

Ejercicio reflexivo en torno a algunas determinaciones culturales de las relaciones entre mujeres

María Antonieta Vera

Introducción

No encuentro otra forma de pensar políticamente una apuesta feminista en Chile, que aquella que pasa por *situarse* en un contexto democrático heredero de enclaves autoritarios, cuyo efecto no se agota en el ámbito institucional, ni en la Constitución, ni en las leyes de amarre de la dictadura de Pinochet, sino que también opera como la cotidianeidad de una trama sociocultural empobrecida a partir de un aprendizaje disposicional, incardinado además, por la alianza concertacionista entre consenso y mercado, y por la contemporánea revancha cultural del conservadurismo católico chileno.

De esta manera, creo que pensar en debates públicos sintomáticos como el aborto o el divorcio en Chile, es un pensar al que se le abren más posibilidades de comprensión desde la memoria y su malestar.

Así, y considerando un momento en el que las teóricas feministas de la igualdad y de la diferencia parecen confluír en el diagnóstico de la necesidad de construir nuevas relaciones entre mujeres para pensar en un proyecto político feminista,¹ articular esta necesidad al interior de la relación subjetividad-sociedad, requiere en nuestro caso de una contextualización productiva en el orden cultural democrático chileno.

En esta línea, cabría considerar la atingencia del debate feminista internacional actual con respecto al lugar que Chile ocupa como país latinoamericano subalterno dentro del contexto mundial. Considerar a Europa y Estados Unidos como referentes de las historias del movimiento feminista puede resultar una referencia importada descontextualizada, y a la vez, una palabra-saber que ejerce su autoridad de superior en la red de circulación del pensamiento internacional. Desde esa inquietud, Richard (1988) incluso sostiene que pensamientos que tuvieron por motivación la insubordi-

¹ M.X. Agra, *Multiculturalismo, Justicia y Género en Feminismo y Filosofía*, editado por Celia Amorós, Madrid, Editorial Síntesis, 2000.

nación, son sobrerrespetados en la periferia, y pasan a convertirse en discursos de poder inamovibles y cerrados, desvinculándose y fetichizándose. Sin embargo, la autora afirma a la vez que en el caso específico de Chile:

La desestructuración y empobrecimiento de una trama sociocultural lleva a un medio bruscamente desposeído a desconfiar casi paranoicamente de todo lo que connota el (ab)uso de una posesión cultural. (Así, la teoría feminista) —y el trama-do internacional de referencias culturales que la intertextualizan— aparece aquí depositaria de un saber-poder cuyo manejo, juzgado prohibitivo, provoca rechazo entre las mismas mujeres a las que iba originalmente destinado a beneficiar. Una palabra liberadora que afuera se profiere contra el sistema de dominancia (masculinidad hegemónica y cultura institucional), es aquí juzgada colonizadora. Es además declarada violentista y autoritaria, en cuanto su monopolio erudito reprime y excluye a quienes no participan de sus claves de ciframiento (...) Pero desaprovechar el aperturismo teórico de la confrontación de horizontes a la que conduce el intercambio de referencias, bajo sospecha de colonialismo, no sólo resulta autolimitante; mima también el gesto de la clausura nacional. Confundir la crítica a las *operaciones* del saber-poder con una renuncia casi obligada a sus materiales, lleva a la paradoja de un reverso presuntamente antiautoritario, pero igualmente silenciador, ahora cómplice del oscurantismo que defiende el pacto entre no saber (confiscación del sentido) y poder.²

Califico de lúcida la reflexión de la autora sobre el vínculo entre la paranoia hacia los saberes-poderes foráneos y el maltrecho estado actual del deseo político de apropiación de las identidades feministas y sus saberes. Pero creo también que desde una crítica feminista chilena, este diagnóstico no estaría completo si no se considera también la desconfianza entre las mismas mujeres como el texto emocional desde el que cobra sentido tal paranoia. Es en este sentido que creo que la pregunta por las relaciones entre mujeres en Chile, escenifica un tipo particular de empobrecimiento cuya sistematicidad hace impotentes los intentos de vínculos amorosos y libertarios construidos desde la heterogeneidad. Esto ocurre así todo el tiempo que esa heterogeneidad es administrada como concepto y como práctica política de forma absolutamente mediocre por nuestra democracia. Finalmente, y si nuestra democracia vertebra desde aquí prácticas culturales y cotidianidades emocionales, esto se suma en el caso de las mujeres, a un tiempo en el que la heterogeneidad no es precisamente una clave material desde la que se inscriba actualmente la producción del movimiento feminista chileno como resistencia y posibilidad creativa de otro abanico que desestabilice la administración democrática contemporánea de la heterogeneidad. Actualmente, las identidades que propone nuestro movimiento convocan principalmente a un grupo más o menos homogéneo de mujeres de clase media y clase media alta, blancas y universitarias. Además, son en general mujeres retornadas del exilio, y de más de 40 años.³

² Nelly Richard: "Chile, mujer y disidencia", en *Revista Eutopías*, Universidad de Minnesota, Marzo, 1998, pp.71-72.

³ Para una revisión del "perfil" de las mujeres feministas en Chile ver: Ríos, Godoy y Guerrero, *Un nuevo silencio feminista: la transformación de un movimiento social en el Chile postdictadura*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 2003.

Establecido el lugar en el que me interesa situar esta discusión, se hace necesario plantear la pregunta eje: ¿qué características del deseo y del imaginario femenino están siendo producidas por el orden cultural chileno contemporáneo en tanto determinantes y/u obstaculizadoras de las relaciones entre mujeres?

