

Feminaria

ENSAYOS

Rossana Rossanda: Sobre la cultura femenina

Eva Giberti: Mujer y obediencia

Miriam Lang: Estructuras de la dominación. Acerca del racismo y el sexismo

Santa Cruz, Gianella, Bach, Roulet, Femenías: Teoría de género y filosofía

Sección bibliográfica

Arte: Marcia Schvartz

Memoria y balance

NOTAS Y ENTREVISTAS

"El Hilo de Ariadna":

entrevista a Diana Maffía
S.U.S.I.: por un mundo multicultural y solidario

FEMINARIA LITERARIA

Marcela Castro: La transgresión insostenible

Graciela Gliemmo:

Antonieta en su escritura

Susana Santos: Diamela

Eltit: una ruptura ejemplar

Cuento:

Ana Sampaolesi: La mujer del otro lado de la mesa

Poesía:

Poetas del Quebec:

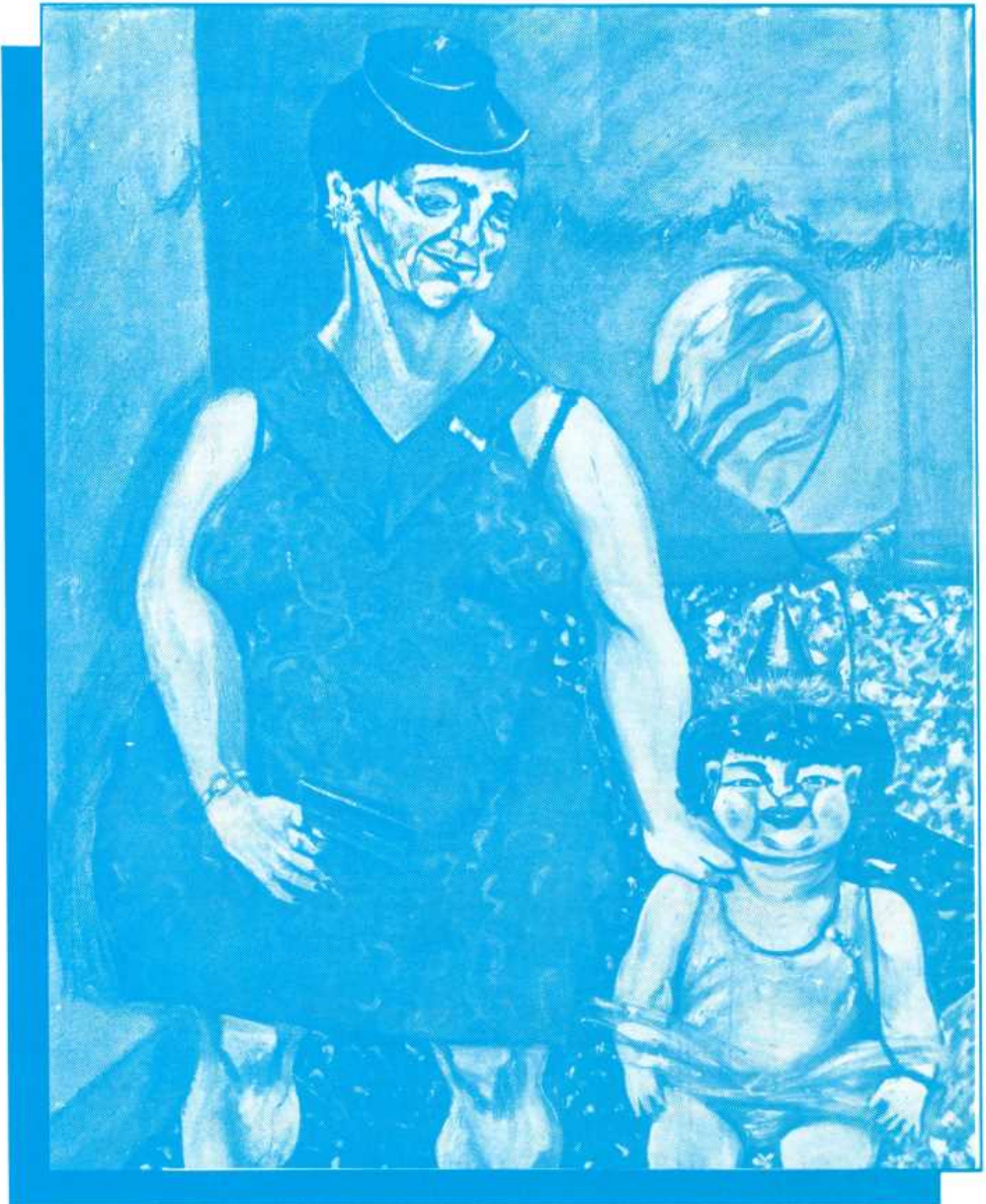
Nicole Brossard y

Lisette Girouard:

Introducción

Nicole Brossard:

Pequeña antología



Año V, N° 9

Buenos Aires, noviembre de 1992

μνδóπλοχος / tejepalabras
Safo

Sobre la cultura femenina*

Rossana Rossanda**

“La mujer vive en un campo limitado,
y es secreta”

Marguerite Yourcenar,
Memorias de Adriano

Se ha dicho ya demasiadas veces y desde hace mucho tiempo que las mujeres fueron excluidas de la cultura hasta hace pocos años (la instrucción obligatoria para todas las personas es cosa de este siglo) y que, en muchos sentidos, siguen excluidas más sutilmente o admitidas con reservas. Pero, en esta larga exclusión, que también fue experiencia densa, vivida desde siempre al lado o al servicio del varón, ¿han producido una cultura propia?, ¿un saber específico, reprimido o desplazado que, de emerger, hubiera aportado un “cambio de rumbo” y no un simple “algo más” que agregar a la cultura como ha sucedido hasta ahora —un modo de ser diferente—?

La cultura es masculina: no nos expresa, nos niega, ha dicho el nuevo feminismo. Y es verdad: no podemos expresarnos a través de otro sexo (ni siquiera a través de otro sujeto social; como máximo ese sujeto nos interpretará). Esta afirmación no puede sorprender: el sentido común nos dice que cultura, saber, investigación y hasta lenguaje no son neutros, no son segmentos de una larga marcha de la humanidad hacia una verdad a descubrir, no sin desviaciones y errores; y el sistema social en que vivimos no es la concreción de un progreso de los modos y relaciones de la convivencia. Así como la estructura social está dada o impuesta por las clases más fuertes que proponen sus leyes como únicas y objetivas, así la cultura y sus instrumentos se transforman en principios de verdad, cuando en realidad no son más que proyecciones de un entramado de interpretaciones de la realidad que posee y proyecta fuera de sí misma esa parte de la sociedad que ya sabe porque *domina*. A través de ella, conoce (pero también plasma en alguna medida) su objeto. El nuevo feminismo ha ido más allá: ha visto, además de la historicidad del saber como saber de una clase dominante, la sexualidad del saber como saber de un sexo dominante.

En este punto surge una pregunta: la mirada crítica que las mujeres echan sobre el pensamiento de los varones ¿qué otro pensamiento propone? Las teorías políticas de la

liberación —especialmente aquéllas que ven las raíces de la no-igualdad y la no-libertad— en las relaciones sociales de producción proponen una lectura desmistificadora definiendo el saber de los poderosos como contaminado de “ideología” en el sentido de “falsa conciencia”. Ya desde hace tiempo chocan con el problema de que este conocimiento no neutro, no inocente, refleja una cierta objetividad, como naturaleza o sedimentación histórica, por la cual puede leer la realidad a través de sus fines pero no la inventa totalmente (lo conocido nunca es totalmente reducible a la subjetividad de quien lo analiza). En fin, demuestran un punto de vista y tratan de refundar un saber crítico.

Pero el descubrimiento de la “masculinidad” del conocimiento ¿qué crítica del conocimiento produce? ¿Qué otra lectura desmistificada propone? Y dado que la cultura no es sólo un archivo de nociones sino un sistema de relaciones entre historia y presente, presente y presente, mundo de varones y valores, ¿cómo golpea lo femenino esta cultura de dominadores y opresores, en qué la subvierte, qué sistema diferente de relaciones sugiere?

Antes que nada, el feminismo ¿se propone esto? ¿Lo quiere? Su crítica al machismo ¿apunta a volver “andrógina”, como dice Marcuse, esta cultura monosexual, o bien a afirmar un “espacio” de autonomía de lo femenino, destinado a ser diferente y no interesarse en la *comunicación* o a aceptarse como *complementario*? Este problema no se ha tratado casi nunca; ni siquiera lo tocan quienes se lamentan con amargura por el machismo del saber y el lenguaje. En la práctica, las mujeres se dividen en dos grupos, las que definiría como integralistas, que practican una cultura separada (con alguna contradictoria incursión de emancipadas en el campo de Agramante) y las que practican como regla el campo de Agramante pero con cierta rabia, como agentes secretos de una potencia que difícilmente se expresa. Otras practican las dos culturas como complementarias, como en una “doble militancia”. Y pocas, entre las cuales querríamos estar nosotras, se preguntan si es posible hacer de la experiencia histórica, de lo vivido por las mujeres, un principio, por no decir un proyectil para embestir el conjunto de la cultura de la clase y el sexo dominante reproduciendo (de algún modo) la agresión crítica del movimiento obrero a la economía política y a la consiguiente idea del estado y del derecho, aunque con mayores dificultades.

Me parece importante tomar posición con claridad sobre este punto. Las mujeres constituyen la más extraordinaria de las minorías, políticamente hablando: y es lícito decir “políticamente hablando” porque no cabe duda de que son una mitad del mundo dominada por la otra mitad, restringida en sus derechos civiles además de políticos en sentido propio. Hasta hoy, al percatarse de su condición de subalternas y rebelarse, todas las minorías se han propuesto el cuestionamiento de los principios, estructuras sociales e ideas que las desvalorizan y marginan; muchas veces han intentado revolucionar la cultura hegemónica porque veían en ella la base de todo el andamio; pienso en la

*“Sulla cultura femminile”, en su libro *Anche per me*. Donna, persona, memoria dal 1973 al 1986. Milán, Saggi/Fettrinelli, 1987, pp. 85-100.

**Rossana Rossanda estudió filosofía con Antonio Banfi y trabajó con el P.C.I. de 1942 a 1969, cuando la expulsaron. Fue una de las promotoras de *Il Manifesto* en el que sigue escribiendo. Además de sus artículos en diarios y revistas es autora de *L'anno degli studenti*, *Le altre* (Las otras), *Un viaggio inutile* y *Anche per me*.

cultura del primer marxismo o de sus herejías europeas y china. En este caso, el oprimido intenta una operación dolorosa, quirúrgica (corte, modificación e injerto); apunta a una cultura renovada pero total. “Total” no quiere decir “totalitaria” sino, al contrario, capaz de pensar al “otro”, relativizándose a través de la crítica de sus propias fuentes e instrumentos. Son más fácilmente totalitarias algunas subculturas que, como no pueden criticar sus propias formas de conocimiento, no logran comunicarse con las otras y se fijan en una eternidad excluyente.

La minoría “no rebelde” se limita en cambio a conservar su propia integridad y diferencia; tiende a encerrarse, en cierto sentido a organizarse en reservas más o menos vastas, paralelas a la cultura dominante, odiándola sin enfrentarse a ella. Por lo general, termina por apagarse quedando solo como puro hallazgo antropológico, no tanto por la mano asesina de los poderosos cuanto por deserción de los propios hijos que —necesitados de un sistema de relaciones más abierto— prefieren correr el riesgo de perder su especificidad, ahogándola en la cultura dominante, antes que quedar en el aislamiento.

Las mujeres, tal como las ve el feminismo ¿qué tipo de minoría conforman? Porque, en términos políticos, son una minoría a pesar de ser la mitad del mundo; sus derechos y sus poderes son subalternos. El emancipacionismo ya había visto claro en cuanto a este tema; la intuición feminista es más radical y trágica porque no se limita a estudiar aquellos derechos y poderes sino que pone en discusión la pretendida universalidad. ¿Cuáles son esos derechos? ¿Qué instrumentos del conocimiento de la naturaleza o las relaciones humanas han sido utilizados, elaborados e impuestos por un sólo sexo o sector poderoso de ese sexo para quitar la palabra a otras personas en la historia? Una vez resuelta esa pregunta, las mujeres ¿apuntan a la refundación de una cultura total o a la legitimación de una autonomía propia no comunicante? Para poner en seguida las cartas sobre la mesa, yo apunto a la primera hipótesis: quiero dar a la “diferencia” de la experiencia de vida femenina la característica de un bisturí que rompe la inconfesada parcialidad del saber dominante y masculino (no son exactamente la misma cosa). Sé muy bien que esta visión proviene de una visión del mundo como movimiento, desequilibrio, interreacción, lucha por el dominio y en contra del dominio; por lo demás pienso que éste es el momento porque no me parece que el feminismo nazca casualmente: aparece cuando la arrogancia de la “cultura” cruje por todas partes embestida, arrollada por sus propios sujetos internos.

Pero sé también que la persona que apunta sobre todo a conservar la integridad de la diferencia, a costa de padecerla a menudo como silencio o negativa, está menos interesada en el desequilibrio, es escéptica con respecto al cambio histórico, está más atenta a temas meta-históricos (que no tienen por qué ser meta-políticas). Por lo demás, ¿cómo descartar sin algo de duda la hipótesis de que por haber sido secularmente una mitad “minoritaria” del mundo, las mujeres hayan constituido justamente una “necesidad” de cultura entendida como conocimiento, comunicación y sistema de relaciones total? Y sin embargo, si así fuese (a mí me han dicho ¿“por qué te obstinas en buscar una interpretación? Lo femenino no es algo que se piensa, es algo que se vive”.) las mujeres se negarían no sólo a conocer sino a ser conocidas, entregarían a la

oscuridad la parte más verdadera de sí mismas. Lo vivido se parecería entonces mucho a lo padecido, a esa zona no *dicha* que cada persona tiene dentro de sí. Habría tan poco principio de identidad que cuando las mujeres hablaran, hablarían la cultura “otra”; pero aún así, las mujeres siguen siendo las primeras y más eficaces transmisoras (¿quién si no la madre enseña al hijo a mandar y a la hija a obedecer, a él la necesidad de hacerse reconocer y pagar, a ella la de hacerse amar y luego dejarse borrar en el trabajo invisible?). En verdad, el discurso sobre la prioridad de lo vivido incomunicable se revela como elusivo; hasta que lo vivido no se habla, no se dice, se parece a la locura, que es precisamente algo vivido, secreto e inexpressable. Pero admitamos que, huyendo del extremo del silencio las mujeres tiendan en cambio a legitimar una cultura propia “aparte”. En los tiempos que corren, esta actitud no sólo no provocaría ningún escándalo, sino que tendría una correspondencia extravagante con los nuevos conjuntos de sistemas. que funcionan prestando la debida atención a los diversos *status* y corporaciones también culturales, y aspiran a un equilibrio de los poderes y un mercado de la política donde se trataría de hacer circular también la moneda femenina, posiblemente con buena cotización en bolsa. En los Estados Unidos, por otro lado, si vamos a creerle a Kate Millett, el feminismo ha hecho la prueba. Pero, ¿en qué casa de la moneda se acuña la moneda femenina? La pregunta se hace tanto más importante en cuanto es casi imposible o al menos poco verosímil la postergación de un horizonte cultural mínimamente afín. No existe una cultura femenina codificada y el problema de una codificación propia se está planteando hoy. Hoy y en ciertos puntos, en las zonas “altas” de la historia.

