Santiago de Chile: Mosquito Comunicaciones, 2005.

Vidal, Hernán. “Feminismos latinoamericanos y derechos humanos: términos comparativos.” *Hispanic Issues On Line Debates*. Fall 2008. <http://spanport.cla.umn.edu/publications/HispanicIssues/pdfs/DebatesFeministas-Vidal.pdf>