La clave teórica que estructura esta pregunta corresponde a la relación cuerpo-poder, relación que conceptualmente puede inscribirse en las teorías feministas postestructuralistas que reposicionan la corporización como eje de las nuevas teorías de la diferencia sexual, que entienden ambos elementos del sistema sexo-género como construcciones posibles, y al cuerpo como la base de la subjetividad.

Podría afirmar que en Chile, la relación cuerpo-poder remite al imaginario del cuerpo herido y privado de libertad. Sin ninguna pretensión de indagar más profundamente en las posibles causas de la dictadura militar, me parece importante consignar que tal imaginario tiene raíces aún más profundas en la tradición eclesial y soldadesca de mi país, tradición que de distintas maneras y en distintas épocas, la ejercido las estrategias necesarias para expropiar el poder sobre la propia existencia corporizada.

Con respecto a lo anterior, y sólo como una cita que ejemplifique parte de este imaginario, es posible afirmar con Salazar,⁴ que en el espacio público que comienza a gestarse en el Chile colonial, confluyen dos tradiciones patriarcales de origen medieval: la monarquía y la iglesia católica. Los sujetos masculinos que se configuran en la Colonia son el conquistador y el mercader, construyéndose así, un universal autoritario y masculino por antonomasia. El poder soldadesco fue por tanto el eje de un contexto histórico percibido como riesgoso por la posibilidad de la anomia de lo nuevo, lo fronterizo, lo fundacional de Chile.

Así, pareciera que nuestra historia como país nos indica que el cuerpo herido y privado de libertad es solidario de un contexto conservador y autoritario. Pero ¿es posible hablar en Democracia de un cuerpo de mujer herido y prisionero? ¿Qué tipo de deseo y de imaginario se construirían desde este cuerpo? ¿Puede el deseo construirse de otra manera?

Revancha

El entramado Deseo-Cuerpo-Identidad es una organización compleja y contradictoria que responde a dinámicas conscientes e inconscientes, a lógicas de sujeto individual y de sociedad, a la historia de un existente y al pasado inmemorial de la existencia. La economía de esa complejidad evidencia el vínculo entre una persona y su lugar en el mundo.

De esta manera, abogar por una teoría del deseo en esta búsqueda rastreadora de las problemáticas de las relaciones entre mujeres, es abogar al mismo tiempo por una crítica cultural. Así, preguntarse por la actual vivencia que las mujeres tienen de sus cuerpos, es preguntarse también por los significados naturalizados de la cotidianidad

⁴ Gabriel Salazar, *Historia Contemporánea de Chile IV: Hombres y Femenidad*, Santiago, Ediciones LOM, 2002.

en la que sus cuerpos están insertos: la revancha cultural y valórica del conservadurismo chileno al interior de la democracia concertacionista. En esta línea, es importante revisar algunos antecedentes de este pensamiento y práctica política que actualmente parece tener por objetivo utilizar instituciones educacionales, medios de comunicación de masas y voluntariados sociales para intervenir el espacio cultural y valórico, probablemente entendido ahora como una conquista cognitiva-disposicional del orden social.

Carlos Ruiz⁵ ha trabajado sobre la naturaleza del pensamiento conservador en el Chile del siglo XX, fundamentalmente para intentar comprender las raíces del discurso político que legitimó la dictadura en nuestro país. Citando el trabajo de intérpretes clásicos del pensamiento conservador como Karl Mannheim⁶ y Robert Nisbet,⁷ Ruiz afirma que el pensamiento conservador es un fenómeno moderno que tiene su origen en la reacción frente a la Revolución Francesa.

En el siglo XX, el pensamiento conservador tendrá dos orientaciones fundamentales según Ruiz: el *nacionalismo* (fundamentalmente político, favorecedor de un gobierno autoritario, centralizado y monopolizador del poder) y el *corporativismo* (de carácter más social, centrado en un orden corporativo-profesional que reemplaza parcialmente las funciones del estado). Con la dictadura sin embargo, el corporativismo será sustituido por el neoliberalismo, aunque ambos elementos habían coexistido antes ligados por el principio de subsidiariedad del Estado.

Para el autor, históricamente la derecha debe las bases del pensamiento corporativista en Chile, a Jaime Eyzaguirre, director de la revista *Estudios*, quien intenta fundar un pensamiento conservador fuera del Partido Conservador, tras la derrota de Ibáñez. Un buen contexto para ese desarrollo fue la encíclica *Quadragesimo Anno* de 1931, de claro corte corporativista.

Según Ruiz, el equipo de *Estudios* dirigido por Jaime Eyzaguirre “busca en el corporativismo una fórmula que si bien conserva el poder de las clases dirigentes, lo hace a través de una incorporación de sectores de las clases medias a ese proyecto”.⁸ Para Eyzaguirre, la crisis económica, política y moral de su época tiene una solución fundamentalmente social y no política: la moral debe fundar la economía y esta economía debe ser corporativa. De esta manera, la alternativa política de Eyzaguirre, se distingue en este punto de la fascista, por su antiestatismo (principio de subsidiariedad del Estado): “El papel del Estado consistirá en respetar la gestión económica privada, no suplantarse a ella, sino tan sólo suplirla cuando sea insuficiente o no existe (...)”

