

Kemy Oyarzún

«El trabajo científico no puede reducirse a su resultado final: su verdadera fecundidad reside en la actividad por medio de la cual ese trabajo se actualiza, en sus contradicciones inherentes, en sus impasses meritorios, en sus grados sucesivos de elaboración».

Todorov

Cuando Julieta Kirkwood dijo que «se aprende a conocer, enseñando», la crítica expresaba una reciprocidad entre dos zonas de los saberes: la zona de lo «propio» (un «yo» que «aprende») y simultáneamente aquella zona abierta a otros (as), enseñar, mostrarse a sí misma como otra, descubrir(se) ante otros y con otros. Enseñar y enseñarse, poner en evidencia y arriesgarse, conocer y conocerse en el imaginario de otros, quedarían involucrados en este rico proceso. Julieta Kirkwood describía así un movimiento dialógico, el saber como interlocución y desplazamiento: siempre otras (os) en el horizonte de las prácticas culturales, viaje hacia una otra que es también imagen especular de sí misma.

Yo y otras (yosotras), he aquí la suma de pronombres necesaria para conjugar los saberes, conjugados en un viaje lúdico fuera de sí. No es posible saber sin precipitarse riesgosamente más allá de lo estanco. Saber, pues, apuntaría a alteridad y también a alteración, a desplazamientos y emplazamientos. Difícil «ir a Sevilla», sin salir de las casillas. Otro modo de decir que algo se muta en el camino. ¿Cómo saber, sin alterar(se), sin alterar las cómodas relaciones establecidas entre «yo» y la cultura que me constituye y configura? Y puesto que habrá alteraciones, los saberes circularán en campos tensionados por relaciones de poder. Después de todo, en estas sociedades altercadas (en «pugna consigo mismas»), alteridad apunta tozudamente a subalternidad.

Parto aquí con Julieta Kirkwood, porque el dialogismo implícito en el aforismo, «se aprende a conocer, enseñando», no apunta sólo a una cuestión de «contenido». La crítica se caracterizó por cuestionar la relación tradicional entre saberes y dominios, de modo que para ella tanto «enseñar» como «aprender» implicaban al movimiento social de mujeres. La gran interrogante del momento en nuestro país pasa por reflexionar aguda, crítica y autocriticamente en torno a un proceso de «institucionalización» de los estudios de género que se enmarca en la academia finisecular y posdictatorial. En este sentido, urge revisar el tipo de relación que se planteen los Estudios de Género frente a saberes que por complejas razones que más abajo se esbozarán no se han desarrollado en toda su riqueza al interior de la academia, sino precisamente en el seno de movimientos sociales, dentro de los cuales se destaca el movimiento social de mujeres.

El año pasado, la instalación del «Curso de Especialización en Género y Cultura» de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile coincidió con la Cuarta Conferencia de la Mujer en Beijing y con una creciente agudización de la función, visión y misión de la Universidad de Chile (entre otras instituciones estatales) en el proceso de modernización neoliberal por el que atraviesa el país. Aquí, como en otras partes de América Latina, los estudios de género se han venido abriendo campo académico en situaciones altamente tensionadas.

Resaltaba en esos días que uno de los problemas más interesantes que se suscitan en torno a la instalación de Estudios de Género en universidades chilenas continúa afectando no sólo la «naturaleza» de saberes que hasta aquí parecen huachos frente a la legitimidad y autorización de la academia, sino además, y tal vez más inquietante, quedaba claro que precisamente la naturaleza «apócrifa» de los saberes críticos de género nos obligaba (y obliga) a cuestionar la propia academia y a repensar los procesos de «institucionalización» de los saberes críticos.

Se deduce que lo que aquí me interesa discutir no atañe simplemente a problemas de legitimización, autorización o consolidación disciplinaria. Antes bien, me importa reflexionar sobre las condiciones de producción y circulación de los saberes, poniendo más de relieve sus interrogantes que sus resultados. Se trata de detectar la economía política de las prácticas discursivas en torno a las alteraciones que ellas son o no son capaces de movilizar, midiendo sus irradiaciones, bloqueos y puntos de fuga —todo ello precisamente «antes» de que aquéllas se consoliden en un «programa» o disciplina. ¿Cuán «indisciplinada» puede ser una disciplina? ¿Qué efectos disciplinarios ejerce y cuáles son los agentes que los propician? ¿Qué agentes los impugnan? ¿Qué condiciones van posibilitando nuevas miradas? ¿Qué campos quedan encubiertos y qué campos nuevos van siendo configurados? ¿Qué dominios son emplazados/desplazados por esos nuevos saberes? ¿Qué prácticas los convocan? ¿Cuáles son sus límites externos y cuáles sus límites auto-impuestos?