Estoy convencida de eso a pesar de que, si bien con cierta cautela, nos llegan propuestas culturales originales que serían más “masculinas” o más “femeninas” desde distintos lugares. Todas son masculinas. ¿Por qué las mujeres se sienten tentadas a encontrar una asonancia en algunas más que en otras?

La primera y más difundida de estas tentaciones relaciona a las mujeres con la crítica al “logos”, definido como hipermasculino, que hoy proviene de varias direcciones, la terrible razón que nos ha sido transmitida desde los griegos. No es raro que las mujeres estén tentadas ya que seguramente es sobre la base del “logos” que se instaura el derecho, o sea la esfera política organizada que sanciona la inferioridad social de la mujer. La aversión es comprensible. Sin embargo, hasta ahora dicha crítica se presenta más como un *connato* de rebelión que como elaboración teórica autónoma. Por otra parte, la crítica de la razón como racionalismo, racionalización y por lo tanto reglamentación total, que pasa del pensar al hacer, no es sólo característico del feminismo: es la tendencia dominante en estos años y no hace falta ir muy lejos para encontrar las raíces recientes en la crisis de las teorías políticas dominantes, en la de aquella izquierda [de la que (no lo olvidemos) el feminismo es contiguo] ya sea como crisis del progresismo o como crisis de las políticas “racionalizantes” de programación, estados y planificación.

Pero lo cierto es que no hay que esperar hasta este decenio para encontrar críticas al racionalismo, ni siquiera hasta la escuela de Frankfurt: Hegel ya tenía su Kierkegaard y antes que él estuvo el nacimiento del historicismo. En

realidad, el irracionalismo entendido como una forma de señalar que lo existente y lo vivido no pueden reducirse al puro esquema lógico, es paralelo a la historia de la razón, asilo y complemento dentro de la estructura del pensamiento “occidental”. ¿Dónde estaría la matriz femenina? Ni siquiera en el misticismo se puede reconocerla en forma fidedigna. Y, por otra parte, si aquello que el feminismo teme en el “logos” es su cristalización, desde los frankfustianos en adelante, como racionalización y por lo tanto reglamentación total, debería mirar las filosofías orientales que han dado en cambio un cierto crédito a una cierta cultura de las mujeres con mucha mayor sospecha. Estas filosofías fijan arquetipos eternos y –sólo en apariencia– iguales en dignidad los principios de dominio y dependencia que regirían el universo, ligan explícitamente el sexo a la autoridad, clasifican lo activo y lo pasivo, el cielo y la tierra, el fuego y el agua, lo dominante y lo dominado, el yang y el yin convertidos en inmutables fundamentos del mundo.

Así se eliminan de un sólo golpe “logos” e historia como “mutación”. Y si se puede comprender que cada teoría del eterno retorno del universo –que son tal vez sólo tiempos dilatados más allá de nuestras posibilidades de aferrarlos– tiene un encanto que parece anular la fragilidad de nuestro breve debatirnos; que la mujer conociendo más que el varón el cielo suyo casi unido al de la luna se siente más ligada a la naturaleza y, por lo tanto, a aquellas “madres” inmortales, es también cierto que en estas teorías es el sol que da vida a la luna y ésta, estéril, gira alrededor de él. En realidad, a mí me parece que el pensamiento esotérico refleja en esta rigidez el miedo que el macho tiene a la hembra; pero sobre esto volveré más adelante.

Por ahora lo que me interesa es observar que si un cierto feminismo elige como más afín el pensamiento esotérico respecto al fatal “logos”, asunto suyo, siempre y cuando no haga trampas sobre sus orígenes; me refiero a la afirmación de que en ese saber se repite el saber del cual las mujeres serían depositarias, una suerte de culto secreto a Diana.

Temo que esta crítica despiadada caiga también sobre el saber de las brujas, en las cuales el feminismo ha puesto su atención y no porque sí: aparte de las pocas mujeres (señoras, intelectuales o santas) que se recortan en el fondo de una historia casi completamente masculina, las únicas mujeres casi sin nombre que perfilan una “condición rebelde”, con extraños vínculos colectivos, son las brujas y sobre ellas se descarga la represión más salvaje, no sólo cuando comienzan a existir (han existido siempre) sino cuando –hacia fines del quinientos y los primeros años del setecientos, o sea en tiempos de la formación del Estado y de la filosofía moderna– nace tal vez también un enorme miedo colectivo, alimentado por la contrarreforma pero no causado por ella. Por entonces las hogueras se encendían como fósforos y si entre las personas quemadas había también algún varón (un fraile indeciso, un juez piadoso, algún brujo escocés o friulano) lo cierto es que lo que se entrega a las llamas es una “sociedad femenina”.

¿Cuál era la cultura de esta sociedad? No la encontramos en los procesos que –como sostiene Carlos Ginzburg– reflejan la cultura del inquisidor, que a su vez mezcla al diablo con el sexo (femenino, vas iniquitatis); en realidad lo que provoca la unidad de las respuestas, desde Escocia a Benevento, desde el Friuli a la Bretaña es la unidad de las preguntas a las personas procesadas bajo tortura (¿acudís

al aquellarre? ¿os ungís con sebo de niños? ¿os apareabáis después de la iniciación?, etc.). El imaginario sexual es nuevamente masculino, tal vez introyectado a veces por necesidad de una apariencia de libertad o de revuelta.

Pero aún cuando se logra echar una mirada sobre aquello que debió haber sido realmente lo vivido por una bruja a partir de algunos fragmentos, hay prácticas ligadas sobre todo a la fecundidad de la tierra o de los animales, a algunos elementos de medicina simple (medicina y esoterismo han estado juntos por mucho tiempo) que no reflejan saberes específicamente “femeninos”. Lo que sí reflejan, si acaso, son prácticas que se transmiten las mujeres porque a ellas se les ha confiado la asistencia y en las cuales encuentran un embrión de autoridad y tal vez algo de libertad (sabemos muy poco de la cultura no escrita).

El interés que tienen sus vicisitudes para nosotras proviene (como para el anti-logos) de la hipótesis de culturas nativas que habrían sido reprimidas por la razón (masculina) y por el Estado moderno (masculino): también aquí una cierta cultura feminista está en posición contigua a los temas de la crisis ideológica de la izquierda, sobre todo de la extrema izquierda. Pero, si se considera por ejemplo el pasaje de estas prácticas empíricas a la “ciencia codificada” no puede reducirse superficialmente ese momento a un puro abuso autoritario. La “ciencia moderna” posee una capacidad de conocimiento, desarrollo e intervención que, si bien no prueban que sea la “única” ciencia posible, prueban al menos que, hasta hoy, es la más articulada, la que tiene más movimiento, mayor capacidad de relacionar (la medicina culta puede abarcar a la alternativa y no a la inversa) y de hacer autocrítica (los instrumentos del “saber” médico cambian, no así aquéllos de la medicina alternativa, ligados a la eternidad de la naturaleza que es quien los inspira).

Así, aunque las hogueras en que ardieron las brujas durante un tiempo relativamente corto (la masacre duró aproximadamente ciento treinta años) inducen a pensar que a los Estados en formación les resultase intolerable la existencia de “zonas francas” y, para peor, dominadas por mujeres que no reconocían (según el inquisidor) ni a Dios ni al César, las investigaciones más recientes sobre la bruja en el pueblo, del cual proviene en gran parte, al cual domina pero en el que termina por ser chantajeada y después denunciada, difícilmente permiten cargar la hoguera en las espaldas del Estado centralizador. La bruja es marginal entre los marginales; campos miserables, golpeados por impuestos y guerras que, junto con su fragilidad le impiden (que yo sepa) expresar necesidades colectivas de mejoría.

Además de que su saber era frágil, la transgresión como principio de contracultura también lo era. La bruja no aparece nunca tan bien expresada como en el imaginario mágico: éste es el revés puro y simple de la liturgia (las oraciones recitadas al revés, la caricatura de la misa), de la moral impuesta (la sexualidad liberada y de buena gana invertida hasta en los gestos, la danza espalda contra espalda, el círculo mágico con las espadas hacia el interior). Este no es un pensamiento negativo, es negación subalterna, analógica; culturalmente es silencio. Tal vez en la revalorización de la bruja, buena porque cura y es libre de las imposiciones de la moral corriente, algún aspecto del feminismo recuerda una tentación pertene-

cienta al setecientos que ha vuelto en estos años: el amor por las culturas “salvajes” contra la unidimensionalidad de los medios masivos de comunicación y del saber autoritario, oficial y elitista. Con la caída de las esperanzas en el “magnífico destino y progreso del ser humano” esas otras culturas se transforman en un refugio, un puerto del “alma”, un intento por buscar en los signos de la naturaleza aquel destino que pesa demasiado a la responsabilidad personal por el exceso de fracasos.

Pero es curioso notar que la cultura del “buen salvaje” naciera justamente en el setecientos, en plena lozanía de las luces, y, tal vez, como componente del “logos” contra la codificación moral de la iglesia, mientras que hoy nace como rechazo del saber laico y para paliar una necesidad de consuelo y religiosidad.

En realidad las mujeres no apuntan tanto al esoterismo (aún cuando nos han perseguido en estos años con la astrología, los horóscopos, las adivinaciones y el tarot) cuanto a una cultura del sentimiento que sería “otra cosa” diferente de la razón y femenina por excelencia.

Esta elección es más fecunda que la otra, a condición –paradójicamente– de eliminar sus premisas. Estas consisten en una inconfesada versión del sentimiento en positivo (siempre como “valor”) y en una ilícita sexuación. Veamos la ecuación más corriente: razón igual a poder, sentimiento igual a fraternidad u opresión. Pero el poder no surge de la razón sino de la pasión: de todos los “sentimientos” es el primero.

Nada lo fundamenta lógicamente; sólo puede encontrar justificación fuera de la razón (como otorgado por Dios, o como orden “natural”, o como delegado por uno y por todos en su “natural” y “divina” inalienabilidad). Esta pasión del poder se encuentra en todas las civilizaciones, arcaicas o modernas; y en las mujeres, sobre los hijos/-as, sobre los/las sirvientes y, de maneras complejas y “seductoras”, sobre el varón. Gran parte de la relación entre varón y mujer se lee como lucha por el poder, inducida por el varón a partir de la privación de paternidad “natural”, siendo la mujer la única verdadera reproductora, aquella que detenta el poder y el saber del nacimiento. Si el varón no le impone una condición de esclavitud, monogámica o de otro tipo, no tendrá nunca hijos “suyos”, lo cual es una gran carencia.

Pero hay también otros sentimientos con una esencia o monopolio que cuesta pensar como femenina: son todos aquéllos que acceden a la *propiedad como sustituto de la identidad*. *Mi familia, mi marido, mi hijo, mi casa*; y recíprocamente *mi desposesión, mi melancolía, mi frustración, mi envidia, mi apego simbólico*. Hay, en fin, una doble reducción insostenible: la reducción de lo femenino a “afectividad” específica, contra la supuesta “no afectividad” del varón, como principios naturales y caracterizantes de los sexos y al mismo tiempo una forma relativa de sublimación del sentimiento, del moverse más sobre la ola del corazón que de la mente –ola que, como se sabe, puede conducir tanto al más espléndido altruismo como al linchamiento–.

Habiendo dado cuenta de estas ventajas, la atención puesta en la afectividad específica de la mujer se revela útil en tanto pone en evidencia al sentimiento como propio de la mujer, como *campo*, como recinto en el cual la mujer ha logrado su colocación social: en el sitio en que las relacio-

nes son sólo personales y no abstractas, allí las relaciones se colorean de emotividad. Y este es el caso del terreno reservado a la mujer en la edad moderna. En cambio en el sitio en que las relaciones son impersonales, las más furiosas pasiones –revoluciones, poderes, guerras– asumirían una traducción de derecho, “racional”. En fin, la mujer no sería específicamente sentimental; su posición en ese sitio se debería a la colocación y al rol social que se le impone.

¿No sería esto mismo válido para la razón? En el primer número de *Memoria*, Eva Cantarella dice que a las mujeres se les atribuía no la razón, el fatal logos, sino la *metis*, más parecida a la astucia: ella la llama la razón “ineficiente” aunque a mí no me parece un nombre correcto. Y bien, *metis* ¿no es la inteligencia del otro, la inteligencia de la que es necesario servirse para eludir la fuerza cuando un individuo se encuentra en situación de inferioridad? Tanto es así que héroe de la *metis*, antes de Penélope, fue Ulises, aquél que a Dante le parecía el símbolo del intelecto humano que desafía los confines de la naturaleza y de Dios; y Penélope recurre a la *metis* para burlarse de Proci o para reconocer con certeza a su pareja, antes de abrir para él su cinturón de castidad a través de un viejo secreto de los dos. Si ya en la tradición griega a la mujer le toca en suerte más la *metis* que el *logos*, es porque se acepta, en cierto modo, que es la virtud de las personas oprimidas que les permite sobrevivir en condiciones de falta de libertad. También aquí es la ubicación social la que templó una facultad. Análogamente, ¿no podría decirse que si los sentimientos están ligados a la femineidad es porque el campo dejado a las mujeres es aquél en el cual poderes, identidad y negación (tríada de la relación “lógica” como relación social) se ponen a prueba en la esfera directa de lo conocido: la familia, los/las sirvientes, el lugar de la reproducción social?

Esto explica la especificidad femenina y no viceversa. La femineidad está inducida desde la división de los roles. Aceptarla como principio de cultura ¿no comporta aceptar también esta división de los roles? El nuevo feminismo ¿no se ve tentado por el resto de la sociedad, civil y política a raíz de su desesperación como movimiento?

¿Por qué se desespera y, a pesar de ello no revierte esa sujeción? ¿Por la inmensidad de la fuerza del adversario o porque él le consiente una identidad compensativa, redimida simbólicamente? Y tal vez se la consiente no sólo simbólicamente. La casa, los hijos, la maternidad no son sólo símbolos; son potentes principios de identificación. Pero habiendo descubierto que el otro sexo nos ha reducido a esto, ¿la parábola concluiría con la aceptación de cuanto me ha sido impuesto, transformado en una identidad “otra”?

Tal vez el problema sea determinar cuánto en la sexualidad es metahistórico y cuánto, aún derivado de una determinación histórica, se ha transformado en “principio de valor”. Es la primera vez que esto le sucede a una “opresión”. Es un hecho que, a la amarguísima percepción que las mujeres tienen de sí mismas respecto del otro sexo (pienso en la cuestión del aborto en la cual sienten como intolerable tanto el ataque del movimiento por la vida cuanto la defensa hecha por los “partidos masculinos”), le acompaña la seguridad no sólo de haber quedado transformadas en “diferentes” sino de “serlo” y, sobre todo, de que esta diversidad constituya en sí misma un “valor”.

También aquí nos ayuda el estudio sobre Simmel propuesto en *Memoria* que ya no podemos leer sin preguntarnos no sólo, y no tanto, si aquello que queremos es simplemente repropoñernos como *complementarias*, dos mitades de manzana que se encuentran después de tanto tiempo habiéndose transformado en el interín en dos clases diversas de manzana; sin preguntarnos con cierta alarma si aquel “valor” de la femineidad que Simmel parece haber recogido, no es la pura y simple proyección fantasmagórica de la mujer construida por el varón, aceptada hoy como identidad específica y propia.

Este es el último y más desconcertante juego de espejos: por un lado –pienso en Irigaray– la nueva feminista lleva todo lo pensado a lo masculino, lleva a él sin residuo alguno la imagen de la mujer, que en consecuencia existe sólo como fantasma masculino y, por lo tanto, no existe. (*Este sexo que no es un sexo*). Por el otro, la feminista que reconoce este fantasma como una verdad que, aunque nacida en el cerebro de Júpiter, imprevistamente escapase como él la quiere, seductora, sentimental, sensible, recatada, delicada; narcisista y transigente, esquivada y huidiza; y antes que nada atenta al propio cuerpo, y así ella –parecida a las portadoras de lámpara liberty– sería exactamente ella.