⁵ Carlos Ruiz, “Tendencias del pensamiento político de la derecha chilena”, en José Fernando García (compilador), *El discurso de la derecha chilena*, Santiago, Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea y Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Ediciones Chile América, 1992.

⁶ Karl Mannheim, *Conservative Thought*, Nueva York, Oxford University Press, 1971 (Citado en Ruiz, 1992).

⁷ R. Nisbet, *Conservatism. Dream and Reality*, Minneapolis, U. of Minnesota Press, 1986 (Citado en Ruiz, 1992).

⁸ Ruiz, *op. cit.*, p. 24.

entre el Estado y el individuo, existe una serie de comunidades neutrales (familia, municipio, corporación) que tienen un fin propio que llenar y a cuyo debido desenvolvimiento está ligado el bien común de la sociedad”.⁹ Para Ruiz existe aquí un límite a la democracia en tanto es necesario contener el desborde del Estado democrático no sólo a través de la autoridad, sino que también a partir de un nuevo orden jerárquico de la sociedad.

Después del triunfo en 1938 del Frente Popular, Eyzaguirre diagnostica una decadencia fundada en la traición de Chile a su identidad nacional hispánica y autoritaria, en pos de utopías liberales y democráticas alienantes. Según Ruiz: “Lo que permanece a lo largo de toda la obra de Eyzaguirre es una actitud marcadamente antipolítica y una búsqueda antidemocrática que no logra cristalizar en un sujeto social determinado. Las remotas y fragmentarias posibilidades (...) las percibe en los sectores medios en la medida en que logren escapar al juego político democrático”.¹⁰

A fines de los años 60 y a partir de la crisis de la hegemonía de los sectores tradicionalmente dominantes en Chile, resurge el corporativismo bajo el movimiento social del *gremialismo*, que aunaba las tendencias regresivas y cada vez más conservadoras de la clase media y los sectores dirigentes de la sociedad chilena en un fuerte ideario antipolítico. El gremialismo se articula mediante el *principio de subsidiariedad* del estado, con una vertiente renovada del conservantismo, fundamentalmente económica: *el neoliberalismo*, cuyos representantes más influyentes en Chile fueron, Milton Friedman y Friedrich von Hayek.¹¹ Ruiz sostiene al respecto:

Para los tradicionalistas hispánicos, la subsidiariedad se apoya en una suerte de reducción naturalista de la política a la *societas*, comprendida como una suerte de floración natural de cuerpos y organismos intermedios: organismos funcionales (corporaciones, Iglesia, universidades, etc.) y territoriales (regiones, municipalidades, asociaciones vecinales). Lo que une a todas estas formas naturales de asociación (que reemplazan a los órganos representativos) a nivel de *societas* es la *nación*, que constituye la cima del poder social (...) Entre el corporativismo tradicionalista y el neoliberalismo hay relaciones mucho más profundas que tienen que ver con esta reducción naturalista de lo político y con la idea de tradición.¹²

De estos órdenes espontáneos el más importante es el mercado: “Se puede decir, pues que la base del rechazo hayekiano del constructivismo hay una suerte de naturalismo de los órdenes espontáneos, que son conservados por las tradiciones históricas y que no se pueden cambiar porque en ellos opera a través de una especie de relación natural, una suerte de justicia inmanente a la historia”.¹³

⁹ Jaime Eyzaguirre, *Elementos de Ciencia Económica*, Santiago, Editorial Universo, 1937 (Citado en Ruiz, 1992, p. 26).

¹⁰ Ruiz, *op. cit.*, p. 29.

¹¹ Frederich Hayek, *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge and Kegan Pau, 1960 (Citado en Ruiz, 1992)

¹² Ruiz, *op. cit.*, pp. 31-32.

¹³ Ruiz, *op. cit.*, p. 32.

Hayek sostiene que el neoliberalismo no excluye la posibilidad de un régimen autoritario, lo que fue bien expresado por el conservantismo político nacionalista chileno, a partir de la dictadura militar. A fines de los 70, la derecha chilena que había articulado corporativismo y neoliberalismo, va desechando gradualmente la perspectiva corporativista utilizada principalmente para la movilización de masas contra la Unidad Popular. Subsisten en el neoliberalismo *una moral social sustentada en un catolicismo conservador, la idea de bien común y el compromiso nacionalista*. También se levanta un cierto *compromiso instrumental* con la democracia, ya que para Ruiz el objetivo fundamental y real del neoliberalismo es dismantelar la articulación entre liberalismo y democracia.

Así, para Carlos Ruiz, en el pensamiento conservador se expresa un doble rechazo: al constructivismo en el terreno epistemológico y a la democracia en el terreno político: “el conservantismo es ante todo una duda acerca de lo político, es un rechazo, en último análisis, de la política, porque la política es siempre la puesta en obra de una voluntad”.¹⁴

Actualmente, y en el caso específico de la democracia consensual chilena, se “combinan una opción por la paz social y la clausura del conflicto político e ideológico, vistos como factores explicativos fundamentales de los regímenes autoritarios, con la búsqueda de acuerdos que favorecen a los sectores empresariales y a la economía de mercado, como condiciones de la estabilidad democrática”.¹⁵ En este marco, la política adquiere un sesgo fundamentalmente conservador según el autor, expresado fundamentalmente en un *status quo*, “un inmovilismo que proyecta hacia el futuro, como inalterables, desigualdades sociales y económicas que no tienen por qué serlo”.¹⁶