No es posible dar cuenta de los estudios de género sin repensar las dimensiones ético-políticas de toda práctica, incluida la praxis del saber —dimensiones tan desprestigiadas en la cultura neoliberal. En este terreno, hay que partir por reconocer algunas de las contribuciones de los feminismos teóricos al campo de lo político: buscar hilos de continuidad entre las prácticas micro y macropolíticas, extender el radio de lo político a esferas que antes parecían invisibles, sumar a las tensiones de lo laboral y lo «cívico», las resistencias, negociaciones y confrontaciones en áreas como los cuerpos, la sexualidad, el deseo, la familia, la cultura, los saberes. Activar otras formas de hacer política en nuevos y viejos espacios.

Es preciso distinguir entre los «estudios de género» tal y como éstos se han venido instalando en las universidades chilenas y los saberes relacionados con la crítica al sistema genérico-sexual vigente —crítica que, hasta los comienzos de la época posdictatorial, se había venido dando más fuera que dentro de la Academia en nuestro país, y ligada a sectores marginales. Si bien a lo largo de años, hemos podido comprobar que ni el «ser mujer» ni el «ser

marginal» conllevan mecánicamente una crítica sistémica a las condiciones que originan y perpetúan las situaciones de marginalidad, también los hechos nos han venido demostrando que en gran medida las más profundas críticas sistémicas finiseculares han venido ligadas a las marginalidades.

No obstante, la marginalidad no implica ni identidad ni lugar fijos. Se puede estar en situación de marginalidad tanto «dentro» como «fuera» de los claustros tradicionales del saber. La larga trayectoria de descentralización de los saberes, sobre todo en la segunda mitad de este siglo, ha llevado muchas veces a plantear el mito de que sólo es posible una crítica radical a las condiciones existentes de producción y circulación cultural en la medida que se está «afuera» de las instituciones «centrales» —y por «centrales» se ha pretendido designar sobre todo a las universidades estatales. Este mito puede conducir al fetichismo de la marginación, a la auto-marginación y a la constitución de ghettos del saber.

En el Chile de hoy, no es difícil esperar que quienes intenten practicar saberes críticos se enfrentarán probablemente a situaciones de marginalidad, cualquiera sea el dominio en que sus prácticas se inserten, tratándose de instituciones centrales o periféricas, universidades públicas o privadas, ONG's, grupos de mujeres o sindicatos. Lo cierto es que hasta ahora, ni las condiciones dictatoriales ni las posdictatoriales han favorecido las miradas críticas en nuestro país.

En este sentido, prefiero asociar el concepto de marginalidad con situaciones, fuerzas, poderes y prácticas concretas, más que con identidades o lugares abstractos. Esta breve discusión nos puede arrojar luz sobre las tensionadas relaciones entre movimientos sociales y prácticas de saber. No ha faltado quien crea ver «movimiento» sólo «afuera» de las instituciones. Ello ha sido particularmente cierto en el movimiento de mujeres. Tal vez el problema, como siempre, radica en el uso del singular. Habrá movimientos sociales y movimientos de mujeres, es de esperar, cada vez que las personas se organicen para transformar las condiciones de las cuales emanan sus situaciones reales y concretas de subalternidad, opresión, marginalidad. La ACU (Agrupación Cultural Universitaria) demostró creativamente durante la dictadura cuánta fuerza e ingenio logró movilizar el movimiento estudiantil en el seno de las instituciones más «centrales».

Ahora bien, en mi caso concreto —e imagino que para otras y otros que estén en situación parecida— el desafío actual radica en la posibilidad de potenciar y productivizar las tensiones existentes entre los saberes críticos (de género y globales, particulares y «holísticos») y la institución concreta en la que mis prácticas de saber se insertan, entendiendo que la institución en cuestión es académica y de corte tradicional. Que existen tensiones entre los saberes críticos y la Academia no ha de sorprender a nadie, y mucho menos, a quienes hayan reflexionado sobre la autonomía de los saberes en la modernidad discursiva.

Una de las tensiones de las prácticas críticas en el liberalismo clásico radicaba en que el Estado era **simultáneamente** objeto de cuestionamiento y fuente de mecenazgo. Allí, los saberes críticos se activaban en la dirección de una autonomía problematizadora frente al mecenazgo estatal. De Martí a Angel Rama, como para

tantos intelectuales críticos del liberalismo, el asunto de los principios era fundamental: sus prácticas de saberes generalmente implicaban poner en jaque la propia estabilidad económica –largo aprendizaje en dirección opuesta a la moral del acomodo y la axiomática de hoy.

Pienso que es importante desbrozar el campo de esta discusión a fin de delimitar entre **autonomía de los saberes** –aspecto constitutivo de las disciplinas frente al Estado (y, supuestamente, frente al mercado) en la modernidad– y **autonomía de los dominios** desde los cuales se ejercen las prácticas del saber. La mayoría de las discusiones en torno a la autonomía de los saberes se ha venido planteando en relación al Estado. Pero poco se dice sobre la contradicción entre las políticas privatizadoras del Estado y la vigencia de las prácticas intervencionistas de los aparatos represivos estatales– vigencia evidenciada en los variados casos de violación de las autonomías universitarias en los últimos tiempos. Mucho menos discutido aún es el problema de la autonomía de los saberes frente al mercado, temática que obviamente debería alcanzar mayor relieve en esta época.