Aquí la ambigüedad es enorme. Porque esta proyección proviene del rol que el varón le ha asignado a la mujer desde hace siglos, pero no de todo el rol; sólo aquella parte de la subalternidad que la mujer acepta, o se ve tentada de aceptar como positiva porque advierte que el fantasma que el varón tiene de ella es para él *en parte* un fantasma temible. Es lo que hace enloquecer a Don Juan, lo inaprensible de lo femenino. Lloramos porque nos consideran “putas” o “vírgenes” pero no ignoramos la poderosa atracción que ejercen la una y la otra sobre el varón. La primera, la inasible Ishtar, madre sola, gran reproductora, que representa la continuidad de la vida, poseedora de un bien fugaz y sin derechos reales a menos que se apropie violentamente de ellos Ishtar, de quien sólo nos queda un abrazo efímero; la segunda, sede inaccesible de la gracia y aquellas virtudes que el varón considera las más altas pero que viola continuamente. La mujer es su contradicción. Ella tendrá miedo de la fuerza o de la brutalidad del varón, pero el macho tiene miedo de ella, mujer, de su sexualidad oscura, profunda, no visible y tal vez no sincera, dentro de la cual se encuentra la reproducción de la vida de la cual sólo ella posee la sabiduría y que sólo a ella le es posible. Es decir, ¿qué parte de este fantasma vive la mujer como “poder” suyo, específico, inalienable y por lo tanto verdad placentera aún cuando recibida de manos de otro? Si así fuese, lo cierto es que la guerra entre los sexos se pelea con armas menos desparejas de lo que se cree. La bisexualidad se refleja en la organización social, el lugar en el cual el varón se toma su venganza, fija a la mujer en un rol y la oprime porque en el interior de la pareja ella se le escapa.

Y aquí entra en juego la problemática de lo masculino, que se describe sin razón como consolidada y tranquila. Lo que tenemos que considerar es la fragilidad y la antigüedad de la codificación de esa problemática. Hasta las violencias (no porque sean más pero sí porque son más significativas que antes) que viven hoy las mujeres, son tal vez la señal extrema de que la diada varón - mujer está en crisis porque cada uno está impregnado del fantasma del otro. La mujer se ve en el espejo que le ofrece el varón, sabe que no

es un espejo propio, se siente atraída y se retrae; y el varón pierde la razón frente a este fantasma poco convincente que se dio a sí mismo por compañera. Si salva parte de su propia imagen es porque el resto –la sociedad, las otras relaciones sociales– lo reaseguran. Esto lo ha construido sólo él.

O casi. Porque en esta construcción también está el fantasma de ella, aquél en el cual se reconoce y del cual se retrae la “mitad del cielo”. Así, también en el saber o los saberes, en la o las sociedades, existe como componente esta mujer fantasmagórica, la única proyección absolutamente necesaria para el otro, el que la crea (o tal vez sólo la plasma para que le sea menos temible). Si hasta en Pretoria la presencia negada del negro es una componente de la forma de ser del blanco, imaginémonos lo que significa en el mundo de los varones la presencia de las mujeres. Ella puede ser un vacío o algo lleno, una masa o un perfil, pero atraviesa todo el pensamiento de la cultura aunque más no sea como cerco, definición de campo, ausencia. Las feministas más rígidas pueden afirmar “no quiero ni siquiera pensarme o escribirme, porque me pienso y me escribo en el lenguaje del opresor”, pero no puedo no existir –como mujer, como “problema” o “fantasma”– mujer, en toda la cultura y la organización social. Ese fantasma tiene un espesor y tampoco se puede reducirlo a la subjetividad del varón, porque se trata siempre de pensar un “objeto” real y absolutamente ineliminable que, además, revierte lo pensado sobre la forma de ser del objeto, plasma una subjetividad ambigua, que a su vez se refracta. ¿Se puede hacer una historia de lo pensado por las mujeres sin buscarla también en la forma en que la ha pensado el varón?

Y viceversa, ¿se puede codificarse a una misma liberándose del pensamiento masculino sin recurrir en detalle al recorrido que hemos hecho hasta hoy, sin empezar por preguntarse por qué un “vivido” tan enorme ha tenido tan poca sedimentación en “lenguaje” y “cultura” propios? ¿Tal vez porque recibía –como decía antes– una compensación que otro tipo de esclavitudes no recibían y hoy, en cambio, conciente de éste su no-ser autónoma, de éste, su derivar de otro, busca su identidad? Pero, ¿dónde encontrar esa identidad? ¿En la huella que ha dejado históricamente, o ha impreso como un perfil, un vacío, una invisibilidad lo “vivido” por las mujeres –como su trabajo fantasma según Ilic, o una no explicitada mediación, según Laura Balbo– en fin, en los fragmentos de una presencia exclusivamente “suya”? Sabiendo además que son fragmentos. Y con la duda de que en estos siglos de silencio, mucho se haya perdido para siempre. Porque, de nuevo ¿qué es un “vivido” que no ha sido “pensado”?

“La mujer vive en un lugar limitado, y es secreta” se responde a sí misma Marguerite Yourcenar cuando, comentando su largo estudio sobre la vida del emperador Adriano, se pregunta por qué no la reconstruyó a través de la figura de una mujer que le fuera muy cercana. Y es que ésta, a pesar de ser, por lo que se dice, fina y compleja, desapareció sin dejar huella ni de su modo de ser ni de la reflexión que había hecho sobre el mundo, mientras la “memoria” de Adriano se expande hasta los confines del imperio y desde allá regresa a los límites personales de su vida y su muerte. ¿Qué conocimiento pudo haber tenido ella? ¿Qué sabía realmente? Por lo demás, ¿se sabe realmente algo si no se actúa sobre él? La misma reflexión

sobre cosas privadas como la vejez y la muerte o el destino último de la persona aparece, extrañamente, profundizada en la amplitud del campo sobre el cual se ha expandido, y de golpe él –y es un él potente, emperador– parece más capaz de expresar lo que debería pertenecer al recinto de lo completamente interpersonal y afectivo de ella. Y viceversa (pero éste puede ser un pensamiento masculino) la Berenice de Racine, que no es sólo amante de Tito sino “reina de cien pueblos”, no dudaría en dejarlos para vivir junto a él. Será él quien no puede hacerlo pero, al ser rey, no lo hará porque no quiere. Así, Berenice queda doblemente desposeída de un destino público y privado y, de hecho, su destino es desaparecer.

Esta perspectiva, este punto de fuga diferente que sobre el mismo mundo proyectan el ojo del varón y el de la mujer (y cuanto más cerca estaban más trágico era el problema) es todavía más dramático en la sociedad hoy porque es ésta la que los divide (es más el poder de los señores que los separa de sus compañeras que la miseria del siervo que lo separa de la sierva, la industria produce este alejamiento más que la agricultura).

Esta división de roles le ha asignado a ella la vida en su fluir más profundo, a él el saber en su extrínseca inmovilidad: así me han dicho en estos años algunas de mis amigas más queridas que me desafían a decidir la prioridad. Así como las más exquisitas esencias se pisan en el mortero aplastándolo todo, así la esencia de la mujer sería el máximo de su cancelación “civil” transformándose en virtud, capacidad de atención a sí misma, a los ritmos de su propio corazón y de su propio cuerpo, que dejan sin que la amplitud de otros horizontes pueda distraerla de sí misma o de los suyos. Conocedora de otra sabiduría, incomunicable. ¿No es esto lo que dice Karen Blixen en su ensayo cuando afirma que el varón es el hacer y la mujer el ser? Pero ¿existe un ser sin un hacer y viceversa? ¿Existen dos formas de construir la identidad? Ciertamente se puede responder: “No existe una cultura de la mujer. ¿Y qué? Existen las mujeres”, esta presencia y ausencias tuyas, viejas como el mundo; tampoco la naturaleza o las estaciones hablan, no tienen cultura y no por esto son menos reales y eternas.

Si esto fuera cierto ¿de qué se queja el feminismo? Admitiendo que la mujer nunca pudo haberse conformado con esta condición –algo diferente de sentirse compensada, donde siempre está presente algo que se da a cambio forzosamente– es imposible que esto ocurra en la paz del espíritu. El mismo mundo que el varón ha construido sin otorgarle el mismo espacio y los mismos derechos hacen que le sea insoportable estar sin espacio y sin derechos. Y me parece que hay una extraordinaria dramaticidad –reflejada en destinos personales que veo a mi alrededor, destinos expuestos a elecciones de voluntad que tal vez ningún varón conoce, durísimas– en esta búsqueda de sí mismas que llevan a cabo las mujeres intentando salvar no sólo a todas sus hermanas sino también a su propio ser en el pasado, intentando transformar la opresión en virtud, sabiduría irreplicable, el “vacío” en una plenitud “secreta”, en algo no ignorado sino sólo no-dicho, o dicho de manera que no dejara huellas en formas de expresión que no le fueran propias.

Sin embargo yo no creo que éste sea el camino. Y no sólo porque sería muy llamativo que –viviendo esta extraordinaria mutación por la cual interrogándonos sobre

nuestra identidad hemos resquebrajado la universalidad del saber y de la identidad masculinos– terminásemos por reconocer como la única y verdadera “naturaleza femenina” aquélla que otros nos han asignado.

Casi como si nos dejáramos succionar por esta eterna historia de millones de mujeres inclinadas sobre un niño o una aguja o simplemente la obediencia, en la mejor de las hipótesis madres veneradas, respetables esposas a las cuales cada tanto se les escucha una opinión, reducidas al *placer de ser* (¿qué otra cosa es la seducción?); pero la mayor parte de las veces iluminadas y luego apagadas en el silencio, la fatiga y el resentimiento. De este nuestro sexo nos pesa el pasado y el presente apenas apartamos los ojos de nuestras condiciones privilegiadas, y este peso se lo debemos al feminismo, esta imposibilidad de creer, de querer, de liberarse cada una por su cuenta. Pero el haber escapado de la trampa de la emancipación como pura limitación de un modelo masculino nos obliga a algo similar al salto que en *Historia y conciencia de clase* que Luckacs intuía para los obreros –preguntándose cómo del ser pura negación podrían transformarse en principio de una nueva relación entre los seres humanos–.

No puede hacerse por la vía de la exaltación de una “esencia obrera”. Esta fue una fuerte tentación y aún no ha muerto; reaparece en todos los populismos o en los monstruos de la “cultura proletaria” como solución alternativa. Sabemos el resultado que ha tenido. Y si no podemos dejar de buscar todo el sedimento histórico posible de las culturas de las personas oprimidas, porque sin eso ni siquiera conoceríamos la opresión, cuanto antes nos liberemos de la hipótesis de que éstas son culturas “liberadas” o “liberadoras” mejor será: lo que encontremos servirá solamente –y es un gran *solamente*– para redimensionar la cultura, la grande, en sus efectivas (y relativas) medidas históricas y funciones creadoras de castas.

Ciertamente la analogía no puede ser perfecta: el obrero era pura mercancía, de ninguna manera despersonalizada; la mujer lo ha sido sólo en casos límites. Su sobrecarga de funciones y de símbolos delinea, si no una cultura, una figura y un modo de ser y, por lo demás, el fundamento de un sistema de relaciones que falta en todas las otras opresiones. La búsqueda de esta historia específica de la “feminidad” tiene fragmentos fascinantes que la esencia “obrero” no presenta jamás y que –sospecho– dio a la “negritud” la cultura occidental del buen salvaje y el descubrimiento de las delicias de la antropología. Y no sólo eso, ya que este “femenino” –como se ha dicho– ha atravesado ambiguamente la cultura que codificaban los varones, y tanto más cuanto el “campo” del ser, del hacer y del saber se transformaban en un campo cierto de relaciones. Si tomamos cuatro relaciones fundamentales: aquélla que se tiene con la naturaleza, aquélla con la naturaleza para nada específica que es el cuerpo, aquélla con la sociedad y aquélla con el lenguaje, el perfil de un “femenino” que no sea simplemente complementario es evidente, aunque casi siempre fragmentario.

Tomemos la relación con la naturaleza. ¿Qué relación ha tenido la mujer con ella? Aparte de ser una relación “menor”, su perímetro es “diferente” ¿no? Esto es muy importante para entender si la experiencia femenina es una subcultura o no. En su último libro Dacia Mariani nos recuerda que cada mujer sabe de química y de botánica a través de la cocina. La cuestión es si lo “conocido” por la

mujer sobre la naturaleza es algo que la otra ciencia no está en condiciones de conocer o si el nudo del conocimiento femenino permitiría introducir una variación en la metodología de la ciencia de importancia. La tercer pregunta es si como “objeto de la ciencia” la mujer constituye en sí misma una zona de error inconciente que, en caso de cambiar, modificaría la ciencia. (Cosa que me parece indudable para el psicoanálisis, al menos en un principio).

Si el aporte femenino no encuentra una respuesta de cierto espesor a ninguna de estas preguntas, tendremos que concluir que es accesorio respecto de lo que sabemos del famoso saber occidental (incluidos los cuestionamientos radicales a la Feyerabend, que no son sino una enésima proyección formal) ya que no existen rastros de una hipótesis científica –que Feyerabend aceptaría como buena en el sentido que todas son buenas– expresada globalmente y quizá “contra el método” pero en “femenino”. (Es llamativo que algunos libros utópicos femeninos del siglo pasado, por ejemplo *Terradilei* de Perkins, sean tan rígidamente positivistas.) Si no se encuentran fragmentos de “otro” saber o método del saber, queda, precisamente, la magia, la alquimia, el esoterismo; el leer en las cartas o en las estrellas lo que ya se dice. Y en ese caso, la mayor relevancia de ese saber está en ser no un embrión de “ciencia diferente” sino una contribución a la conciencia de los caminos, no poco tortuosos, de una toma de conciencia femenina en el pasado y, de golpe, también recientemente.

La relación específica más interesante con la naturaleza es la que se tiene con aquella misteriosa naturaleza que es el *cuerpo*. Aquí la diversidad misma, no sólo morfológica sino fisiológica, debería llevar a un conocimiento femenino diferente, radicalmente crítico respecto de la otra conciencia. Y, sin embargo, más que el hallazgo histórico, (las numerosas Trutole, o bien la dificultad masculina para imaginar el cuerpo de la mujer) aquí cuenta el extraordinario valor que tiene el cuerpo para la mujer, como lugar de reproducción de la vida, o como la única carta que jugar en la esfera del poder (seducción y mercancía). La necesidad que tiene el feminismo de zambullirse en el análisis, como instrumento no tanto de terapia sino de conocimiento, indica la aguda necesidad de descifrarse en lo profundo de lo fantasmagórico, transformado en inconciente para ella y para él (los borradores de la sociedad de psicoanálisis, los famosos miércoles en casa de Freud, hablan claro). Aquí están invertidos los contenidos y, creo, el método: demos la palabra a las analistas.

En general, la relación con el cuerpo es interesante porque se trata eminentemente un lugar simbólico, un tejido de relaciones (con el significado de la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, el dolor y el placer). Y por la relación específica con el sexo y el lugar que éste ocupa en la vida de la mujer, no le es posible no tener una experiencia *específica* del cuerpo. Y tal vez le sucede lo mismo con el dolor ya que ella conoce al menos un dolor, el del parto, que aunque sea una condena bíblica, es el único que está tan profundamente ligado a la vida.