Creo que para el feminismo chileno en tiempos de democracia post-dictadura es fundamental comprender y revisar continuamente las bases políticas del pensamiento conservador, porque es este pensamiento el que sustenta un nuevo movimiento social (nuevo en tanto establece su sede en la conquista cultural), que levanta, como tradicionalmente lo ha hecho, la naturalización como su bandera de lucha: una duda acerca de la puesta en obra de una voluntad política, que es una voluntad que adquiere sentido desde el conflicto. Y la potencia del/los feminismo/s, de la igualdad y de la diferencia, ilustrados y postmodernos, marxistas y postestructuralistas, sufragistas y de políticas del deseo, europeos y subalternos... es su energía desnaturalizadora. Nuestra democracia se caracteriza por este sesgo conservador, por esta estabilidad sin profundidad en la que la conquista del conservadurismo de un contexto despolitizado y huidizo de problemas, se vuelve, sistemática y cotidianamente, cultura.

Al respecto, Nelly Richard¹⁷ afirma que la actual alianza entre consenso y mercado caracteriza el debate público a partir de un lenguaje plano, mediocre, sin fondo ni trasfondo. Chile intenta, según la autora, separarse del caos latinoamericano que habla de socialismos y dictaduras, de demasiada hambre y demasiada violencia, asu-

¹⁴ Ruiz, *op. cit.*, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*, p. 70.

¹⁶ *Ibid.*, p. 72.

¹⁷ Nelly Richard, *Residuos y metáforas: ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 2001.

miendo por tanto, un *modelo de entretención democrática* basado en el look y la performance cuya estrategia refiere a un lenguaje sin antecedentes dirigido selectivamente hacia el ojo.

Es importante insistir en el carácter de este inmovilismo, en esta continuidad de significados estables, en esta regularidad sin textura ni zozobras, y consignar el tono familiar entre esto y lo que Carlos Ruiz concibe como el eje del pensamiento conservador, para así explicitar la alianza de despolitización entre nuestro modelo cultural y nuestro sistema político-económico.

Por otro lado, y estableciendo la díada conservadora entre derecha y catolicismo, Eugenia Brito¹⁸ afirma que la derechización de los discursos públicos en el Chile actual, tiene un origen importante en el cambio de estrategias de poder de la Iglesia Católica al comienzo del régimen democrático en 1990. Un hito en este sentido, es la Carta Pastoral de Carlos Oviedo en octubre de 1991, *Moral, Juventud y Sociedad Permisiva*. En 1991, el discurso sobre *la crisis moral* señala como temas claves la familia y la sexualidad “que implican los territorios básicos para replantear la distribución de bienes en una sociedad. Distribución de bienes que descansa en *distribución de corporalidades*”.¹⁹

Para Brito, la recuperación de la democracia y los nuevos bríos de libertad en los debates acerca del divorcio y el aborto, señala a la Iglesia un nuevo terreno social y la necesidad de nuevos aliados. La Carta Pastoral tiene una recepción política a partir de la cual el aliado fundamental es la derecha, que afirma su total adhesión a la carta: “La derecha del país provee la escena para que la Iglesia Católica establezca su poder (...) Esa misma Iglesia fue acusada de haberse politizado en años anteriores, y ahora, es el documento de la Carta el que le permite a la derecha, esgrimir no sólo un poder económico y político, sino también paradójicamente, ético, religioso y cultural”.²⁰

Por su parte, Tomás Moulian²¹ se preguntaba hace poco, bajo la coyuntura de la crisis de la derecha a partir del caso Spiniak: “¿Por qué la derecha quiere gobernar, si la Concertación ha sido un magnífico administrador del modelo de Pinochet? Un administrador difícil de reemplazar, porque da al orden pinochetista una legitimidad más amplia que la de los partidarios de Pinochet. Entonces ¿qué lleva a la derecha a querer gobernar directamente?”.²² La respuesta no se encuentra en las realizaciones de los intereses económicos de la derecha, “perfectamente realizados por el gobierno de Lagos y de sobra”, puntualiza, porque éste consiguió lo que posiblemente no hubiese logrado un gobierno con Lavín a la cabeza: los tratados de libre comercio establecidos con los EE.UU. y la Unión Europea, la inserción plena en la economía capitalista mundial. Por lo tanto, la única respuesta probable es la existencia de un proyecto de derecha que va más allá de la mera realización de los intereses materiales del

¹⁸ Eugenia Brito, “El discurso sobre la crisis moral”, en Olga Grau et al., *Discurso, Género y Poder*, Santiago, LOM, 1997.

¹⁹ *Ibid.*, p.51 (las cursivas son mías).

²⁰ *Ibid.*, p. 60.

²¹ Tomás Moulian, “La vieja nueva crisis de la derecha chilena”, redacción y comentarios de Raúl Blanchet, Diario El Siglo, 2004, www.rebelión.org.

²² *Ibid.*

sector. Tal agregado sería la dimensión católica tradicionalista. Lavín no es sólo Pinochet de civil –indica Moulian– “sino que es Pinochet Opus Dei”.

Es la lucha cultural, en los debates sobre los valores y las ideas-fuerza que integran la sociedad, los que impulsan a la derecha a conquistar la presidencia. Lavín adquiere sentido a partir de un proyecto de instalación de los valores de la catolicidad tradicional en el centro de la sociedad, la cultura y sus debates.