En la era neoliberal, las tensiones se desplazan hacia otros escenarios, en la medida en que el Estado empieza a ser blanco de privatizaciones y descentralizaciones y los intelectuales se van viendo «liberados» a las arbitrariedades del mercado. Se advierte una nueva economía política de los saberes en la medida en que los intelectuales de la era del consumo tienden a sustituir las viejas dependencias del Estado por nuevas dependencias del mercado.

Paradójicamente, el Estado, que disminuye cada vez más los soportes financieros a las agencias públicas del saber¹, aumenta el intervencionismo de parte de sus aparatos represivos –una comunidad debilitada y fracturada difícilmente puede hacer frente a las violaciones de la autonomía universitaria. Obviamente, el mercado escasamente puede funcionar como «mecenas» de los saberes críticos. Liberados de los clásicos mecenas (agencias y agentes estatales y partidos políticos), los intelectuales se ven forzados a movilizar su potencial creativo en pugnas por generar condiciones autogestionadas de producción, distribución y circulación de discurso. Dentro de la economía política del capital saber, eventualmente, se irá entendiendo por «autónomo» aquel pensamiento no sólo ajeno al Estado sino a los movimientos sociales. En los países periféricos, claro está, esas condiciones implican un profundo deterioro de significativas solidaridades y la fractura de enteras comunidades, ya que esa pugna por recursos rápidamente mermables deviene cada día más «solitaria»: «y yo que soy tan mal ladrón/adónde iré» –dice el verso vallejiano, como anunciando estas condiciones.

La independencia de los intelectuales frente al Estado, consolidada drásticamente y violentamente en Chile durante la dictadura militar, ha sido vista con ojos favorables por ciertos estudiosos, como Brunner. No obstante, el asunto es más problemático de lo que a primera vista pareciera. Hoy es cada vez más claro que las trizaduras del modelo académico tradicional han venido ligadas a la privatización del capital saber. Tal como lo han demostrado los proyectos modernizadores de la educación superior en la era posdictatorial, los nuevos paradigmas de gestión administrativa,

orientados en la dirección de una mayor segmentación y debilitamiento de las instituciones estatales, operarían tal dispersión de los centros de saber, que sería posible imaginar un anexamiento al mercado, cada vez más directo y fragmentado, y sólo de aquellos saberes (o enfoques) privilegiados por el sector empresarial y por sus agencias de soporte financiero.

Hasta aquí, la Academia indudablemente ha respondido a políticas culturales estamentales, verticalistas, (neo)colonialistas; ésta ha tendido a desplegar paradigmas culturales más cercanos a los cultos que al concepto productivo de cultivo «agrocultural» – como diría Roberto Matta: cultos a la personalidad del artista y del intelectual (autor, autoría y autoridad no se relacionan etimológicamente en vano), cultos a la propiedad del capital cultura, cultos a la letra escrita e impresa, cultos a las verdades autorizadas y a los saberes legitimados. Angel Rama advirtió este fenómeno con la agudeza que lo caracteriza: «los dueños de la escritura en una sociedad analfabeta... coherentemente procedieron a sacralizarla dentro de la tendencia gramatológica constituyente de la cultura europea. En territorios americanos, la escritura se constituiría en una suerte de religión secundaria» (énfasis agregado).²

Mujeres y letras

«La letra con frío no entra»
Gabriela Mistral

De Amanda Labarca o Gabriela Mistral a Julieta Kirkwood, es innegable que la aún precaria inserción de las reflexiones en torno al género en las universidades chilenas haya venido ligada a prácticas muchas veces anónimas de mujeres (y en menor escala, de hombres) dentro y sobre todo fuera de la Academia. Al menos en el terreno del discurso y las retóricas, los Programas de Género serían parte constitutiva de un largo proceso de ampliación del «universo» de la universidad, respondiendo así, si bien tardíamente, al objetivo sarmentino de «civilizar» la «barbarie» (la mujer, se entiende, asociada a la «noble barbarie»), estadio ilustrado de nuestra modernidad republicana. No olvidemos que el propio Sarmiento planteó –entre otras– la idea de la instrucción primaria para ambos sexos y la importancia de fundar escuelas normales para mujeres en una época en la que imperaban criterios estamentales (de clase y de sexo-género) tanto en la educación, como en los otros dominios, agencias e instituciones de poder.