¿Qué aumento, adquisición o corrección del conocimiento se ha obtenido hasta ahora? Cuanto más se procede en los terrenos explícitos de la interrelación –como el conjunto de las relaciones sociales y la historia– la evidencia de un ser diferente, de un “haber sido relegadas” de las mujeres; pero simultáneamente la mujer tiende a identi-

carse completamente en su ubicación social. Desde esa ubicación echa luz sobre el conjunto de las relaciones y de la cultura que la une o la ata pero como límite suyo no porque ella sea insondable o diferente por su naturaleza profunda, sino porque debe ser explicitada.

El trabajo fantasma del que habla Illic, o “de servicios” como dice Laura Balbo (o su función “mediatizadora”), además del infinito imaginario de la mujer como lugar de los trabajos (la fidelidad, el amor hasta la muerte, el sentido de la irreductibilidad individual, la irrepitibilidad de la relación, la piedad, la sabiduría del dolor, la tolerancia por lo que hay de pobreza y de coacción en el opresor y patrón, etc.) constituyen un espesor, un sedimento donde la especificidad y la diversidad se transforman también en embriones de otra forma posible de organización de las relaciones.

Aquí, lo vivido por las mujeres se transforma en una mina. Con una advertencia: se trata de una mina escondida en gran parte, a causa del silencio. Las mujeres son secretas porque se les ha quitado el lenguaje en el sentido de que el lenguaje es una forma de dominación; o mejor aún, el lenguaje que les dejaron fue aquel cuya característica esencial es no superar el dominio de los recintos de la mujer. No será entonces la búsqueda de “otro lenguaje” –como pidieron en la desesperación por reconocer el lenguaje como lo que es, masculino, y por no querer utilizarlo (como en 1968 se quería dejar de leer libros) y, por lo tanto condenarse al silencio, a la negación querida como separación, diversidad, enemistad total de los sexos– sino la irrupción en el lenguaje de la historia propia y ajena y por lo tanto el mestizaje del lenguaje, lo que permitirá una nueva codificación. Todo esto sabiendo que irremediablemente quedará una zona de “silencio”, la falta de fuentes, este pasar por la vida sin dejar rastros, sin “monumenta” más perennes que el bronce, experiencia histórica de la femineidad.

Y, sin embargo, si esto es cierto, el problema de la mujer ¿no es, enteramente y en el pleno sentido de la palabra, “político”?

Creo que es necesaria una investigación sobre este ojo secreto que nos llegó a través de los siglos por medio de hallazgos indirectos (cuando los transmite él) o ambiguos cuando son directos (cuando los transmite ella, entrando en el campo y en el lenguaje de él). No es casual que en el último número de *Dwf* y en el primero de *Memoria* se debata sobre esto. Y creo que también nosotras debemos perseguir tenazmente la redefinición del perfil y de la sedimentación de lo femenino frente a la *naturaleza*, a esa específica naturaleza simbólica que es el *cuerpo*, frente a la *sociedad* y al *lenguaje*. Aunque sigue pareciéndome que entiendo mejor lo que hay que demoler en el “machismo” a través de este enfrentamiento que lo que hay que introducir como “femenino”. Me parece que será, por mucho, una mirada lanzada desde “afuera” sobre el mundo patriarcal, la denuncia permanente de sus límites, más que la posibilidad de traer a la luz joyas escondidas. La mujer se codifica aún como lo hace el obrero: por la intolerancia frente a su alienación.

Las joyas saldrán de su movimiento hacia una identidad total. Es en esta fractura (sin antecedentes por las dimensiones que asume y las consecuencias que implica) entre lo que fueron y lo que serán, en este interrogarse sobre sí mismas, que vive lo “femenino” más importante,

lo que es real y definitivamente significativo. No es casual que desde la profundización del conocimiento de la propia desposesión a la afirmación del “yo soy yo”, “yo soy mía”, como identidad potencial, exigente y aún no demasiado segura de sus connotaciones, las mujeres estén llegando a una especie de nueva “emancipación” sin ilusiones para poseer el imperio del otro sin ceder al mito, para echar sobre él la duda de su largo escepticismo, para seleccionar como en las fábulas los granos minúsculos de las otras infinitas semillas locas e infecundas. La perspectiva de las mujeres cambiará para siempre con esto, pero, en la perspectiva humana también el mundo cambia según el punto de vista de quien lo mira, el ojo de quien lo habita, lo descompone y reordena.

Pienso que en este pasaje —que no será simple: tal vez una señal de esa dificultad sea el gran dolor y la alta conflictualidad de las relaciones cotidianas entre los sexos— la experiencia de las mujeres, siendo total, se transformará también en cultura en sentido pleno. Y nuestras hijas y nietas pensarán con una sonrisa en los tiempos en los que debíamos preguntarnos, para no ser engañadas, “¿Pero yo, quien soy?”.

Traducción: Adriana Postinghel

Premios

Fundación Alicia Moreau de Justo

año 1992

Consejo Nacional de la Mujer
por promover la igualdad de derechos y
oportunidades para las mujeres en
todos los ámbitos

Lea Fletcher

por su destacada tarea como
investigadora, editora y feminista

Fanny Mandelbaum

por la valentía de su trabajo periodístico,
realizado con seriedad y calor humano

Revista: *Feminaria*

Libros: *Feminismo/posmodernismo*,
Linda J. Nicholson, comp.

Escritoras y escritura,
Ursula K. Le Guin
Angélica Gorodischer

en preparación:

Lo íntimo, Juana Manuela Gorriti
Prólogo de Cristina Iglesia

*Mujeres y cultura en la Argentina
del siglo XIX*,
Lea Fletcher, comp.



Mujer y obediencia

Eva Giberti*

*Las mujeres, ¿somos naturalmente obedientes?
¿Nacimos para obedecer? ¿O tal vez nos enseñaron
a obedecer? ¿Quiénes?*

La historia del patriarcado¹ podría aportar una serie de respuestas; también sería preciso incluir el análisis de los posicionamientos de las mujeres, tanto de aquéllas que exigen obediencia de modo despótico a otras mujeres, como sucede con las carcereras² así como de las que estructuran alianzas con el género masculino para diferenciarse de sus congéneres, imaginándose superiores a ellas.

Siendo imposible generalizar podemos suponer que la obediencia de las mujeres que viven en países considerados centrales debe tener características diferentes del obedecer de las latinoamericanas, nacidas en naciones dependientes cuya sola caracterización sugiere una obediencia política socioeconómica y cultural; luego, la mujer latinoamericana será obediente en correlación de dependencias. Situación que frutece en su sometimiento al machismo³ expresado a través de la violencia familiar, las torturas a las presas políticas, la explotación doméstica y una pléyade de discriminaciones. Dependencias y obediencias que en una dimensión macrosocial las (nos) coloca al mismo tiempo que a los varones en el entrecruzamiento modernidad/posmodernidad⁴ pero con la diferencia, en contra nuestra, que los derechos ya obtenidos por el género mujer en otros continentes permanecen restringidos para nosotras.

También consignamos que en términos de América Latina debemos recordar los procesos migratorios que en ella se producen, las mezclas de culturas y la intersección de etnias. Al respecto escribe O. de Celli, refiriéndose a la realidad venezolana: “la cultura *blanca patriarcal* occidental, la *indígena* y la *africana*, tres segmentos culturales” que alternan en ese país.⁵ Fenómeno que se reproduce en otras áreas, distinguiéndose la Argentina porque nuestras etnias aborígenes fueron arrasadas por las corrientes inmigratorias a través de algunos de sus descendientes, como sucedió en la conquista del desierto y la implantación de culturas europeas en otras zonas gestándose un etnocidio escasamente conocido. A las violencias físicas perpetradas contra los/las habitantes del continente, se

añadió la retórica eclesial que justificaba el dominio de la “nación de los indios” debido a sus pecados e idolatría: la pregunta quechua “¿Pacha kamac maypin kanki?” [Creador del universo, ¿dónde estás?] quedó sin respuesta para los/las habitantes de América y la obediencia se erigió en garantía de supervivencia para varones y mujeres en una dimensión ajena, la que imponía el despotismo sanguinario de los conquistadores.

La multiplicidad de variables posibles complejiza en grado sumo el análisis de mujer-obediencia que a su vez, reclama tener en cuenta los imaginarios sociales y la polisemia de la palabra obediencia cuya interpretación depende de los procesos psíquicos de quien la impone, practica o analiza, de la percepción de la realidad externa según se trate de género femenino o masculino y cuya relación con la orden, la tutela y la autoridad ha dado origen a numerosos textos. Sólo ensayaré proponer algunas mediaciones que permitan formalizar parcialmente experiencias acerca del tema. El corpus teórico tradicional con el que contamos incluye a Aristóteles en su *Ética*; a Ignacio de Loyola en la organización de una comunidad religiosa; los aportes de la Escuela de Frankfurt con Adorno y Horkheimer; el análisis de Max Weber respecto de la obediencia voluntaria y la obligatoria; las patéticas experiencias de Milgram evidenciando la capacidad de sometimiento a una orden aún cuando ésta significara daño a un semejante, cumpliendo con los mandatos superyoicos del “experimento científico”; los textos de Hobbes refiriéndose a la posibilidad de desobedecer; las propuestas de Hegel articulando el amo y el esclavo; las afirmaciones de Nietzsche en contra del obedecer y el original análisis de Canetti. Este autor sostiene que toda orden consiste en un impulso que fuerza a obedecerla y que un aguijón se mantiene inalterable dentro de quien obedece. Se almacena en el sujeto y “por sus aguijones finalmente es gobernado el hombre; su fisonomía interna está determinada por ellos”.⁶

También contamos con un corpus histórico que nos informa que la mujer, tanto en la cultura grecolatina cuanto en la caldea, ocupaba dos lugares: uno, el de la esclava, la prostituta y la madre dedicada al cuidado del hogar y la crianza de los hijos, cumpliendo con su “deber”, peyorativizada, despectivamente tratada, salvando excepciones. El otro lugar era el de la pitonisa, la que intermediaba entre el dios y el sacerdote por pedido del pueblo. A través del daimon (la voz) captaba al dios que transmitía el mensaje divino: era hablada por Zeus, via Hermes, su comunicador; otro lugar de deber y servicio para sus consultantes que suponemos desconocían el suministro de alucinógenos a que se las sometía para lograr que entraran en trance mediúmnico. O sea, una mujer abolida como

*Eva Giberti (Bs.As., 1929). Lic. en Psicología. Profesora universitaria. Docente invitada en distintas universidades latinoamericanas. Psicoterapeuta. Ex-asesora de la Subsecretaría de la Mujer de la Nación. Socia fundadora del Centro de Estudios de la Mujer y cofundadora del Área Mujer de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos. Representante para Argentina de la Federación Internacional de Educación para Padres (Francia).

sujeto a la cual en lugar de extraerle un hijo le extraían una palabra que no la representaba porque su subjetividad quedaba enajenada,⁷ y su cuerpo arrasado en su posibilidad de defenderse contra los estímulos, quedando presa de ritmos desmesurados.

Las mitologías nos hablan de una Psyche desobediente que se atrevió a espiar a Eros a pesar de la prohibición de hacerlo, y de Pandora, proveedora de todos los males, también desobediente.⁸ Transcurridos que fueron los siglos, con la aparición de las religiones monoteístas judeocristianas, la mujer ocupará el lugar de la transgresión, el pecado y la caída, inaugurando el lugar de la culpa y convocando una sanción para la humanidad entera. Por haber cedido a la tentación y caído en la trampa que implicaba emigrar desde la pasividad hacia la decisión de incorporar el deseo entre ella y Adán, y de ese modo introducir el registro de la diferencia, quedó atada a la obediencia respecto del varón, para siempre. En el Paraíso, Adán era quien hablaba con el Creador mientras Eva permanecía casi silenciosa, pero fue ella quien decidió la acción.⁹ Según textos considerados apócrifos, más allá de lo acontecido a Lucifer, el más bello de los ángeles precipitado a los infiernos por pretender igualar a su Creador, la de Eva no fue la primera desobediencia paradisiaca: Lilith, que habría sido la primera compañera de Adán, se enfureció con éste negándose a copular siempre del mismo modo, ella en posición supina. Dada la resistencia del varón, insensible según parece a las demandas eróticas de Lilith, ésta abandonó el Paraíso, enfurecida. Habiendo sido creada de barro, lo mismo que Adán, se negaba a plegarse a sus órdenes. Entonces el próximo mito propondría que Eva naciese de una costilla masculina garantizando, desde el principio, su sometimiento.

Merced a la caída es preciso vivir reparando aquel pecado, dado que fue una mujer desobediente quien desencadenó la pérdida del Paraíso. Con lo cual el desobedecer apunta a algo más que al deber: se dirige a una estructura de sujeto deficitario y peligroso que hace aproximadamente 5000 años expía aquella transgresión.

En estos mitos se esboza la *tensión entre el obedecer y el desobedecer, es decir, que no sería pertinente plantear una estabilidad fija de ambos conceptos*.

La obediencia invisible; esencialismos y naturalizaciones

Nos oponemos a la naturalización y esencialización de la obediencia como especificidad femenina.¹⁰ Ambas categorías incorporadas al orden de “lo verdadero” *transformaron en invisibles* los dispositivos de poder gestados para, a su vez, *invisibilizar el obedecer como sometimiento y subordinación*, procesándolo como si fuera un comportamiento espontáneo e imprescindible debido a la inferioridad del género mujer, que precisaría ceñirse a la obediencia por “su propio bien”.

La *obediencia invisible* constituye una dimensión del obedecer a través de la cual el género fue colonizado acatando como propios y específicos comportamientos, conceptualizados como aptitudes, destinados a reconocer

como intrínsecamente válidas las órdenes y deseos del género masculino. De ese modo, la *obediencia invisible* coadyuvó en el diseño de modalidades consideradas femeninas. Su análisis no puede limitarse a las relaciones de poder ejercidas durante las distintas épocas históricas; en este ensayo pienso en términos del patriarcado en sus instancias sociopolíticas, económicas y algunos de sus efectos psicológicos.

La exasperación del obedecer en sus distintas variantes desembocan en la *subordinación* y el *sometimiento*, instancias políticas y psicopatológicas respectivamente. El sometimiento vinculado con modalidades masoquistas que actúan algunas mujeres, se encuentra en las base de aportes psicoanalíticos que erróneamente generalizaron el masoquismo como dato inherente del género.¹¹ La *subordinación* se refiere a la falta de conciencia respecto de los propios derechos y a la situación en la cual alguien está a merced de las decisiones de otro/-a. La *opresión* incluye la conciencia de privación de derechos y el reconocimiento del vínculo con un/-a dominador/-a. La *subordinación* indica obediencia ciega gestando un espacio sociopolítico suturado, carente de oposiciones, diferencias y disensos. Para que la vivencia de opresión se haga presente es necesario que alguien alerte acerca de la subordinación. La historia de Rigoberta Menchú, india de la etnia quiché en Guatemala, narrada por ella misma muestra la evolución desde una posición a la otra: “Yo no era capaz de desobedecer. Y estos patrones abusaban de toda mi obediencia; abusaban de toda mi sencillez”.¹²

En lo que hace al discurso esencialista: “todas las mujeres deben obedecer” es una afirmación que raramente se mantiene con semejante estrictez. Coexiste con otras que describen como valiosas ciertas desobediencias del género que las aleja de las normas tradicionales. Los esencialismos que se intenta promocionar respecto de los géneros pretenden domesticar el mundo de las diferencias, mantener el principio de un orden subyacente, armónico e ideal; sabemos que las prácticas sociales con su multiplicidad de sentidos jaquean no sólo los esencialismos sino la aspiración de sostener conceptos como los de identidades femeninas o masculinas que deriven en instancias cristalizadas.¹³ Utilizamos una tesis que hace a la construcción de subjetividades y posicionamientos:¹⁴ cada persona en relación con determinadas circunstancias adhiere a posiciones que no son permanentes. Un ejemplo lo aportaron mis compatriotas formando parte de una huelga de empleados/-as bancarios/-as. Esas mismas mujeres protestaron cuando otras huelguistas, las maestras, organizaron sus reclamos debiendo suspenderse las clases escolares; de modo que las empleadas bancarias no tenían dónde llevar a sus hijos/-as, quedando expuestas a faltar a su trabajo. Su posicionamiento como huelguistas que les permitía entender a sus compañeras de otra área, no les alcanzaba, sin embargo, para sobrellevar su posicionamiento como madres desoladas por carecer de un ámbito donde incorporar a sus hijos/-as mientras ellas trabajaban.