Para eso Lavín sirve mucho, porque funde catolicismo con populismo (...) El lavinismo municipal, que es donde se expresan con mayor fuerza él y los alcaldes que tutela e inspira, ha sabido hacer políticas de clientelismo filantrópico, de tipo conservador que desarman a las masas y les conceden sus peticiones sin necesidad de que anden tomándose sitios y haciendo manifestaciones, ni movilizaciones de masas, para conseguir lo que demandan.²³

Es en esta trama de relaciones de poder, en la que el conservadurismo contemporáneo, heredero de la proeza de Jaime Guzmán de articular catolicismo y neoliberalismo, en la que quiero preguntarme por las mujeres chilenas y su constelación de especificidades en la red deseo-corporización-identidad.

Y es en este sentido en el que quisiera establecer una preocupación eje por un tipo particular de desposesión de la cual los cuerpos son sede: la pobreza simbólica.

Corporización Democrática

Si fuera posible hablar de una Historia de la Pobreza Simbólica en Chile, quizá podría afirmar que si en el siglo XIX esta pobreza tuvo fundamentalmente el carácter de la desposesión material de las corporalidades (articulada –tanto para las mujeres de clase alta y de clase baja– desde la imposibilidad del autosustento y desde la maternidad como única expectativa y destino), en el tiempo democrático del siglo XXI tal empobrecimiento –sin por ello ser un entramado aséptico de su pasado y en el que siguen resonando muchas de las mismas claves y fantasías–, se dirige a un tipo de apropiación corporal que tiene el carácter de una herida.

Pienso que el nicho de la pobreza simbólica de las mujeres en Chile, es el texto existencial herido del cuerpo, en tanto base de la subjetividad. Entiendo esa pobreza como una desposesión de herramientas para la complejidad, el juego, la transformación, los matices, la rebeldía, la desconstrucción. Y en nuestro hoy democrático, creo que el carácter de herida tiene que ver con la ambivalencia de la libertad, es decir, con un tiempo que en la misma medida en que avanza para las mujeres, es un tiempo de cotidiano malestar, que parece afirmar que sociedades vivas son sociedades que no tienen miedo de volverse sobre su conflicto.

Desde mis preguntas, creo que este empobrecimiento se expresa fundamentalmente como una extrema vulnerabilidad psíquica y vivencial frente al pensamiento conservador chileno y sus tradicionales significados estables y estabilizadores respecto al cuerpo.

²³ *Ibid.*

Esto me preocupa fundamentalmente en tanto comprendo la intimidad de la relación entre acción y psiquis, justamente a partir del cuerpo. Así, como lo explica Bourdieu,²⁴ las acciones producto de la pobreza simbólica que entiendo como principal mantenedor de la/las dominación/es sobre el cuerpo femenino, ocurren sin coacción física en tanto disposiciones corporales productos de “un inmenso trabajo previo (...) a través de la familiarización con un mundo físico simbólicamente estructurado y de la experiencia precoz y prolongada de interacciones penetradas por unas estructuras de dominación (masculina)”.²⁵ En la misma línea que Bourdieu, Muraro y Bocchetti²⁶ afirman que la naturaleza del poder en general “para ser y mantenerse debe atravesar los cuerpos, producir discursos, no sólo oprimir e imponerse sino seducir, provocar placer, producir saber, asegurarse consensos. Un poder “red”, no pirámide”.²⁷

Volvamos sobre la relación cuerpo-poder que sustenta el empobrecimiento del que estamos hablando.

Los esquemas mentales y teóricos que los occidentales hemos construido para conceptualizar el poder, tienen tradicionalmente la forma centro-periferia, modelo en el que los sucesivos círculos concéntricos indican el grado de integración o exclusión definida por la cercanía o lejanía al centro ideal de poder. De esta manera, la clínica ha concebido la normalidad y la anormalidad, la historia colonial ha concebido la civilización y la barbarie, la sociología ha concebido la integración y la exclusión social, la crítica postcolonial ha concebido la desigualdad entre el primer mundo y el mundo subalterno.

Esta forma de diagramar la articulación entre semejanza y diferencia, puede ser positivista y poco compleja en términos teóricos. Puede también, como en el caso del pensamiento crítico postcolonial, ser un diagnóstico correcto en términos de denunciar el autoritarismo del centro como juez de la diferencia. Y puede por último, como modelo normativo, ser una máquina cuyos criterios de integración-exclusión tienen las no casuales (si volvemos sobre el conservadurismo) características de *naturalización y anonimato*; máquina administradora de semejanzas y diferencias que obedece finalmente a la orden de la homogeneidad; máquina internalizada en la subjetividad como el sentido común empobrecido que se encarga de establecer la relación de dominación desde lo Uno a lo Otro. Mi impresión es que este modelo centro-periferia normativo es solidario del conservadurismo chileno justamente por esa ganancia de lo espontáneo que no necesita fundamento, por ser “natural”, obvio, objetivo: sustrato de la no “puesta en obra de una voluntad”.

Es así que me inquieta entender la relación que las mujeres mantenemos con nuestro propio cuerpo para entender también la relación que las mujeres mantienen con los cuerpos de las demás mujeres, es decir, simplemente con las demás mujeres. Y lo que sostengo es que estas relaciones están sobredeterminadas por este modelo mental

²⁴ Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.

²⁵ *Ibid.*, pp. 54-55.

²⁶ A. Bocchetti y L. Muraro, “Ganar qué, ganar qué: nuestra cuestión con el poder”, en *Debate Feminista* (“El deseo de poder y el poder del deseo”), Año 2, Vol. 4, México, septiembre de 1991.