Encontrarse con las reflexiones poéticas y prosísticas de Gabriela Mistral en torno al quehacer pedagógico de la mujer es ilustrativo de las contradicciones inherentes al tan mentado «sagrado oficio» de la maestra, apostolado que Mistral situaba próximo en prestigio sólo al materno. Sabemos que durante gran parte del período republicano, se pensó al magisterio como la más idónea de las vocaciones «femeninas», agencia marianista de docilización y de reproducción ideológica, que las mujeres de capas populares y medias ejercerían en Nombre del Padre, de la

Ley y la Nación. Aquí, originalmente, las funciones alfabetizadoras se inscribieron como un trabajo de poder, que remitía a las economías disciplinadoras de una sociedad. La propia noción de pedagogía es ma/paternalista –se entiende como proceso de docilización nada ajeno a los dispositivos edípicos. En este sentido, el ingreso de las primeras mujeres profesionales al mundo público se realiza dentro del reticulado familiarista que asigna a las mujeres las labores de reproducción ideológica y de «servicios», y a los hombres, la producción, sistema que evidentemente aún continúa vigente; pese a todos los cambios, nos acercamos al siglo XXI con una división social del trabajo que conserva nítidas huellas de aquella división sexual primaria. Dentro de esta asignación de funciones, la disyuntiva para las maestras era el duro o el dulce corregir. Imposible pedir a esas alturas mayor distanciamiento sistémico.

En contraste al aforismo de Gabriela Mistral, a fines del siglo pasado, surgieron dos fenómenos relacionados entre sí: por una parte, las Escuelas de Artes y Oficios para mujeres, sucesoras de las primeras escuelas normales, y, por otra, el curioso fenómeno conocido como el «embrujo alemán». Las Escuelas de Artes y Oficios habían sido creadas por la Sociedad de Fomento Fabril con el objeto de incrementar la mano de obra requerida por un número creciente de fábricas en la región metropolitana. Como los métodos pedagógicos existentes aún conservaban huellas de «lastres peninsulares» (en particular la banausía o desprecio al trabajo manual), la educación chilena finisecular se rindió ante el «embrujo alemán», estratagema que vendría a continuar la labor sarmentina del «blanqueamiento» civilizador, introduciendo en la educación las nociones disciplinadoras y correctivas que vendrían a complementar otras prácticas docilizadoras.

Para 1885, se habían contratado 14 profesoras alemanas, entre las cuales se destacaban Teresa Adametz, directora de la Escuela Normal y fundadora del Liceo N° 2 de Niñas de Santiago, Isabel Bering, co-autora de un texto que adiestraba a las normalistas en métodos germánicos, y Guillermina von K. de Froemel. Si bien el influjo alemán se dejó ver en las reformas tendientes a la igualdad curricular con la educación masculina (se introducen psicología, gimnasia e higiene), el «embrujo alemán» inclinaba la balanza menos hacia los sueños y al crecimiento espiritual que hacia la disciplina prusiana –la cual no escatimaba rigores y hasta una que otra «torturilla» física de las alumnas.

Años más tarde, en el contexto del «dulce corregir» –durante la estadía de Gabriela Mistral en la Patagonia, donde integraba un proyecto de «chilenización»– surgiría entonces aquel aforismo mistraliano citado más arriba: «la letra con frío no entra». El aforismo parecía responder a la voz popular, «la letra con sangre entra», tan fielmente interpretado por los estratagemas pedagógicos de las alemanas. Mientras más «moderna», la letra entrará en los cuerpos para negarlos, sustituirlos, hablar por ellos, con mayor eficacia –utilitaria o seductora– que las prácticas prusianas.

En 1912, se terminaba de dictar un decreto que finalmente establecía la igualdad de planes y programas para ambos sexos. Treinta y cinco años antes, en 1877, Eloísa Díaz y Ernestina Pérez se habían convertido en las primeras mujeres médicas de América

Latina. Para 1927, las maestras habían comenzado a organizarse, no sólo opinando sobre sus propios derechos laborales, sino además, sobre amplios asuntos de criterios, contenidos y planificación educacional. Ese mismo año, bajo el primer gobierno de Ibáñez, se establecía la primera reforma educacional significativa, la cual sentaba las bases para la igualdad curricular de ambos sexos y para la fundación de instituciones coeducacionales.

En síntesis, debemos entender que la equidad de género es un proceso emparentado al lento y zig-zagueante trabajo colectivo por democratizar la educación y otras instituciones sociales. De modo que los hitos más importantes en el proceso de nivelación del acceso de **ambos géneros** a la educación han coincidido con las vicisitudes de los procesos económicos, sociales y políticos más significativos del país. Luego, no ha de sorprender que haya dos períodos que se destacan positivamente en lo que respecta a equidad de género, en esta brevísima panorámica: 1938-40, bajo la presidencia de Aguirre Cerda, y 1965-72, período que abarca las reformas democratacristianas y las de la Unidad Popular. Por su parte, los grandes reveses coinciden con períodos represivos. El Liceo Experimental Manuel de Salas, primera institución secundaria en llevar a la práctica la coeducación, fundado bajo la dirección de Amanda Labarca, vio suspendido su financiamiento durante el gobierno de González Videla, y posteriormente, durante la dictadura militar (sobre todo a partir de la crisis de 1981-82), se produjo un nuevo descenso en la matrícula femenina. Para 1985, los porcentajes de mujeres en la enseñanza superior habían declinado a un nivel similar al de 30 años atrás.³

La presencia de los Estudios de Género en la educación superior, entonces, vendría a culminar un zig-zagueante proceso de apertura de las instituciones educacionales a la mujer en su doble función de docente y alumna. No obstante, muchísimo más lenta –aunque no menos importante– vendría a ser la incorporación sustantiva de las mujeres a los ámbitos de la reflexión metacrítica, la investigación científica (sobre todo en el campo de las ciencias «duras»), la creación estética, el campo de la gestión universitaria y de los **diseños de políticas educacionales y culturales**, problema este último que, por rebasar los marcos de lo estrechamente concebido como «académico», no sólo implicaría transformaciones educacionales, sino de lo más profundo del tejido simbólico-social.