A lo largo de los siglos, tanto las instituciones cuanto las prácticas sociales que coadyuvan en la construcción de

la categoría mujer se refuerzan recíprocamente, pero dicho refuerzo ha privilegiado y privilegia la descalificación del género mujer presentándolo como necesitado de subordinación y sometimiento al masculino. Para ello se reitera la naturalización de la obediencia apoyándose en pautas biológicas: el ciclo menstrual y el desencadenamiento del parto, por ejemplo, propician la idea de un acatamiento a “lo natural” favoreciendo una extensión ilícita desde una región ontológica, las ciencias naturales, hacia otra región, las ciencias sociales,¹⁵ de lo cual resulta que una “obediencia” a la naturaleza –según la fisiología de la mujer– desemboca, transformada e instituida, en obediencia al varón.

Los procesos biológicos y su interpretación favorecieron la construcción de un paradigma¹⁶ semejante al que proponen algunas religiones: “La subordinación de la mujer en el orden social y legal se refleja en el puesto subordinado que también se le asigna en el culto. El Dios único masculino es visto no sólo como creador y legislador que impone esta subordinación a las mujeres, sino que la misma estructura de la espiritualidad en relación con ese Dios viene a reforzar aquella subordinación”, tal como lo escribe R. Ruether.¹⁷

La permanencia de estos paradigmas contribuye a convertir al 52% de la humanidad en servidora del otro 48%. Paradigmas que actúan en la construcción de nuestra subjetividad contrariando las posibilidades de crear pensamientos y revisiones respecto de las posiciones que ocupamos-construimos. Al mismo tiempo se evidencia que los derechos humanos de las mujeres, específicos algunos de ellos, fueron históricamente conculcados. E. Dorola¹⁸ sostiene que más allá de los derechos humanos básicos existirían otros derechos específicos para el género resultantes del déficit histórico respecto de los derechos de las personas. Se trataría del derecho a la opinión, a reconocer la diferencia del propio género sin reproducir exclusivamente los cánones aportados por el patriarcado, derecho a optar, a expresarse, a difundir las propias convicciones, a disponer de bienes económicos, etc. Estos derechos conducirían a políticas de cambio en la relación intergéneros y en la creación de espacios sociales y políticos. Al haber sido conculcado un segmento de los derechos humanos el género padecería una forma de violencia fomentada inclusive por un sector significativo de mujeres que no acuerda con las denuncias que formulan los movimientos de liberación, temiendo ser calificadas como feministas, caracterización que para ellas implica descrédito.¹⁹

La violencia explícita que resulta de la transgresión de tales derechos específicos se potencia en distintas formas de represión en nuestro país, y en otros latinoamericanos, la tortura como método de rutina en el interrogatorio de mujeres presas políticas o detenidas; la adopción ilegítima sostenida por tráfico de niños,²⁰ las identidades encubiertas padecidas por las hijas de desaparecidos en poder de quienes secuestraron a sus padres,²¹ etc.

Saber y poder versus obediencias

Simplificando los conceptos diremos que las pulsiones²² se describen como fuerzas ingobernables originadas en el

cuerpo y que paulatinamente se transforman en avatar psíquico, expresándose a través de la motilidad y la acción. Dotadas de energía permanente (libido) responden a estímulos internos y desde allí se esfuerzan por alcanzar su meta, cumplir su fin. Las diferentes pulsiones serían el resultado de una combinatoria de unidades más elementales; por ejemplo, la pulsión de saber que Freud describe en *Tres ensayos de una teoría sexual* (1905) resultaría de una combinación de la sublimación de apoderamiento asociada con la energía de la pulsión de ver.

La energía libidinal de las pulsiones podría transformarse en afectos o deseos. En su *Proyecto de psicología* [(1895) (1950)], Freud escribe: “Común a los afectos y los deseos es contener una elevación de la tensión [...] en el caso del afecto por desprendimiento repentino y en el deseo por sumación”. Las emociones tales como la ira, la alegría, la decepción, la humillación, la vergüenza muestran cómo se produce, a nivel corporal y a través de llantos, carcajadas, gritos, excitación motriz o enrojecimiento, la expresión de determinados afectos, sentimientos. Cuando se inviste pulsionalmente un recuerdo puede surgir un deseo en relación con el mismo al libidinizar una representación. No es posible separar ni distinguir de modo tajante ambas instancias ya que deseos y afectos se combinan entre sí. Por ejemplo, un deseo se incrementa si se produce un desarrollo de afecto placentero: si una mujer ha deseado, durante años, ser profesora, potenciando su pulsión de saber, se representará a sí misma dictando clase, de modo placentero, incrementado su deseo de exponer aquello que ha aprendido y elaborado durante su aprendizaje. Supongamos que esa mujer habiendo deseado fervientemente estudiar y ser docente fue frustrada por las prohibiciones familiares, en cuyo caso no habrá podido transitar desde la pulsión de saber –promotora de la curiosidad– hacia la posibilidad de conocer, es decir, complejizar su pensamiento, enriquecer sus procesos judicativos a través del estudio. Lo cual le habrá producido frustración, dolor psíquico y duelo por pérdida y ausencia de un objeto de amor: el estudio, así como la realización personal. Entonces podrán generar hostilidad –sentimiento destinado a atacar y destruir– hacia otras personas que han logrado ser profesionales, retirando la investidura libidinal de su objeto de amor, el estudio. En lugar de ello ensayará dirigir su libido hacia otras metas, una de ellas, la maternidad.

Pero si ella imagina que su objeto –estudio– es insustituible, y que no habrá cosa alguna que la satisfaga del mismo modo, podrá generar un sentimiento de nostalgia, potenciando el deseo original vinculado con la pulsión de saber. Es decir, dispondríamos de dos alternativas si aceptásemos esta propuesta freudiana (tal como la escribe en el Manuscrito G. de 1895 [1950]). Por una parte, la frustración de un anhelo que produce dolor y genera hostilidad, por otra parte, la misma situación podría potenciar el deseo previo en forma de deseo hostil. Según esta teoría, la hostilidad tendería a destruir aquello que produjo la frustración mientras que el deseo hostil tendría como fin lograr diferenciaciones, matices, distinguirse de la brusca e indiscriminada reacción afectiva, produciendo

nuevas formas de libidinización al mismo tiempo que intentando construir o encontrar nuevos objetos destinados a ser deseados o alcanzados.²³

En la construcción de deseos hostiles resultaría fundamental la actitud ante la obediencia: un perfil en el que se obtendría a través del sometimiento y la subordinación, y otro cuando se trata de obediencia resultante de reconocer la necesaria autoridad de quien manda. Este reconocimiento, así como la oposición a la orden o su desobediencia reclama la existencia del *juicio crítico* cuya aparición remite a la pubertad, aproximadamente. Las pataletas de niños/-as negándose a obedecer se relacionan con la hostilidad, como expresión violenta y ostensible de afecto. La posibilidad de construir deseos hostiles capaces de diferenciar y matizar situaciones demanda capacidades de abstracción adecuadas a los distintos momentos de los procesos cognitivos: a medida que se incrementa la posibilidad de abstraer, se potencia la posibilidad de reflexionar, pensar, disenter, enjuiciar, deliberar debido a la incorporación de representaciones; serían procesos que se estructurarían alrededor de los tres o cuatro años de edad relacionados con la aparición de preguntas acerca de la diferencia de sexos. Momento en el cual la cultura patriarcal notoriamente representada por Freud hará sentir sus efectos: el falo será aquello que el niño posea y aquello de lo cual la niña carezca. Innumerables niñas aprenderán que su vida deberá estar regulada por la maternidad de modo que la construcción de su deseo de saber se irá limitando a los saberes vinculados con la crianza de los/-as hijos/-as, a las prácticas de la vida doméstica y la complacencia para con los varones. Saberes que no desembocarán, necesariamente, en una vocación maternante, en desear un/-a hijo/-a: cuando se menciona esta instancia es conveniente *discriminar entre deseo de hijo/-a y deseo de embarazo* ya que se trata de fenómenos no siempre coincidentes. Las madres adoptantes que, siendo fértiles, deciden adoptar una criatura debido a la esterilidad de su compañero pueden satisfacer su deseo de maternar pero no su deseo de embarazo.²⁴ Más aún: mi práctica me ha puesto en contacto, en algunas oportunidades, con mujeres que prefirieron adoptar a tener que protagonizar una gravidez. De allí las diferentes libidinizaciones de la función criar que pueden realizar ya sea deseando al hijo o a la hija con o sin embarazo y que suele garantizar la efectividad de su maternización.

Dado que maternar no es una conducta que pueda describirse como instintiva aunque podamos hablar de una tendencia a proteger a su prole en innumerables mujeres, es improbable que la niña pueda sentirse comprometida con un instinto materno que brotaría de su interior a pesar de jugar a las muñecas. En otro ensayo²⁵ propuse que la vida intelectual de la mujer, sus curiosidades y deseos de saber podrían ser coartadas por la cultura y eventualmente modificarse, transformándose en deseo de ser madre de acuerdo con el mandato social. Y que dicha transformación “obligada” no sería ajena “al riesgo que podríamos correr las mujeres psicoanalistas y psicoterapeutas, tentadas de maternalizar el vínculo con los/las pacientes”,

sustituyendo nuestros deseos de saber, orientados desde la profesión por deslizamientos maternantes aunque tuviésemos, aparentemente satisfechas, aspiraciones y deseos intelectuales. Este primer supuesto de transformación-sustitución de los deseos de saber por lo que entonces llamé vocación maternante y deseo de tener hijos/-as es un planteo válido pero sólo constituye un primer paso para la construcción de una hipótesis más elaborada mostrando la responsabilidad de las obediencias en este pasaje.²⁶ Veamos: cuando afirmo que los saberes del género pueden quedar limitados a la crianza de hijos/-as en función de obediencias específicas distingo 1.- los mandatos tradicionales (como son propuestos, impuestos, obedecidos, de modo sintónico o compulsivo) y las limitaciones que de tal obediencia resultan, de 2.- el deseo de tener hijos construido con la inclusión de representaciones sociales que definen como obligatorio y natural, instintivo, el ejercicio de *la maternidad como instancia tutelar* que excede la gestación. Por lo tanto extensivo a las adoptantes. Ese deseo de tener hijos/-as, que suele denominarse deseo de maternar (Burin 1985) resulta unido a la idea de instinto materno cuya construcción histórica es un hecho político suscitado a fines del siglo XVIII y comienzos de XIX.²⁷ Más allá de la convicción y conocimientos de quienes utilizan la expresión de deseo de maternar, los imaginarios sociales y personales²⁸ lo vinculan con la idea de instinto como obligatoriedad femenina.

Tal vez *el deseo de saber de las mujeres se fue subordinando a la representación de los saberes de las mujeres, como el saber parir y saber criar hijos/-as, de acuerdo con las pautas de cada época que no necesariamente incluían el deseo de maternar*. Para el análisis de este punto es conveniente estudiar la historia del infanticidio en distintas épocas y culturas.²⁹ Dichas prácticas de parición y crianza no estaban necesariamente relacionadas con deseos de maternar sino que frecuentemente respondían a la inevitabilidad de la fecundidad de las mujeres acotada por los imperativos sexuales del varón ilustrada por la sistematización de violaciones, por ejemplo durante la Alta y Baja Edad Media y el Renacimiento en las regiones europeas.

O sea, una cosa es desplazar los deseos de saber a las prácticas de otros saberes (parir y criar, cocinar, coser, etc.) y otra es hablar de deseo de maternar ya que saber parir y criar no es necesariamente equivalente al deseo de maternar si tenemos en cuenta una perspectiva histórica. No sería fácilmente demostrable ese pasaje desde los saberes de las mujeres hacia una vocación maternante (como la denominé originalmente) o deseo de maternar puesto que ambas expresiones son tributarias de la idea de instinto – categorización de la modernidad – que excluiría lo acontecido en siglos anteriores en los que embarazarse, parir y criar respondían a dinámicas históricas diferentes de las actuales.

Los deseos de saber, que algunas mujeres pudieron construir y ejercitar con un alto costo psicosocial, como Sophie Germain nacida en 1776, investigadora en Matemática o Maria Agnesi, en 1750 y otras, podrían desplazar-se obedientemente anulando su aspiración inicial (hacia

finos intelectuales), volcándose hacia otros saberes del género como parir y criar, pero no necesariamente a un deseo de maternar que incluye la protección y tutela de la prole como dato específico y que pudo construirse paulatinamente en la historia de la humanidad.

Este es un análisis que conduce a investigar distintas dinámicas y contenidos de la obediencia relativas al saber por una parte y al desear por otra. Porque la translación de los deseos de saber y de los intereses intelectuales —como lo escribí originalmente— al deseo de maternar (que también es diferente del deseo de tener hijos, ya que es posible tener descendencia y luego no maternarla, sino por el contrario, violentarla, como sucede con las madres golpeadoras) es una hipótesis que reclama diferenciar 1.- saberes de género, de 2.- pulsión de saber y de 3.- deseos de saber pulsantes en el sentido de avanzar dentro de lo permitido por los saberes del género o superándolos, lo que implica desobediencias y transgresiones respecto de los cánones imperantes. La historia muestra transgresiones que se expresaron en las mujeres médicas,³⁰ en las escritoras,³¹ en las piratas,³² en las combatientes y heroínas,³³ sabedoras y desobedientes que articularon saberes, deseos de saber con deseos hostiles y deseos de poder. *El abordaje histórico y epistemológico del desplazamiento del deseo de saber al de maternar impide una superposición entre saber parir-criar y deseo de maternar.* Por otra parte, si no se explicita lo contrario, el deseo de maternar conlleva, para el imaginario social, la visión de instinto materno, lo cual, si bien improbable cuando son las estudiosas del género quienes escriben, es habitual encontrarlo en historiadores/-as e investigadores/-as.

Intuiciones femeninas... y la atribución de un privilegio

En el mismo trabajo³⁴ sostuve que cuando una mujer pretende pensar, cualquiera sea la circunstancia en que lo haga, los imaginarios sociales intentarán explicar su acierto debido a la intuición a la cual obedeceríamos. Intuición que se describe asociada con lo femenino, así como el instinto materno, unidas ambas de modo vinculante: las madres intuyen lo que sucede con sus hijos/-as. Si bien en la actualidad se ha frenado esta tendencia a justificar nuestros aciertos en función de las intuiciones, se trata de una instancia que permanece fijada a lo femenino, aunque el género masculino pueda disponer de ella. Se la analiza desde una perspectiva afectivista que la propone como modalidad de pensamiento carente de reflexión o abstracción apoyada en las capacidades históricas atribuidas al género mujer. Sin embargo, podemos hipotetizar que se trata de disponer de una mayor porosidad del preconiente que permitiría una veloz captación de registros inconcientes, tanto propios como ajenos, lo cual no pasa de ser una suposición. Pero al mismo tiempo, después de Kant refiriéndose al contenido intuitivo de cada concepto y después de Husserl que hablaba de la intuición sensible, intelectual, de tipo eidética, parece imposible referirse a un pensamiento sin intuición en las etapas iniciales de su construcción personal. Una pregunta posible sería: ¿puede la mujer, desde esa base intuitiva emocional que se le adjudica

llegar a pensar reflexivamente y asumir las exigencias abstractas de las teorías? ¿Cumplir con las exigencias de la lógica formal? “Más vale que se dedique a maternar, para lo cual con lo intuitivo y lo instintivo alcanza y sobra”. Porque se trataría de poder aprehender intuitivamente lo que le sucede a los/-as hijos/-as. Los varones serían los encargados de conceptualizarlo. Pero, el saber de las mujeres, aún antes de convertirse en conocimiento, parece disponer de una intuición intelectual y no sólo de una intuición emocional, sensible como la que nos caracterizaría históricamente, la cual, a su vez, colorea y sistematiza innumerables saberes.