²⁷ *Ibid.*, p. 100.

y disposicional que la desposesión del repertorio simbólico ayuda a mantener y reproducir, a pesar del malestar.

Pensando en las relaciones entre mujeres, hipotetizo que la autorepresentación corporal de la que estamos hablando, es una construida desde un “afuera” que hiere cotidianamente la subjetividad, y cuya economía es absolutamente visual: *economía de malos ojos*. El estatuto de la mirada es fundamental de posicionar aquí, en tanto tradición simbólica asociada a verdad, totalidad, aprehensión, sometimiento de misterio: mirada es poder. Quisiera entender desde allí la dinámica interna del momento cotidiano que las mujeres ocupamos para mirarnos entre nosotras. Creo que comprender ese instante de mutuo permiso para mirar y ser mirada, para exponerse como pura superficie, es clave de entrada para pensar la relación belleza dominante-belleza dominada como un ordenador de las relaciones entre mujeres.

Lipovetsky²⁸ ha pensado la cultura del bello sexo como un fenómeno moderno que en tiempos de democracia, convierte la belleza en un producto más de consumo de masas. Así, el bello sexo como institución social puede ser desnaturalizada al revisar su historia, especialmente en el arte, afirma el autor.

El arte paleolítico superior presenta más figuras animales que humanas, y dentro de ellas, las representaciones femeninas responden rigurosamente a una estética de la fecundidad en la que se exageran las partes del cuerpo femenino implicadas en la reproducción de la especie, quedando el rostro en un estatuto casi anónimo, sin detalles, sin expresión. Esto cambia en el arte neolítico, en el que las figuras femeninas superan a las de animales, y tienden a “humanizarse” a partir del rostro y la mirada.

En las épocas “primitivas”, el culto a la fecundidad se mantiene sin vínculo con la belleza, sino como poder superior asociado a la vida y la muerte. Así, en las sociedades primitivas, el valor simbólico de la fecundidad es el que decide, más allá incluso del sexo anatómico, si un sujeto es mujer o no. Afirma Lipovetsky: “Mientras la condición de mujer se identificó con la fecundidad, la belleza femenina no pudo beneficiarse de homenajes exclusivos y aparecer como una propiedad distintiva de la mujer, pues sólo la procreación permitía constituir la diferencia entre ambos géneros”.²⁹ Además, en estas sociedades, las labores valoradas pertenecen a los hombres, y por tanto, el honor, el prestigio y los homenajes son propiedad simbólica masculina: “En este contexto, la idolatría social de la belleza femenina no puede ver la luz, puesto que liberaría un foco de consagración de la mujer antinómico con el principio del monopolio que el hombre ejerce sobre el prestigio y superioridad social”.³⁰

Un orden social primitivo sin clases y sin mujeres ociosas, es cambiado a partir del Estado y las clases sociales. Fue necesario (pero no suficiente), afirma Lipovetsky, que la división social de clase hiciese aparición, para que la femeneidad empezase a vincularse con cuidados de belleza, nobleza y holgazanería. Así, ya en Grecia el cuerpo femenino ya no sólo está ligado a la fecundidad, sino que a la obsesión de artistas,

²⁸ Gilles Lipovetsky, *La Tercera Mujer: permanencia y revolución de lo femenino*, Barcelona, Anagrama, 1999.

²⁹ *Ibid.*, p. 97.

³⁰ *Ibid.*, p. 98.

escultores y poetas por la perfección y la belleza ideal: la musa, la Afrodita. Sin embargo, en una cultura de homosexualidad masculina legitimada, la cúspide de la hermosura la ocuparon los hombres: “Por añadidura, hasta mediados de siglo V las representaciones femeninas se hallan fuertemente marcadas por el modelo del cuerpo masculino: aparecen musculadas, de idéntica estatura que los hombres, con anchos hombros y un tórax viril; únicamente los senos denotan la identidad femenina”.³¹

Pero la cultura homosexual no explica por sí sola la ausencia del culto a la belleza femenina, afirma el autor. Desde la antigüedad y hasta los albores del siglo XX, especialmente en la cultura campesina, la valoración negativa de la belleza femenina es fenómeno transversal: no se niega su poder de atracción, pero justamente por ello, los jóvenes deben ponerse en guardia ante su influencia maligna, casi diabólica: “Fue de Pandora de quien salió la “ralea maldita de las mujeres”, y fue la belleza de Helena lo que sirvió de pretexto para la guerra contra Troya. Para los griegos, la mujer es una terrible “plaga instalada entre los hombres mortales”, un ser hecho de ardid y de mentiras, un peligro temible que se oculta bajo los rasgos de la seducción. ¿Cómo glorificar la hermosura femenina cuando ésta se semeja a una trampa maléfica, cuando impera una misoginia que considera a la mujer un ser pérfido y nefasto?”.³²

La tradición judeocristiana, por su parte, aporta la carga simbólica pecaminosa de Eva. En la Biblia, además, la hermosura de heroínas como Sara, Salomé y Judit, está siempre vinculadas al engaño y la catástrofe. Sólo la virgen María (cuyo culto y representaciones iconográficas se disparan desde el siglo XII), que en tanto virgen y madre de Cristo no simboliza a la mujer, se libra del maltrato de la Iglesia a la figura de la mujer, ensalzando en ella su inocencia.