Pero «ampliar» el universo de la Academia ha implicado no pocos sacudones copérnicos, dentro y fuera de Chile, sobre todo en lo que guarda relación con el propio concepto de universalidad del mundo letrado. Ello implica, en primer término, asumir y desmontar la falacia esencialista de los universales, tanto en el terreno de los saberes como en el terreno de las políticas. ¿Quién habla por quién? ¿Quién está autorizado a hablar y por cuáles otros? ¿Quién autoriza a quién a hablar por otros? El trabajo de Foucault gravita en estas movedizas arenas: es la episteme de la representación, vigente sobre todo a partir del cógito cartesiano, la que se empieza a erosionar. Como lo ha señalado Adriana Valdés, en América Latina, desde muy temprano, las mujeres letradas se han situado incómodamente en este orden cultural, descalificándose «explícitamente a sí mismas en cuanto al ejercicio de la

letra»⁴. Sor Juana Inés de la Cruz, por ejemplo, se adelanta con mucho a los trabajos de descentralización del logos, ubicando el universo de las letras **más allá de los libros**: «aunque no estudiaba en libros, estudiaba en todas las cosas que Dios crió, sirviéndome ellas de letras y de libro toda esta máquina universal»⁵.

Pese a que entendemos que hablar de «la mujer» implica recurrir a una noción abstracta y desincardinada que nuestro proyecto discursivo intenta superar, el enfoque en las **tendencias** distributivas de las funciones y simbólica hegemónica de géneros permite develar aquello que los diversos ideogramas acerca de la «neutralidad» de la ciencia ocultan: que existe una comprobable división genérico-sexual dentro del campo de los **saberes occidentales**. Los binarismos «naturaleza/cultura» (y su inflexión «latinoamericana», «civilización/barbarie»), «reflexión/acción», «producción/reproducción», «razón/intuición», «sujeto/objeto», «poder/sometimiento», tan pertinentes para esta discusión, tozudamente se han venido urdiendo con «lo masculino/lo femenino» en la jerárquica división genérica de Occidente, al menos antes del postestructuralismo y la desconstrucción.

En esta era finisecular, parece cada vez más evidente que esos binarismos son posicionales y relativos, según se inserten en el marco de coordenadas históricas y **ethos** específicos y concretos. Se advierte que no hay consenso en lo que uno u otro período histórico, o una u otra cultura o subcultura hayan venido entendiendo por «masculino o femenino». Tampoco existe una homología mecánica que articule la simbólica de «lo masculino/lo femenino» con el binarismo sexual-biológico, «hombre/mujer» —dado que habrá inevitablemente hombres que orienten sus prácticas hacia lo «femenino» (sensibilidad, acción, intuición) y mujeres que orienten sus prácticas hacia lo «masculino» (reflexión, razón). En todo caso, no puede ser coincidental ni «natural» que hasta ahora sean mujeres y marginales quienes se sitúen en el campo de **lo observado**, constituyan la imagen o el contenido en la representación de otro (el ello, objeto del saber, objeto del poder, objeto del deseo), en tanto que quienes observen, conozcan y autoricen los códigos y cánones del saber científico-teórico sean hombres.

Tampoco será tan «inocente» el que la dupla producir-reproducir se «reproduzca» en los saberes; nada hay en el dominio biológico que implique que aquéllos de sexo masculino sean sujetos activos en la producción de verdades y que aquéllas de sexo femenino sean sujetos receptores de verdades de otros. Sabemos que la propia revaloración contemporánea de la instancia de la recepción modifica radicalmente este esquema al asignar estatuto de sujeto activo y transformador al receptor, el cual deviene ahora, al menos potencialmente, capaz de resignificar los mensajes recibidos. Y sabemos que las verdades inevitablemente sean de otros, al venir teñidas de lenguajes y visiones previas (imposible hablar a partir de un «uno mismo» autosuficiente y autónomo en términos absolutos). No obstante, estar en el sitio del autor, del científico, del observador, si bien no implica de suyo un monopolio sobre la creatividad, la reflexión y la capacidad crítica, cumple una función de agente que sigue constituyendo un diseño genérico-social de poder, **opción** que debería abrirse a las más

vastas mayorías de una sociedad que se precie de moderna o democrática.