La intuición que se nos adjudica como un fenómeno mágico puede estudiarse desde perspectivas diversas: la intuición emocional, intelectual, gnoseológica y la aprehensión sensible, todas al servicio de los saberes y posteriormente asentadas —por lo menos algunas de ellas— en los orígenes de los procesos cognitivos.

Instinto e intuición podrían constituir, en nuestra época, mediaciones necesarias para el análisis del hipotético traslado o conversión o metamorfosis de las pulsiones (y deseos) de saber al deseo de tener hijos/-as y maternar. Es habitual que ambos géneros adhieran a la existencia de estas instancias (instinto e intuición) aunque hoy en día se cuestione la idea de instinto materno, manteniéndose la liturgia de la intuición en tanto una y otra garantizarían la eficacia de la maternidad: disponiendo de ambas, seguramente podremos resultar madres formidables.

Obedecer el mandato patriarcal que coloca el deseo de tener hijos/-as y maternar como producto del instinto acoplado a la intuición (en lugar de la construcción del deseo de saber y del deseo hostil necesarios para la culminación de procesos cognitivos y judicativos) coloca al género —paradojalmente— en una situación de privilegio. Puesto que contaríamos no sólo con útero (cuna del amor maternal según la esperanza de tantos seres humanos) sino con instinto e intuición para ser madres eficaces. Desobedecer las prescripciones patriarcales, lo cual no resultó fácil a través de las centurias, implicaría perder intuición (aunque manteniendo un poquito de ella por ser mujer) y violentar un instinto.

Es preciso refinar el análisis de la afirmación que sostiene que para algunas mujeres es posible que el deseo de hijo/-as y de maternar sea un efecto de la frustración del deseo de saber, convirtiéndose uno en el otro. Sería preciso incluir mediaciones, entre ellas la categoría obediencia (además de la idea de instinto maternal y la intuición) para investigar cómo se habrán implementado las limitaciones de los deseos no maternantes del género y cómo habrá influido el obedecer en la creación de deseos maternales. Habrá que analizar la relación entre los contenidos de los imaginarios sociales y las desobediencias de quienes fueron niñas nostálgicas de su deseo de saber y transitaron paulatinamente hacia la concreción del deseo hostil, insurrecto y diamantino, vencedor de los letargos que durante siglos arroparon obediencias sofocantes. Será necesario que el aparato psíquico sostenga este deseo hostil³⁵ y luego, que invista un objeto (una idea, un

discurso) fuera de sí, como no-Yo, al que podrá desatribuir. Ese objeto sería “lo dicho acerca de las mujeres” transformado en representación para el género mujer. Se trataría de la creación de un nuevo objeto (discursos y prácticas) que deberá diferenciarse de los aportes tradiciones acerca del ser mujer, los que dejan un sabor desagradable en la boca y que, según el modelo psicoanalítico es preciso escupir, pero de cuyo mal sabor es difícil olvidarse. Expulsar ese objeto lejos de sí implica no sólo un no-Yo, sino un lugar que lo sostenga “afuera” y que permita conectarse con el sentimiento de sí (enunciado por Freud y analizado por D. Maldavsky en los textos citados) que reconozca: “eso es lo que yo, ahora una mujer distinta, expulsé en un momento hostil”. Un nuevo objeto se constituye a partir de lo que emerge de la mujer cuando ella se convierte en sujeto expulsante y no continente ni obediente de lo que le enseñaron respecto del “ser mujer”. Ahora es una mujer capaz de expulsar (criticar, revisar) y no un sujeto reproductor de contenidos impuestos, a los cuales obedece de diferentes maneras, lo cual indica la posibilidad de discriminar lo que ella pretende “tener adentro”: desde bebés hasta pensamientos. Se trataría de *la creación de un lugar armado por una mujer que desatribuye lo que se definía como esencial en ella. Es decir, una mujer desatribuyente, desobediente, constituyéndose como tal en un nuevo lugar enfrentado con el lugar que ocuparía el objeto tradicional (discursos, ideas, creencias) expulsado por ella*. Cuando una mujer asume la desatribución de lo que se dijo, a lo largo de los siglos, acerca del género, corre el riesgo de ser desatribuida como “mujer-femenina”, padeciendo socialmente (a veces desde sus psiquismo) un no-lugar-de-mujer. Y si recordamos que el juicio de desatribución es un acto más allá de la decisión de desatribuir, es obvio que el género obedeció atribuyendo bondades y excelencias a la subordinación y al sometimiento. (Los conceptos de atribución y desatribución están utilizados según los textos freudianos.)

El género aprende –dicho sea generalizando– a desatribuir como “malas” conductas que posteriormente reconocerá como “buenas”: participar en la vida pública, por ejemplo, trabajar fuera del hogar, etc. O sea, hace falta invertir como bueno aquello que se aprendió a invertir como malo, en franca desobediencia a los preceptos patriarcales-familiares (aunque no siempre suceda de este modo). Pero las primeras atribuciones y desatribuciones formaron parte constitutiva del aparato psíquico, es decir, que las desatribuciones desobedientes generan incomodidades sustantivas y angustias múltiples. Dado que hay que sostener como ajeno al Yo, aquellos objetos que habiendo sido “buenos” ya no lo son, porque así lo decidimos.

De modo que ese objeto (lo que aprendimos-nos enseñaron a pensar y creer acerca de nosotras como género) se nos ofrece como aniquilable a pesar de haber sido constituyente de nuestro Yo: no es el menor de los padecimientos vinculado con el desobedecer y forma parte del análisis de las paradojas del género. De allí resultaría un mecanismo que invertiría como placentero y “bondadoso” el desobe-

decir, lo cual constituye un esfuerzo importante, así como el correr riesgos en los ámbitos de la vida social. Se trataría de una *práctica instituyente* expresada a través de nuevas conductas producidas conjuntamente con los textos, los discursos actuales “rompiendo con las disposiciones y representaciones que el orden establecido engendra entre los y las agentes modelados/-as según sus estructuras”, o sea, lo que P. Bordieu describe como posibilidad de cambiar el mundo social alterando la representación de ese mundo. Más concretamente, oponiendo una *pre-visión paradójica*, utopía, proyecto o programa a la visión ordinaria, la que aprehende el mundo social como mundo natural: *enunciado performativo*, la pre-visión política es, en sí misma, una *pre-dicción* que pretende el acaecimiento de lo que enuncia. Una singular coincidencia permite recordar que Nietzsche en su *Zarathustra* también hablaba de construir un mundo propio que no resulta de una decisión personal y voluntaria, sino de la sucesión de generaciones. A lo que añadimos que nuestras decisiones forman parte de un mundo histórico al que pertenecemos, así como a clases y grupos sociales.

La eficacia del deseo hostil se advierte en la construcción del *deseo de poder* que funciona como representación en el aparato psíquico. El análisis de *deseos de poder* y *de dominio* exceden la propuesta que me formulé a mí misma cuando pensé en esta presentación, en la que dedico espacio preferencial a otros aspectos del tema obediencia que reclama el análisis de distintos dispositivos de poder como denominaba Foucault (al mismo tiempo que bocetar una crítica a sus producciones que sobre el poder este autor aportara; ver *Feminismo/posmodernismo*, Linda Nicholson, comp., Bs.As., Feminaria Editora, 1992) y otras alternativas del ordenar, castigar, someter, es decir, aquellas formas de existencia que incorporen el poder en sus ámbitos, lo cual conduce a recordar que quienes escribimos teniendo presente la pluralidad de sentidos, descontando que podremos descifrar muchos de ellos, lo hacemos en ejercicio de un poder que nos separa de aquellas otras mujeres que no disponen de conocimientos para utilizar las mismas perspectivas.

El obedecer en la trama de significados y significantes: las paradojas del género

Los saberes tradicionales del género apuntan a la crianza, etc.: continuar orientando al género respecto de esos saberes distancia a las mujeres del orden del conocimiento que aún hoy, conduce preferentemente a las ciencias duras y a las filosofías.. Históricamente nace de un *nous* platónico cerrado, pleno y totalizador (como lo ha descrito L. Irigaray³⁶) que simbólicamente fue asociado a lo masculino y a la búsqueda de la verdad. En tanto el saber, imaginado como intuitivo y elemental fue unido a Eros, al sofoi, al deseo en tanto se refiera a lo abierto, insondable, lo metafórico y lo metonímico asociados a lo femenino. (En este caso “deseo” se diferencia del deseo hostil o deseo de saber tal como se utiliza en los textos freudianos.)

La pitonisa disponía del saber en cuanto al modo de transmitir sus visiones, pero no del conocimiento, a cargo

del sacerdote que era quien decodificaba los mensajes del dios: subordinación histórica del saber al conocer, de la representación-imagen a la representación-conocimiento.

El saber remite a la diferencia, a la multiplicidad de sentidos, relativizando la aspiración de encontrar una única verdad. A lo largo de los siglos el “conocimiento serio” negó la posibilidad de conocer por otros medios, a diferencia de los criterios actuales que permiten utilizar interpretaciones en psicoanálisis y hermenéutica que nos permiten lograr conocimientos a través de la interpretación de sueños, actos fallidos, resignificaciones de sentidos, por ejemplo.

Un conocimiento que indicaba la primacía del significado constituía el abordaje tradicional, asociado con un momento de cogito cartesiano, potenciando la representación como concepto universal, al mismo tiempo que se subrogaba el saber a una imagen singular, poco seria, individualista, desordenante, no clasificable: saber que introducía el valor de las diferencias en lugar de uniformar y generalizar. Esa *diferencia* es lo que actualmente incorporamos como *significantes*.³⁷ Significantes capaces de establecer una relación con el *significado* sin obturar la multiplicidad de sentidos de los discursos, reconociéndolos e incorporando las experiencias psíquicas, históricas y sociales, o sea, tomando en cuenta la polisemia sin ceñirse al significado unitario del objeto. Desobediencia mayor del pensamiento masculino en los ámbitos de la filosofía y la semánticas al mismo tiempo que desobediencia mayor en el ámbito de la medicina primero, de la psicología después; por fin el psicoanálisis aportó nuevas formas del conocer incorporando la dimensión de lo inconciente y el valor de lo irracional, lo cual no mejoró a las alternativas de las cuales disponía el género mujer. Las distintas disonancias que se producían en el orden de la cultura presagiaban el camino que habían iniciado las desobedientes políticas, feministas, protagonistas de los movimientos de liberación en todos sus ámbitos. La obediencia era un *significado* históricamente sancionado como bondad. Universalizado, universalizante y unificador desde donde se obtuvo (desde allí también) la condición de sujeto de la mujer imponiéndole la obediencia a los que llamamos mandatos patriarcales (en homenaje a la brevedad del espacio) sin que ella coadyuvase conciente y decididamente en la construcción de los mismos, aunque generara alianzas con el otro género pero sin disponer de juicio crítico ni palabra socialmente calificada para discutirlos: ésta es una afirmación que parcializa y generaliza las políticas intergéneros a lo largo de los siglos. La utilizo sólo para avanzar en un circuito que proporcione nuevos paisajes para reflexionar.

Propongo una ruptura del significado-obediencia como objeto privilegiado del cogito cartesiano para que puede aparecer un sujeto mujer aportando sus significaciones en la lectura y construcción de la realidad, oponiéndose a la concepción de un género superior. Planteo que conlleva otra tesis:³⁸ ante la posibilidad de asumir que la mujer “tiene alma”, contraponiéndola a la afirmación contraria,

sostenida por religiones y filosofías durante siglos, entra en crisis un paradigma referida al género femenino. Históricamente las mujeres fuimos consideradas el negativo del varón, reconocido como un alguien, mientras nosotras solamente seríamos un “algo”. Debido a los avances de distintas formas de racionalidad el discurso unívoco que permitió tal discriminación fue modificado: la mujer comienza a ser colocada en el lugar de un sujeto merced a sus sucesivas desobediencias e insurrecciones. Paulatinamente se modificaron las creencias respecto de nuestra inferioridad pero por otro lado las creencias respecto de nuestros derechos no logran imponerse (lo que Kuhn llamará una anomalía). La teoría, entonces, ya no puede dar cuenta de la creencia, no hay teoría que pueda seguir manteniendo los argumentos que expliquen, justifiquen la exclusión del género de distintas prácticas sociales. Desembocamos así en el límite de una *paradoja*: somos alguien respecto de “alguien” que sólo nos aceptaba como “algo”.³⁹

Ante determinadas imposiciones, el género comienza a preguntar “¿y por qué?”. La utilización del “y” perturba, intercepta; hemos incorporado la función lógica del “y” en lugar del “que”. Ese “que” que corresponde al “esto es así”, expresión de sistemas teóricos cerrados, completos. Nosotras preguntábamos y nos respondían: “-porque sí”. Pero entonces empezamos a cuestionar: “A mí no me convence. ¿Y si fuera de otro modo?” O sea, la expresión “es así” comienza a tambalear. No interesa tanto lo que nos respondan cuanto la inclusión del escepticismo y la filosofía de la sospecha. La caída del *que* es la caída en el Paraíso cuando Eva se pregunta: “-¿Y por qué no me voy a comer la manzana?” Desde entonces el “y” sigue siendo marca del deseo en tanto interrogante abierto. También a partir de desafíos y desobediencias se instalaron *paradojas* no habituales marcando sus prácticas y posicionamientos. El análisis de tales paradojas y la inclusión de las lógicas no convencionales, especialmente la de la ambigüedad, que introduje en el análisis de las temáticas de género (publicación del Grupo de la Paradoja y del Grupo Anacaona) permitirían, de acuerdo con nuestras experiencias avanzar en el estudio de la salud mental de las mujeres dado que transitar permanentemente entre paradojas y contradicciones podría actuar de modo deletéreo y eficaz en la construcción de la subjetividad. El efecto de determinado estilo de paradojas así como de la lógica de la ambigüedad, que ejemplifico en *Adopción y silencios* (ver nota 21), permite analizar la vivencia de “ni lo uno ni lo otro” al decir de Lacan pero en nuestro modelo como un estadio suspendido previo al desobedecer. La eficacia de la aparición de algunas paradojas puede advertirse a raíz de la aparición del SIDA cuando, desobedeciendo las pautas tradicionales, la mujer exige a su compañero/-a el uso de preservativo colocándose ella en un lugar paradójico, a diferencia de su pareja que acata o no su condición. El tema que desarrollé en “Mirada de mujer” (artículo publicado en el periódico *Página 12*) revierte el tema paradoja-obediencia a la erótica y su relación con la salud mental de las mujeres. Así como el estudio de los efectos de situaciones ambiguas y paradójicas constituye en este momento un tema central de

los grupos de estudio en los que analizamos problemas de mujeres en la tercera edad.