A partir de esta revisión, Lipovetsky sostiene que la idolatría al bello sexo como valoración positiva de atributos físicos y espirituales, es una invención del Renacimiento. El humanismo renacentista vinculará belleza a bondad, y así, será la belleza la garantía de perfección moral: es el tiempo de la Venus de Botticelli: “Aérea, de una gracia lineal y fluida, la Venus del pintor florentino se halla impregnada de pudor, de vida interior, de una expresividad enternecedora; su rostro se asemeja más al de una Madonna que al de las diosas antiguas; espiritualizada, la hermosura de la mujer se afirma en una positividad ideal desprovista de toda connotación impura o baja”.³³

El autor sostiene que el arte renacentista que levantará la cultura contemporánea del bello sexo, presenta a mujeres contempladas no sólo por los hombres, sino que mujeres que se contemplan a sí mismas. Es además, una mujer “horizontal” en posición lánguida o dormida, que se entrega al placer de ser mirada y deseada: “...desprovista de todo proyecto, la mujer yacente expresa una belleza que se realiza plenamente en la exclusión de todo dinamismo voluntario, de toda acción enérgica, de toda actividad útil (...) Es la manera, en suma, de ofrecer la mujer que sueña, desposeída de sí misma, a los sueños de posesión de los hombres”.³⁴

³¹ *Ibid.*, p. 101.

³² *Ibid.*, p. 103.

³³ *Ibid.*, p. 108.

³⁴ *Ibid.*, p. 111.

Pienso que esta revisión descriptiva puede ser útil no sólo para explicitar el carácter construido de la cultura moderna del bello sexo, sino que también para llenar de contenido simbólico esto que llamamos belleza, es decir, atender al entramado de significados y representaciones, que aunque cambiantes de una época a otra, tienen el carácter de huella y fantasma. Así, creo que la valoración de la belleza no es clara ni unívoca, sino que es un repertorio contradictorio y dinámico poseedor de un inconsciente colectivo en el que diversas fantasías (fecundidad, satanización, ocio, etc.), retornan.

Creo encontrar también en la creación e idealización renacentista del bello sexo explicitada por el autor, un antecedente para el estatuto de la mirada en las relaciones entre mujeres. Me refiero a esta familiaridad con la violencia de la autoexposición para la mirada de un otro que juzga, y la precariedad de este placer de corresponder con un modelo, que se instala como deseo en las mujeres reales, las que no son sólo la pintura de un cuadro pintado por el deseo de un pintor. Si la preocupación identitaria de las mujeres tiene en esta mirada agresiva un trazo determinante ¿cómo relacionarse amorosamente entre mujeres si el deseo de ser Venus es un deseo así de totalizante, así de invocador de la posesión y propiedad total? ¿Cómo no *querer ser todas las mujeres* para poder dejar de competir? ¿Cómo pueden las relaciones entre mujeres no estar mediadas por una homoerótica caníbal?

La cultura moderna del bello sexo, nos lleva sin embargo, a un nuevo movimiento que se superpone a la pasividad decorativa de la belleza femenina renacentista, afirma Lipovetsky. Efectivamente, los procesos de especialización y racionalización también atravesarán la estética jerárquica de los roles sexuales. Allí, y “tras milenios de menosprecio, un poder femenino sube al pedestal, es admirado, y se le atribuye la capacidad de igualar, incluso superar, a la omnipotencia de los monarcas. La novedad estriba en que un atributo femenino se ha convertido en algo capaz de conferir a las mujeres títulos de nobleza, prestigio, riqueza simbólica”.³⁵

El siglo XX, asiste así, a un proceso ambivalente en el que la belleza como riqueza simbólica coincide también con una época de masiva entrada de las mujeres al mundo laboral y cívico, en un marco sociopolítico de democracias liberales que contextualizan la democratización del acceso a la belleza como un bien de consumo más.

Claramente, sin embargo, la otra cara de este fenómeno apunta a la sospecha por el poder efectivamente logrado por el bello sexo, y apunta también a la concepción de libertad lograda en la homogeneidad del consumo. Nueva paradoja: creo posible afirmar que el siglo XX asistió a conquistas de poder fundamentales de las mujeres en torno a su emancipación de un orden social e incluso epistemológico signado bajo la clave masculino-heterosexual-blanco; y más aún, afirmar que muchas de las “nuevas luchas” en torno al medio ambiente, la paz mundial y los derechos humanos han sido puestas en la agenda política de los países gracias a las mujeres; y con todo nunca antes la cultura del bello sexo fue más valorada y estuvo más homologada como la vía regia de las mujeres de acceso al poder. Mujer-moderna-bella-joven-estilizada = éxito.

El consumo de imágenes y productos de belleza en tiempos democráticos, y el

³⁵ *Ibid.*, pp. 116-117.

terror generalizado de las mujeres a los kilos y a la vejez, es mayor que nunca, afirma Lipovetsky. Este consumo tiene por metodología, una nueva economía de prácticas femeninas de belleza que deja de lado el rostro, para establecer en primer lugar, una nueva relación con el cuerpo y su mantenimiento: rejuvenecer, tonificar y reafirmar la piel.