Los aportes, inquietudes y sobre todo las interrogantes de las críticas feministas a la epistemología de la ciencia han abierto importantes brechas para entender el impacto retardatario que la simbólica hegemónica de género ha tenido en la ciencia occidental, no sólo a nivel de sus «enunciados», «contenidos» o «productos», sino sobre todo en el campo siempre móvil, relacional y conflictivo de sus enunciaciones, formas, lógicas, en fin, en el campo de todo lo que podríamos considerar como condiciones sociales de producción y circulación de los saberes –siempre entendiendo que esas condiciones sociales implican condiciones genérico-sexuales dadas.⁶

De especial estímulo aquí, han sido los trabajos de Donna Haraway y Humberto Maturana/Gerda Verden-Zoller.⁷ ¿Cuán «natural» es el orden natural, constructo privilegiado por el fetichismo de la empiria? La norteamericana sacude los cimientos sobre los que se ha erigido el binarismo «naturaleza/cultura» en la ciencia (neo)positivista en relación a los binarismos «biología/discurso», «zoosemiótica/semiótica humana», «lo femenino/lo masculino», revelando hasta qué punto el logos andro y antropocéntrico reinventa las esferas de lo natural, no sólo ficcionando y tiñendo de supuestos incuestionados a marginales de lo humano (mujeres, adolescentes, niños, «primitivos» y «salvajes»), sino a los animales –aquellos primeros «artefactos clones» del conocimiento. Desde otras coordenadas, los trabajos de Maturana y Zoller intersectan esta línea de reflexión al proponer que el mecanismo explicativo de la Deriva Natural implica inscribir la selección «natural» como una consecuencia. Esto es metodológicamente posible en la medida en que el propio observador o sujeto científico se asuma y delimite, epistemológica y axiológicamente hablando. Por lo demás, Maturana y Zoller contribuyen a intersectar el registro de lo emocional en aquel decimonónico observador «neutral» de lo natural, sentándose las bases para una rica articulación entre lo matrístico (aspectos fundamentales de la dupla madre/hijo en lo humano), lo dialógico y lo democrático. Interesa, pues, seguir avanzando en la dirección de unas prácticas crítico-científicas que permitan la articulación de géneros sexuales, etnias, sectores y clases, con criterios heterogéneos, pluralistas, atentos a la diversidad y a las diferencias. Asumir la contaminación genérico-sexual, racial o étnica de parte de los saberes críticos implica afinar instrumentos y tecnologías, repensar identidades y prácticas, resignificar artefactos culturales, instalar nuevas modalidades de producción y lectura, pero por sobre todo, implica pluralizar y transversalizar las funciones de producción-reproducción del conocimiento.

Análisis semiótico: el género en el senado

«¿Por qué usar una palabra tan poco usual al referirse a los sexos? Será por introducir...la noción de que éstos no son sólo dos, ni tajantes, sino varios, de límites difusos e inciertos?».

Gonzalo Vial Correa,
citado por María Angélica Cristi
ante la Cámara de Diputados

El mayor desafío a las tesis que sostienen la autonomía absoluta del signo lo constituyeron las polémicas en torno al vocablo «género». Rara vez un concepto ha desatado tales suspicacias: en Chile, las preparaciones para la Cuarta Conferencia de la Mujer en Beijing constituyeron verdaderas clases públicas de semiótica en torno a la palabra género, vocablo que gatilló no pocas alteraciones en los mapas culturales de la posmodernidad. Asistimos a significativos re-encuentros globales y locales: el Vaticano y el Mundo Musulmán, el centro y la derecha en nuestro país. También fuimos testigos de imprevisibles desencuentros: Menem y Fujimori frente a cuestiones de género, contradicciones entre los proyectos de modernización económica y cultural, tensiones entre las políticas reproductivas del Banco Mundial y las de la Iglesia Católica.

En Argentina, por ejemplo, en Julio del año pasado, presiones de la Iglesia Católica en el Ministerio de Educación, llevaron a la eliminación de toda referencia a la educación sexual y a la sustitución de la palabra «género» por la palabra «sexo» en un importante documento sobre programas escolares. Héctor Aguer, Obispo Auxiliar de Buenos Aires, defendía la exclusión del término «género» arguyendo que su uso pretendía provocar un cambio ideológico y generar una nueva concepción de lo humano, la subjetividad, el matrimonio, la familia y la sociedad. El Obispo Aguer denunciaba que el concepto de género enmascaraba una verdadera «revolución cultural», advirtiendo que de plegarse al uso del término «género», la Iglesia se convertiría automáticamente en compañera de viaje del «feminismo radical», el cual, a su vez, enmascararía un retorno velado del marxismo (Jean Franco).

En Chile, la palabra no sólo remitía a profundos desacuerdos nacionales, sino a viejas sospechas y temores, estertores nada sutiles de ciertas máquinas paranoideas dictatoriales en el seno consensuado de esta transición. El tono de las interrogantes que se planteaba Vial Correa en el epígrafe citado es decidor. Durante gran parte de la discusión, la palabra «género» aparecía asociada a truco, enmascaramiento, disfraz, travestismos ideológicos y sexuales —en suma, asociada a la idea de «pasar gato por liebre».