La lógica del significante puede facilitar la comprensión de estos fenómenos en tanto la lógica constituye una instancia que permite reformular lo que la obediencia alcanza revisando el ideal kantiano reproducido por los padres acerca de “cómo deben ser las hijas”. Es una lógica de sujeto (lógicas no convencionales) que intenta desentrañar de qué modo el poder y la obediencia (objetos para la lógica del significado) son utilizados intentando alienar al sujeto mujer, contando, frecuentemente, con su acatamiento o colonización intelectual; se pretendió fijar un único sentido de la obediencia y la orden utilizándolas para dominar.

Previas a las lógicas del sujeto, las lógicas convencionales, de objeto y proposiciones (sin duda imprescindibles) fueron –y son– utilizadas para mantener el estatus de la obediencia en general y de la mujer en particular. Las nuevas lógicas del sujeto, del significante, del sentido, de la ambigüedad, de la libertad, de la irracionalidad, del tiempo y las paradojas construyeron nuevas racionalidades⁴⁰ con cuya ayuda deconstruimos textos y discursos. Así nos sumergimos en *paradojas*⁴¹ típicas del género: las mujeres son educadas para no-ser quienes podrían ser, partiendo de un ser que obedece a quienes la educan para que aparentemente sea. Otra: las mujeres que militan en partidos políticos votan a los candidatos varones, quienes, una vez logrado el triunfo reavivan su posición de sujeto dominante que ella misma votara, lo cual la coloca en posición de objeto que elige a un sujeto que prometiendo reconocerlas como sujeto ganará un mercado para después sólo reconocerlas como objetos (destinados a limpiar los comités y conseguir votos).⁴² Estas lógicas de sujeto que enfatizan el papel de quienes emiten los discursos demanda para los estudios de género un *análisis de las alianzas de género así como la inclusión de las hipótesis relativas al deseo de saber, deseo de poder y la posibilidad de instalarnos en distintas paradojas*. También demanda el análisis de los distintos grados de obediencia, su construcción intrapsíquica, su característica como ordenadora social y psíquica de los comportamientos femeninos y su función mediadora en la construcción de deseos y prácticas del género.

Innumerables mujeres se rebelaron a lo largo de la historia, otras sólo atinaron a enfermarse, muchas recurrieron a los psicofármacos, otras a tratamientos psicoterapéuticos y la mayoría apelaron a la resignación. Desde audacias a menudo peligrosas, un pequeño número primero, multitudinario después, se autoconvocó en los movimientos de liberación (quizá articulando saberes y deseos hostiles). En ellos anidó el feminismo, uno de los nuevos movimientos sociales (como los denomina C. Offe). La inserción en ellos, además del ejercicio de distintas prácticas en la vida pública y la progresiva conciencia de sus derechos y obligaciones en las sociedades democráticas incrementó y produjo la conciencia de mujer ciudadana, anticipado por las luchadoras de la Revolución Francesa cuyas desobediencias finalizaron trágicamente a

veces, o recalcitando la opresión masculina en otras oportunidades. En 1990 desarrollé el planteo⁴³ que relacionaba salud mental con la condición de ciudadana, advirtiendo acerca de las psicopatologías que podían desencadenarse cuando las prácticas civiles quedaban expuestas, desconsideradas o subordinadas a despotismos y arbitrariedades.

Este planteo debe ser ampliado de acuerdo con las fundamentaciones pertinentes antes de ser asociado con la salud mental del género, porque de lo contrario se introduce, de contrabando, un concepto actualmente cuestionado, en la descripción de las posibles causas de psicopatologías y malestares de las mujeres.

En primer lugar, la relación ciudadano/-a con el individualismo y con la posición de productora y reproductora de la mujer, es decir, la perspectiva económica de la idea de ciudadano/-a vinculada con la Revolución Francesa fue producto de las filosofías de la época, unívocas, uniformadoras, privilegiadoras de la conciencia como eje de todo conocimiento, ignorando la que posteriormente se denominaría escisión de sujeto. Esta idea se vincula históricamente con la pretensión de igualdades civiles y encierra una ilusión, producto del desconocimiento u omisión de las sistemáticas violaciones de los derechos humanos de las mujeres. La condición de ciudadana sólo podría relacionarse teóricamente con la construcción de la subjetividad si la articulamos con el sistema de desigualdades que se juega entre ambos géneros, puesto que es una concepción que parte de una ilusoria equivalencia entre derechos para ambos géneros que sabemos inexistente y que reclama desactivar obediencias, por ejemplo, las que se refieren a las prácticas de la vida pública.

Resultaría imposible enunciar las obediencias que han merecido el análisis –desde otras perspectivas– de diferentes conductas del género mujer. Seleccione una modalidad cuya descripción sintetiza, en el plano de lo gestual, la eficacia de haber introyectado la obediencia como una obligatoriedad social, obediencia en el sentido fuerte de la palabra. Si algo ha enseñado la tradición al género mujer, es a “gustar” y complacer a los varones, para lo cual fue preciso aprender los códigos de la complacencia como expresión seductora del obedecer, es decir, no molestar al varón. Gestualmente se trata de sonreír porque sí, ofreciendo una cara simpática e inofensiva, sobrellevando cualquier impertinencia masculina con dicha sonrisa, aunque se trate de comentarios que conlleven burlas o denigraciones del género mujer. Psicoanalíticamente es posible interpretar esta forma de la complacencia como un desplazamiento de abajo a arriba, como si a través de los labios separados por la sonrisa se sugiriese una vulva entreabierta y dispuesta a la benevolencia sin límites, como agradeciendo que se la tenga en cuenta.

Legalidades transgresivas y desobediencias

Incontables desobediencias jalonaron la historia del género a través de los siglos⁴⁴ desde las históricas hasta las domésticas y cotidianas poniendo de manifiesto el actual valor instituyente del desobedecer de las mujeres que en

algún momento se consideró marginalidad. La reformulación del concepto de margen como equivalente a desviado, y la revisión de la idea de centro como privilegio, acierto y verdad⁴⁵ coloca *al desobedecer de las mujeres en el orden de las autonomías imprescindibles en oposición a la obediencia como ordenador psicológico social del género conjuntamente con la vergüenza*.⁴⁶ Esta última es un desarrollo de afecto que tiene una historia política y social cuyas modificaciones pueden ser rastreadas a través de los siglos y las culturas, y también en las historias personales de las mujeres: lo que produjo vergüenza a los veinte años ya no avergüenza a los cuarenta. Es un ordenador de género que se inculca desde la temprana infancia y crece en los territorios de la sexualidad para enseñorearse en las prácticas eróticas. Hermana de la obediencia, madrina de inhibiciones y represiones, se atrinchera en el pudor, descaradamente.

Desobedecer conduce a transgredir y de allí al castigo. Por eso la importancia de modificar los cánones que mantienen esta serialidad de obediencias en diferentes ámbitos incorporando las nuevas *legalidades transgresivas*, aquellas que instituyen pautas para la mujer en tanto sujeto de deseo, sujeto del discurso). Desactivar las *legalidades estrictas* y formales cuando éstas exijan obediencia en sentido fuerte, impidiendo la revisión de la orden o mandato implícito o explícito, ya que dichas obediencias enmascaran mecanismo y dispositivos de poder e ideologías. Pero, y cito a C. Córdoba: “Si bien estos mandatos permean el proceso de constitución de subjetividad femenina, la complejidad de las relaciones sociales ha ido configurando diversas respuestas. En este sentido será muy difícil hablar de obediencia o desobediencia plena sino de desobediencias parciales, progresivas, intersticiales. De este modo se abre un amplio espectro de iniciativas que el género ha ido implementando, a veces como enfrentamiento y otras como tensión entre obediencia y desobediencias”.⁴⁷

No es suficiente con desacralizar la obediencia; hace falta complejizar su análisis armando estrategias e incorporando interrogantes: ¿con qué niveles de independencia o autonomía contamos como para revisar pautas dentro de las cuales crecimos y a las que aún obedecemos? ¿cómo elegir las representaciones cuando se trata de recordar, vivenciar, cuestionar las innumerables formas del obedecer? ¿debemos adaptar el tema mujer dentro del sistema en el cual nos movemos o procuramos salirnos del mismo para analizarlo desde otras perspectivas? ¿qué queremos, qué deseamos, qué es lo que nos hace falta?

Un texto de Castoriadis aporta una hipótesis acerca de ellas al mismo tiempo que abre otros espacios: “La función de las significaciones imaginarias es proporcionar una respuesta a estas preguntas que, ni la realidad ni la ‘racionalidad’ son capaces de dar [...]. Al decirlo de este modo hablamos metafóricamente. Las preguntas ni siquiera se plantean previamente a las respuestas. La sociedad se va constituyendo al hacer brotar en su actividad una respuesta de hecho a estas preguntas. En el *hacer* de cada colectividad (comunidad) es donde aparece como sentido encarna-

do la respuesta de estas preguntas; es ese hacer social el que sólo se deja comprender como respuesta a unas preguntas que él mismo implícitamente plantea”.⁴⁸

Como producto de un primer análisis de la temática del obedecer relativo al género mujer, se advierte la necesidad de una lectura política de la obediencia. Que para nosotras, latinoamericanas compromete, además del desafío a los proyectos patriarcales habitualmente descritos, la conciencia de las significaciones económicas que instituyeron los sufrimientos que embanderan la historia de nuestros países.

Notas

¹ Elijo la descripción de L. Vitale: “El patriarcado constituye un régimen de dominación que aparentemente se fue autonomizando respecto del modo de producción aunque siempre fue y es funcional a él. Estableció una dinámica propia en la relación de poder de la pareja, independientemente de que si el hombre fuese también explotado por otros hombres”, *La mitad invisible de la historia*, Bs.As., 1987.

² Giberti, E. (1988) *Mujeres carceleras. Un grupo en las fronteras del poder*, Bs.As.

³ Lugo, C. (1985). *Machismo y violencia*, Caracas. Cf. también Klineberg, O. (1981), “Las causas de la violencia” en *La violencia y sus causas*, París.

⁴ El análisis de mujer y posmodernidad, con las variaciones que esta última puede incluir en la defensa de los derechos del género y el reconocimiento de sus especificidades, ha sido encarado en diversos trabajos entre ellos *Feminismo/posmodernismo*, compiladora L. Nicholson, editado por Feminaria Editora. Se trata, sin duda, de una temática importante y actual. No obstante, los problemas de las mujeres latinoamericanas reclaman, además del conocimiento de este tema, el registro de las Necesidades (dicho al estilo posmoderno) que sobrelleva el género en latitudes donde el Medievo aún persiste para él.

⁵ Olivo de Celli, V. (1985). “Igualdad y autonomía”, Caracas.

⁶ Este texto sintetiza y reduce material de un seminario y de un Grupo de Estudio que lleva varios años de actividad.

⁷ Canetti, E. (1981). *Masa y poder*, Barcelona.

⁸ Subjetividad remite al modo en que esta palabra se usa en Estudios de la Mujer, no vinculable con el idealismo sino como una construcción psicosocial, histórica y que depende de factores de distinta índole. Es parte del discurso que la constituye y ajena al deseo de una imaginaria completud.

⁹ La desobediencia de Antígona es lo suficientemente conocida, así como la de Medea y Gea, estas dos últimas respecto de leyes consideradas naturales.

¹⁰ Entre las distintas interpretaciones del mito bíblico encontramos una que sostiene la frivolidad y estupidez de Eva quien habría comido del árbol del bien y el mal por no comprender la trascendencia de la orden divina. Inmadurez la suya que se advertiría en la respuesta: “La serpiente me engañó”, según Auerbach en *Mimesis*, México, 1983, comentando el *Mystère de Adam*, auto del siglo XII.

¹¹ Giberti, E. y otras (1989). *Mujer y obediencia*. Grupo de Estudio Anacaona: Carolina Córdoba, Marta Bober, Evangelina Dorola, Carmen Monasterio, Patricia Llado, Teresa Genesin, Bibi Vogel. Bs.As.

¹² Numerosos/-as autores/-as revisan este planteo. Cito: Irigaray, L. (1985) *Speculum*, Barcelona.

¹³ Burgos, E. (1985). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México.

¹⁴ Giberti, E. (1989). “Prólogo” de *Tiempos de mujer*, Bs.As.

¹⁵ Respecto de la discusión acerca de los posicionamientos, podemos remitirnos a varias autoras/-es, entre ellas M. Barret en *El concepto de diferencia*, México, 1990, postulando una diferencia sexual, otra posicional y una diversidad de la experiencia. E incluir a L. Alcoff, “Feminismo cultural versus

posestructuralismo", *Feminaria*, N° 4 (1989). También será preciso tener en cuenta que las subjetividades de género no están conformadas por posiciones dispersas sino que en cada oportunidad una posición puede sobredeterminar a las otras cuando se trata de prácticas discursivas, manteniéndolas abiertas e inestables sin que ello signifique que cada posición esté formada por elementos sueltos, dispersos permanentemente. Hasta ahora, las sobredeterminaciones, en la aparente mayoría de las culturas estudiadas, la definió y posicionó como madre.

¹⁶ Giberti, E. (1992) "Parto sin temor: un poder que perdemos", *La mujer en la imaginaria colectiva*, Ana Fernández, comp., Bs.As.

¹⁷ Tomado como matriz disciplinaria según T. Kuhn (se compone de elementos ordenados de diversas maneras especificables: generalizaciones simbólicas, modelos y ejemplares) según un comentario de E. Mari sobre la obra de Kuhn. Tienen un aire de familia con la problemática de Althusser y la configuración conceptual de Foucault.

¹⁸ Ruether, R. (1982). *El aspecto femenino de Dios*, Caracas.

¹⁹ Dorola, Evangelina. (1992). Texto de discusión en el Grupo de Estudio Anacaona.

²⁰ Giberti, E. "Prólogo", *Tiempos de mujer*, Op.cit.

²¹ Giberti, E. y Chavanneau de Gore, S. (1991). *Adopción y silencios*, Buenos Aires.

²² Giberti, E. (1987). "Restitución y adopción", en *Actualidad psicológica*, Bs.As.

²³ Utilizaré la teoría de las pulsiones según Freud porque se trata de una producción que permite simbolizar y recrear ideas facilitadoras para la interpretación de algunos fenómenos relativos a la obediencia. Pero, dejo constancia de las críticas que este aspecto de la teoría ha suscitado a distintos/as epistemólogos/as referidos al fisicalismo y determinismo que impregnaron algunos postulados freudianos. La orientación económica (en cuanto a economía pulsional) de sus ideas, paralela a su perspectiva tópica y dinámica lo llevó —especialmente en lo que hace a la teoría de las pulsiones— a suponer que los procesos psíquicos están constituidos por la distribución de una energía que llamó pulsional. Para cuya descripción combina expresiones derivadas del mentalismo, como excitación, placer, displacer, deseos, con expresiones fisicalistas: tensión y descarga de energía por ejemplo. De este modo, sus descubrimientos referidos al inconciente terminan a veces vinculándose con la distribución de energías. Las críticas referidas al causalismo freudiano —si bien éste no remite a las pruebas observables y experimentales— también apuntan a la revisión de la teoría de las pulsiones. Pero fuerza es recordar es que hablando de la pulsión de vida Eros y de Thanatos, el mismo autor las mencionaba como creaciones míticas. La numerosa bibliografía tiene como ejemplo *Las pulsiones y sus destinos* (1987), Bs.As.

²⁴ Este tema ha sido ampliamente desarrollado en nuestro país por David Maldavsky quien ha aportado nuevas tesis para la lectura de la obra freudiana: Maldavsky, D.: *Estructuras narcisistas* (1988), Bs.As.; del mismo autor, ver: "Puntualizaciones sobre instinto, pulsión, conciencia", en *Imago* (1982) y "Aportes a la teoría de pensar y saber", en *Temas de Psicopedagogía* (1984).