El autor se pregunta así, si es posible afirmar, como lo afirman algunas feministas, que esta belleza es el nuevo culto religioso de la modernidad, la “revancha estética” en un momento en el que las ideologías domésticas y sexuales comienzan a perder terreno:

Naomi Wolf habla de ‘nueva Iglesia’ que reemplaza a las autoridades religiosas tradicionales, de ‘nuevo Evangelio’ que recompone ritos arcaicos en el seno de la hipermodernidad, que hipnotiza y manipula a los ‘fieles’, que predica la renuncia a los placeres de la buena mesa y culpabiliza a las mujeres por medio de un catecismo cuyo centro es la diabolización del pecado de la grasa. A partir de ahora, las elegidas son las top models, y las no elegidas, las mujeres gordas y arrugadas. Como todos los cultos religiosos, la belleza tiene su sistema de adoctrinamiento (la publicidad de los productos cosméticos), sus textos sagrados (los métodos de adelgazamiento), sus ciclos de purificación (los regímenes), sus gurús (Jane Fonda), sus grupos rituales (Weight Watchers), sus creencias en la resurrección (las cremas revitalizantes), sus ángeles (los productos de belleza), sus salvadores (los cirujanos plásticos). Al mirar la confianza en sí mismas de las mujeres, al exacerbar el miedo neurótico a sus deseos y a su cuerpo, la ‘teología’ de la belleza contribuye a mantenerlas en una situación de inferioridad psicológica y social, en el marco que supone el hilo conductor del célebre opio del pueblo.³⁶

Aunque cabría poner en duda la real democratización de la belleza en un país con más de un 20% de pobreza como Chile, creo que Lipovetsky acierta cuando afirma que la lúcida descripción de Wolf³⁷ no es suficiente para explicar la voluntad de someterse a la tiranía de la delgadez y la legitimidad que se le otorga a la frustración frente al cotidiano fracaso e indisciplina en dietas y gimnasios: La belleza no es sólo poder cuando es meta final, todo el proceso hacia esa meta es vivido como sensación de poder. Las democracias de mercado generan la sensación de elección cotidiana, de iniciativa individual. Lo que Lipovetsky piensa como una lógica de producción-consumo-comunicación de masas interviene la cultura del bello sexo para cualificar el proceso del logro de la belleza ideal como un proceso de *self-made*. Para el autor, lo que hace posible una época eufórica de antiedad y antipeso no es tanto una sensibilidad de culto religioso como la comprensión racional de la belleza como un bien apropiable, posibilidad de dominio de los impulsos del cuerpo, de control, de omnipotencia, soberanía individual y autonomía, de transformación y creación personal: en tiempos de mercado democrático, no ser bella es simplemente ser floja. Así, el aspecto físico como una dimensión esencial de la identidad de las mujeres modernas, es una identi-

³⁶ *Ibid.*, p. 130.

³⁷ Naomi Wolf, *The Beauty Myth*, Londres, Vintage, 1990 (citada en Lipovetsky, 1999).

dad deseable porque ha dejado de estar confinada a la naturaleza o a una elite: su consecución está significada en el desafío del propio esfuerzo, en la responsabilidad por la propia autoconstrucción.

Finalmente, y frente a la clarificadora cita de las reflexiones del autor, no puedo dejar de consignar desde las inquietudes que ya he señalado, que la agudeza con la que Lipovetsky señala el terreno del ideario moderno como el sostenedor de la cultura del bello sexo, se ve lamentablemente opacada por la posición epistemológica desde la cual significa la heterogeneidad al interior del modelo centro-periferia, posición problemáticamente optimista especialmente con respecto a los medios de comunicación y su nueva apertura y multiplicidad de criterios estéticos:

Siguiendo la vía trazada por el eslogan *Black is beautiful* en 1974 Vogue ofrece, por primera vez, su portada a una top model negra. En la misma época, el look afro se pone de moda, y proliferan las imágenes de bellezas negras, asiáticas y ‘minoritarias’ (...) La época triunfal de la autoglorificación estética occidental ha quedado a nuestra espalda; el pluralismo estético representa en mayor grado el futuro de la prensa femenina que la erradicación de las diferencias y la homogeneización de la belleza.³⁸

En este contexto, lo que el concepto “pluralismo” tiene de hermanable a la idea (tan utilizada como política de mujeres) de discriminación positiva, apunta a una concepción de las diferencias definidas por oposición a un referente, Uno. En este sentido, creo que la idea de diferencia como oposición poco o nada tiene que ver con la noción de diferencia como alteridad radical, que parece siempre aludir a un matiz de misterio, refractario a toda cartografía, a todo mapa centro-periferia, desde el cual el centro se encarga de reintegrar lo Otro. Cabría sospechar del discurso de pluralidad de los medios de comunicación de nuestra sociedad, en tanto es la belleza dominante la que, beneficiada por la pobreza simbólica de una cultura democrática que sostiene una comprensión apromblemática de la heterogeneidad, decide hacer un lugar a la belleza dominada para aprehenderla, para someter su misterio y “mapearla” dentro de sus mismos códigos, códigos de competencia del self-made femenino-moderno-estilizado-joven, lucha simbólica legitimada como un desafío de progreso evolutivo, lineal y ascendente: pequeña construcción de poder de las mujeres de occidente.

Prestar atención al fenómeno del culto del bello sexo como una variable en juego en las relaciones interpersonales y políticas entre mujeres, puede parecer un gesto individual, un grito de mundo interno, una rebelión en pequeño. Sin embargo, en un momento en el que el conservadurismo se vuelve una lucha por la hegemonía del espacio cultural, la cotidianidad del sentido común es hoy un foco de acción política fundamental al momento de pensar en la construcción de un nuevo *deseo político* para las mujeres. Nuevo sujeto deseante para una lucha epistemológica y política por la libertad corporizada inscrita en la desnaturalización de lo obvio.

³⁸ Lipovetsky, *op. cit.*, p. 155.