Un breve trazado de los usos del término nos revela que hasta hace poco, para muchos en Chile, la palabra «género» remitía casi exclusivamente a un asunto de telas, costuras, indumentarias. No es sino hasta el momento previo a la Cuarta Conferencia que la palabra pasó a primera plana con un uso

masivo, emparentada a temas sobre la mujer, la masculinidad, el sexo y el cuerpo en la cultura.

En cierta medida, la palabra era considerada «inocente» hasta la Cuarta Conferencia. Mujer y costura eran hasta allí, por ejemplo, términos cuya complementariedad no despertaba mayor desconfianza. Así, una mirada al azar a cualquier revista femenina nos pondría al día sobre los estrechos vínculos entre costura y política cotidiana: sabríamos que, pese al gusto por lo autóctono, en plena Unidad Popular «las rubias estuvieron siempre presentes en las páginas de moda», que en los 80 Jimmy Carter restableció el traje de tres botones, que el *dinner jacket* estuvo nuevamente de moda, que durante el «mes de la raza» del año pasado, los ángeles andinos de Calamarca «descendieron» por las páginas de «Artes y Letras» ataviados con un «traje (de) amplias mangas sueltas» y camisa de «fina y transparente batista con bordes de encajes».

Las conexiones entre modas y políticas pueden ser terreno fértil a la suspicacia, como demuestra el trabajo de Pía Montalva sobre los cambios en las apariencias y modas en el Chile pre y post dictatorial.⁸ Lo cierto es que el «género» se ha hecho para vestir, para «cubrir» no sólo cuerpos biológicos sino además para encubrir estratagemas de poder investidos sobre los cuerpos sociales.

En una entrevista al diario *La Segunda*, la doctora Maritza Busquets denunciaba que «la teoría del género» llevaría a una «esclavitud salvaje de la mujer» y afirmaba que equidad de género y el mayor acceso de las mujeres al trabajo las sumiría en una profunda infelicidad, arguyendo la «naturalidad» de los roles tradicionales (madre y esposa).

El lenguaje es sabio: costura rima con cultura en más de un sentido. Proponíamos durante esos días previos a la Cuarta Conferencia que se podrían pensar los procesos de aculturación —incluida la constitución de identidades sexuales— a partir de las figuras de la costura o la cocina, como lo han venido haciendo críticas y escritoras. Después de todo, somos cuerpos biológicos intervenidos por «cortes» y «confecciones», sentidos, valores y políticas —cuerpos constituidos humana, social, simbólicamente. Imaginamos el género como puntadas de costura sobre la tela, tatuajes culturales graficados sobre nuestros «naturales cuerpos». Creímos (y creemos) que repensar las identidades sexuales desde la flexibilidad de la tela las relativiza y pluraliza («¿quién quisiera que sus diversas e íntimas identidades se expresaran en uniformes o camisas de fuerza?»). Problematizar las identidades y las normas que pretenden regularlas resulta de particular interés en un país cuyo proyecto de modernización rehusa terminantemente abarcar los ámbitos de lo ético y moral.

La misma Julieta Kirkwood planteó alguna vez que el sistema sexo-género funciona como el último eslabón de castas en el seno de las sociedades modernas. Esta figura de las castas, con la rigidez e inmovilidad social que ella connota en el plano de las estructuras sociales, así como el sello excluyente y monológico que ella conlleva en el campo de la lógica, resulta seminal a la hora de entender por qué este «jaguar», que se precia de estar a la vanguardia latinoamericana de lo moderno, reacciona con tal virulencia a los planteamientos de flexibilización de los géneros sexuales.

Libre mercado vs. libre interpretación

El conflicto frente al concepto de «género» en nuestro país revitalizó arcaizantes fundamentalismos valóricos y un recalcitrante sentido xenofóbico. El propio Senado de la República cuestionó los planteamientos del SERNAM ante la Conferencia en Beijing por un singular bloque de mayoría raramente concertado frente a otras temáticas nacionales. Ese bloque reunía a todos los senadores de Renovación Nacional, la UDI, designados e independientes, además de nueve de los trece parlamentarios demócrata cristianos y un senador del Partido Por la Democracia. Para el senador Gabriel Valdés, lo que allí estaba en juego era el deber de «preservar los valores esenciales de la tradición nacional». Emergían así como valores «esencialmente chilenos» el rechazo a cualquier «tipo de ambigüedades o de semántica de libre interpretación» frente a conceptos como el sexo y la familia, resquicios que en este modelo de modernización aparecen reñidos con la pluralidad, la reflexión y la crítica. Libre mercado no implicaría aquí «libre interpretación».

Los límites internos del neoliberalismo chileno quedaban así nítidamente demarcados: no ir más allá del libre consumo de información, no aventurar en la zona «difusa e incierta» de la hermenéutica. En este orden de cosas, se pretende que la circulación de los sentidos del vocablo género se perfile como una «orden» alocutoria que ni espera ni provoca discusión. Lograr que los múltiples sentidos naufraguen en la ortodoxia, he allí la meta. La libre circulación y producción de sentidos en lo que refiere a las construcciones culturales de los sexos debe ser encauzada al Senado, territorio autorizado y legítimo de la voz del Pater, sitio capaz de contener las para-doxas y las heterodoxias de las voces marginales. Designado desde «antes» (por Tradición o continuismo) para enunciar la Interpretación Verdadera, el Senado de la República neoliberal se encargará entonces de enunciar el único sentido posible, aquel que no admite ser contestado, irónicamente, por ser valórico. El poder ha de ser «tajante» en esta materia: el sexo no sólo es natural; es un asunto patrio. Este sexo tajante, de límites ciertos y no difusos es invocado precisamente para dar certeza en medio de las incertidumbres, para re-ligar opuestos y solidificar lo disperso, es decir, para refundir o refundar unas ligazones nacionales cada vez más inciertas en la era transnacional. Es en el nombre del sexo natural y tajante que la patria neoliberal logra el momento más álgido de lo consensual, desbordándose las alianzas de turno hacia la derecha.

En última instancia, se temía que el propio concepto de género actuara como antifaz para «introducir de contrabando» a Chile «aberraciones como considerar familias las formadas por homosexuales» o legitimar el aborto. Los planteamientos ligaban de tal modo la defensa de la familia monogámica reproductora a la identidad nacional esencial, que abortar, concebir la sexualidad desde el goce o simplemente estar expuesto a un fracaso matrimonial constituirían actos anti-chilenos, en condiciones que sabemos que «uno de cada cinco hogares tiene como jefa a la mujer» (un 25.3% en 1992), que de «cada tres embarazos uno termina en

aborto» y que éste es responsable de «un tercio de las muertes maternas» en nuestro país. Una vez más, la norma de un grupo se erigía como «normalidad» general, metonimia que nos hacía pasar los deseos de unos como cordura y los de los otros/as como aberración o en el mejor de los casos, como locura. Así, el Diputado Carlos Bombal enviaba en esos días una misiva pública a la Ministra Josefina Bilbao, instándola a ser «fiel representativa de la gente normal de nuestra patria» (nuestro énfasis).

NOTAS

- 1 La disminución del financiamiento fiscal de la Educación Superior ha sido dramática: en 1970, éste equivalía al 1.7% del PGB, en tanto que en 1990, el mismo había descendido al 0.5% del PGB. Para 1992, éste apenas había aumentado a 0.6%.
- 2 Angel Rama, *La ciudad letrada*, Hanover: Ediciones del Norte, 1984, p. 33.
- 3 Sobre educación y género, ver, entre otros, Amanda Labarca, *Historia de la enseñanza en Chile*, Santiago: Imprenta Universitaria, 1939; Francisca Márquez, *Ser mujer y ser hombre: Reforma coeducacional y roles en la escuela*, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación. Memoria para optar al título de Antropóloga; «La educación de las mujeres en Chile contemporáneo», Josefina Rossetti. En *Mundo de mujer: Continuidad y cambio*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer, 1988, pp.97-181; Doroty Smith, *El mundo silenciado de las mujeres*, CIDE, PIIE, OISE. Santiago, 1986.
- 4 Adriana Valdés en «Mujeres, culturas y desarrollo (Perspectivas desde América Latina)», en *Fin de Siglo. Género y cambio civilizatorio*. Santiago de Chile: Isis Internacional, Ediciones de las Mujeres, N° 17, 1992, pp.28.
- 5 Sor Juana Inés de la Cruz, «Respuesta de la poetisa a la muy... Sor Filotea de la Cruz», en *Obras Escogidas*, Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1984.
- 6 Sobre epistemología feminista, consultar, entre otros: Sandra Harding y Jean O'Barr, *Sex and Scientific Inquiry*, Chicago: University of Chicago Press, 1975; Sandra Harding, *The Science Question of Feminism*, Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1986; Teresa de Laurentis, *Alice Does'nt*, Bloomington: Indiana University Press, 1984; Evelyn Fox Keller, «Gender and Science», en *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, S. Harding, ed., Dordrecht: Reidel, 1983; Annette Kuhn, *Women's Pictures*, Boston: Routledge and Kegan Paul, 1982; Nancy Tuana, ed., *Feminism and Science*, Bloomington: Indiana University Press, 1989 (contiene ensayos de Luce Irigaray, Ruth Hubbard, Elizabeth Potter y otras).
- 7 Donna Haraway, *Simions, Cyborgs and Women*, New York: Routledge, 1991; Humberto Maturana/Gerda Verden-Zoller, *Amor y Juego. Fundamentos olvidados de lo Humano*. Editorial Instituto de Terapia Cognitiva, 1993.
- 8 Pía Montalva, «Apariencias, Modas e Imaginarios. Chile 1973-1974», en *Encuentros XXI*, Año I, N° 3, Invierno de 1995, pp. 131-140.