²⁵ Giberti, E. (1981) *La adopción*, Bs.As., donde diferencio "hacer un/-a hijo/-a" de "tener un/-a hijo/-a" ya que quienes adoptan pueden tener hijos/-as pero no hacerlos/-as biológicamente, lo cual matiza sensiblemente la expresión de deseo materno.

²⁶ Giberti, E. (1982). "La mujer psicoanalista", contribución al panel del CEM, inédito. Posteriormente en forma de conferencia en la Universidad Católica de la ciudad de Pelotas, Brasil: "A mulher analista", offset, 1985.

²⁷ Giberti, E. Cf. *Mujer y obediencia*, Op.cit.

²⁸ Giberti, E. "Parto sin temor", Op.cit.

²⁹ Una diferenciación entre imaginarios sociales e individuales se explicita en "Mujer y psicopatología", de E. Giberti (1989) en *La mujer y la violencia invisible*, Giberti, E. y Fernández, A., comps. Bs.As.

³⁰ Giberti, E. "Parto sin temor", Op.cit.

³¹ Ehrenreich, B. y English, D. (1984). *Brujas, comadronas, enfermeras*. Barcelona. También Cf. "Mujer y psicopatología", de E. Giberti en *La mujer y la violencia invisible*.

³² Flores, A. y Flores, D. (1984). *Poesía feminista del mundo hispánico*. México.

³³ Broide, B. (1991). "Las piratas", en *mujeres para el Tercer Milenio*. Bs.As.

³⁴ Michelet, J. (1986). *Jean D'Arc*. París.

³⁵ Cf. nota 26.

³⁶ El desarrollo de las ideas que continúan acerca del deseo hostil es parte de un seminario que tuve a mi cargo en 1981 y que incluye su análisis en relación con el deseo de saber, las Madres de Plaza de Mayo y sus "desobediencias" civiles, desatribuyendo los contenidos de las informaciones que recibían acerca de sus hijos desaparecidos. Para lo cual fue necesario que paulatinamente transformaran su hostilidad respecto de los responsables de la dictadura y se esclarecieran acerca de sus desmentidas respecto del paradero de los/las desaparecidos/-as. Merced a múltiples mecanismos sociopolíticos y psicológicos, uno de ellos quizá el deseo hostil, pudieran discernir y diferenciar aquello que sería más eficaz en su lucha ["Desmentidas y desaparecidos", offset, leído en 1982 en una mesa redonda convocada por Madres de Plaza de Mayo, con asistencia de prensa extranjera.] En 1987 incorporé algunas de las reflexiones sobre el deseo hostil en el Prólogo al libro de *Estudios sobre la subjetividad femenina* de Mabel Burin, ya que era posible articularlas con las tesis de la autora.

³⁷ Irigaray, L. Op.cit.

³⁸ Giberti, E. (1992) "Mujer y obediencia", en el volumen *Identidad*, en prensa, Caracas.

³⁹ Giberti, E. (1988) "Mujer y moral, enfoques actuales", II Jornadas Nacionales de Ética, Bs.As.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Gargani, A. y otros. (1983). *Crisis de la razón*. México.

⁴² Giberti, E. Grupo de Estudio: de la Paradoja, formado por Susana Botte, Elena Tchaldy, Sara Torres, Susana Vera, Azucena Mancebo, donde se analizan las construcciones de paradojas, su relación con la violencia invisible y la construcción de la subjetividad femenina.

⁴³ Giberti, E. (1992) "Prólogo" a *Mujeres y partidos políticos. De una masiva participación a una escasa representación. Un estudio de caso*, de Jutta Marx. Bs.As.

⁴⁴ Giberti, E. (1990) "Mujer y maternidad", panel Mujer y Salud, Jornadas (offset) Subsecretaría de la Mujer, Municipalidad de Bs.As.

⁴⁵ Aries, Ph. y Duby, C. (1990). *Historia de la vida privada*. Bs.As. y Aries, Ph y Perrot, M. (1991) *Historia de las mujeres*, Madrid.

⁴⁶ Deleuze, G. (1969) *Logique du sens*, París.

⁴⁷ Giberti, E. (1991) "La vergüenza como ordenadora social y psicológico del género", Seminario, inédito. Bs.As. (tb. 1992).

⁴⁸ Expuse muy brevemente este planteo, el 30 de setiembre de 1992 en un seminario convocado por CEDES-CENEP discutiendo un proyecto de investigación Factores Culturales y psicológicos en la prevención y tratamiento de las enfermedades de transmisión sexual: poder, afecto y placer en las negociaciones de género.

⁴⁹ Córdoba, C. (1992). Tema de discusión del Grupo de Estudio Anacaona acerca de Mujer y Obediencia.

⁵⁰ Castoriadis, C. (1975) *L'Institution imaginaire de la société*. París. [la traducción es mía]

Estructuras de la dominación.

Acerca del racismo y el sexismo

Miriam Lang

Europa sigue sacudida por la violencia racista y neofascista. Para Alemania, por ejemplo, estadísticas de julio de 1992 afirman un aumento de 70% en la frecuencia de ataques racistas en comparación con el año pasado.¹ Los que cometen los crímenes, en su gran mayoría, varones entre 15 y 30 años de edad. Pero eso no significa que nosotras, las mujeres, podamos quedarnos tranquilas. La Nueva Derecha, “*intelligentzia*” del campo neofascista, domina también vastos sectores del campo discursivo, con la participación de destacadas científicas mujeres como Sigrid Runke.

Pero más importante todavía es el desafío teórico –y también de militancia– que resulta de esta coyuntura. Después de dos décadas de trabajo sobre el género, mujeres negras, inmigradas o refugiadas, hicieron llegar a Europa la teoría de la triple opresión –raza, clase y género– formulada primero por sus hermanas norteamericanas. El presente trabajo propone realizar una síntesis de la discusión de los últimos años.

¿Qué es el racismo?

Todos los teóricos y teóricas que hemos analizado coinciden en un aspecto: es imposible llegar a una definición científica del fenómeno del racismo. “Las oscilaciones de la categoría de la raza no se dejan captar con el método definitorio”, dice Detlef Claussen.² Albert Memmi plantea la siguiente hipótesis de trabajo, que no cumple con las exigencias de una definición pero puede ayudar: “El racismo es la valorización generalizada y absolutizada de diferencias reales o ficticias al provecho del acusador y en detrimento de su víctima, que se establece con el objetivo de justificar sus privilegios o sus agresiones”. El racismo no es una desviación de algunos individuos racistas: se trata más bien de un problema inscripto estructuralmente en el mundo occidental (y hoy en día se puede decir: en las sociedades del mundo). Podemos esbozar que el racismo es un término genérico para una relación de poder específica que, como característica, tiene que ver con el trato hacia el “otro”. Esta relación de

poder se expresa de distintas maneras, por lo cual la mayoría de los y las autoras hablan de “racismos”. Mediante esta afirmación me opongo explícitamente a Memmi, que repite en su libro que el racismo es un “complejo de opiniones”.³ Me parece que esa mirada minimiza el fenómeno, como también aquélla que plantea que una persona que afirma una “diferencia” y la desvaloriza no es todavía racista, y lo es sólo si aplica esta desvalorización en contra del otro.⁴ Si llamamos al racismo “estado de dominio”, esto significa que se manifiesta material y económicamente. Del otro lado, todo pensamiento que clasifica la humanidad en razas o en discriminaciones que resultan de éstas contribuye a mantener este estado de dominio.

Lo decisivo es que los individuos blancos tienen el poder de definición por encima de otros seres humanos, son los que establecen los criterios que deciden qué “diferencia” es válida para constituir una “raza” y qué diferencia es secundaria.

En su libro *La conquista de América – el problema del otro* Tzvetan Todorov describe el choque entre españoles y aztecas en los siglos XV y XVI, que puede ser considerado un ejemplo significativo para el encuentro con el otro (totalmente desconocido). Todorov describe dos comportamientos típicos de los españoles: 1.- niegan el “ser otro”, la diferencia de los aztecas, afirmando su “igualdad ante Dios” y misionándolos al cristianismo; 2.- advierten la diferencia de los aztecas, llevándolos a su esclavización o aniquilamiento ya que inmediatamente los considera inferiores. Todorov llega a la conclusión de que “la existencia de una sustancia humana genuinamente diferente se niega, salvo cuando se la considera una etapa subdesarrollada de la propia. Estas dos expresiones elementales de la experiencia con el otro se basan, ambas, en el egocentrismo, en la equiparación de los propios valores con los valores en general, del propio yo con el universo; en la convicción que el mundo es uno solo”. El concepto vulgarpsicológico que considera natural el miedo o el rechazo al otro es muy divulgado. Desgraciadamente, hasta Memmi adhiere a esta versión: “El miedo al otro data de tiempos remotos ... El otro es lo desconocido, del cual hay que esperar lo peor. La transición al racismo es obvia: uno debe defenderse contra este otro, extraño, desconocido, o mejor aún anticipar sus agresiones agrediéndolo primero”. Memmi cae en la trampa socialdarwinista de la “lucha de razas”. Su conclusión es desastrosa: “El racismo es algo natural, el

*Miriam Lang (Berlín, 1968) termina la carrera de “Latinoamericanística” en la Universidad Libre de Berlín. Milita en un grupo pluricultural de mujeres contra el racismo y tiene varias publicaciones periodísticas.

antirracismo no”, o, en otro lugar, afirma que el racismo es innato mientras el antirracismo requiere aprendizaje.⁵ De este modo, promulga al biologismo.

Cabe recordar que la categoría “natural” es un producto histórico del pensamiento humano tanto como sus opuestos: “degenerado” o “decadente”. La naturaleza no es objetiva: está definida como tal por el ser humano y por ende depende del discurso hegemónico vigente en cada etapa histórica. Actualmente este discurso es racista y Memmi es el mejor ejemplo.

Pero incluso en el plano concreto, la afirmación de Memmi es fácil de refutar. La feminista neerlandesa Anja Meulenbelt ha formulado una réplica directa: “Sentimientos hostiles contra lo ajeno no se generan naturalmente, dependen del condicionamiento que se da simultáneamente con el aprendizaje respecto de a quién debemos considerar como ajeno y a quién no”.⁶ Luego describe la socialización de niños que, aunque no viven directamente el trato con personas negras (es decir, en un ambiente social “totalmente blanco”), no obstante captan los juicios de valor sobre ellas desde el comienzo. En los primeros años las opiniones de padres/madres o educadores/-as no son opiniones para niños y niñas sino hechos o verdades. Meulenbelt describe la forma en que en un primer momento los niños blancos no sienten miedo frente a personas negras sino curiosidad. “El niño que prueba con un dedo previamente mojado si el color marrón en la rodilla de la señora de enfrente destiñe o no, no es racista todavía, actúa por curiosidad. La madre que se asusta y se sonroja avergonzada, que abofetea al niño y le dice que nunca debe volver a hacer esto para luego arrastrarlo fuera del metro, le indica que pasó algo grave y que se le puede castigar por tal curiosidad”.⁷

Pasa algo similar cuando un niño o una niña blanca quieren jugar con una niña o un niño negros y ese deseo es castigado como una vergüenza. Por otra parte y en el otro extremo, este condicionamiento está tan profundamente radicado en las personas que una simple declaración del deseo de ser antirracista no es suficiente; hace falta un largo trabajo de conciencia.

Racismo, sexismo y movimiento de mujeres

En casi todos los trabajos sobre racismo se puede comprobar un vínculo estructural entre racismo y sexismo. Muy a menudo se compara la opresión de personas negras con la opresión de mujeres. En efecto, tanto el racismo como en antisemitismo funcionan parcialmente por un imaginario sexual: se afirma que individuos negros y/o indios, los llamados “pueblos primitivos” o “naturales” dan importancia al cuerpo, son excesivos, infantiles, ingenuos, tienen cualidades animales, son lascivos y en consecuencia, malos. Todos estos son atributos que corresponden a la imagen sexista de la mujer, opuesta a la de los varones blancos, considerados espirituales, moderados, adultos, humanos, razonables y en consecuencia, buenos. En el caso del antisemitismo, la estigmatización recorre caminos distintos: “se presenta incluso al judío ‘lascivo’ como un varón viejo y corcovado, nunca como un macho

musculoso, al que contraponen la imagen de la mujer judía, más bien joven y linda: se le atribuye una seducción oriental, pero con consecuencias letales para los varones (Judith, Salomé)”. Todo esto significa solamente que el varón blanco no judío de origen occidental es el ser humano que dicta la norma, que está en el centro del discurso hegemónico y que afirma la legitimidad de su dominio a través de estigmas sexuales naturalizados, es decir, inalterables.

En la década del 80 el movimiento blanco de mujeres retomó estas cuestiones. Se equiparaba la situación de mujeres con la de los individuos negros o esclavos (la primera vez por Simone de Beauvoir). Meulenbelt dice que “implícitamente se supone que individuos negros son ‘varones’ y ‘mujeres’ son blancas. Las mujeres negras no caben en el esquema. Y no sólo eso; cuando las mujeres blancas se colocan en el lugar de la víctima junta a los varones negros y designan a los varones blancos como opresores y dominadores, se niega la participación de mujeres blancas en el mantenimiento del racismo. Como si el racismo fuese un invento de varones blancos, en el cual ellas hubiesen podido conservar las manos limpias o hubiesen participado sólo bajo coerción”.

Fueron precisamente las feministas, que tuvieron que luchar durante mucho tiempo contra la consideración del sexismo como “contradicción menor dentro de la lucha de clase”, las que repitieron el mismo error. Todas las grandes clásicas del feminismo del “primer mundo” como Beauvoir, Millet, Firestone, etc. pretendieron hablar de manera universal por todas las mujeres, mientras explícitamente hablaban sólo la situación de mujeres occidentales, blancas y muchas veces de clase media.

Por otra parte, en general se ignora la historia específica de los seres humanos negros (que abarca también las relaciones entre los géneros). Por ejemplo, Angela Davis, en *Women, Race & Class* describe la estrecha vinculación entre las luchas de mujeres negras contra el sexismo y contra el racismo en EE.UU., y la forma en que recibieron incluso apoyo solidario de varones negros. La virilidad negra tiene una definición históricamente distinta de la virilidad blanca, porque los varones negros esclavos nunca tuvieron el derecho de disposición sobre la “propia” mujer y los “propios” hijos e hijas. “Niñas, niños y mujeres negras eran propiedad de los varones blancos, al igual que los varones negros, y en cierta manera también propiedad de las mujeres blancas. A pesar de que la violación de mujeres blancas por varones negros es uno de los fantasmas racistas más corrientes, han sido en primer lugar las mujeres negras las que sufrieron violación y acoso sexual a manos de los varones blancos, y casi siempre impunemente”.⁸ Hasta Susan Brownmiller, en su trabajo sobre la violación, por otra parte muy valioso, apoya de manera fatal al mito del criminal sexual negro sin entender la función social de este mito (apología de varones blancos).

El movimiento blanco de mujeres no ha podido superar hasta hoy sustancialmente un pensamiento esquemático en antítesis: seres humanos son considerados victimarios (= varones) o víctimas (= mujeres), negros (= víctimas) o

blancos (= victimarios), alemanes/'nacionales' o ajenos/extranjeros, etc. Estos esquemas sólo abarcan una parte de la realidad, porque las mujeres blancas (o las mujeres judías) pueden ser racistas y por ende victimarias, las mujeres blancas tanto como las negras pueden ser antisemitas, alemanes/-as negros/-as (no extranjeros/-as), judíos/-as alemanes/-as y la gente binacional no tiene lugar en este esquema. Las mujeres negras y judías entraron al horizonte del movimiento feminista alemán recién a fines de la década del 80.

“Finalmente, las feministas tienen que preguntarse: ¿de quién hablamos cuando hablamos: de ‘mujeres’ o de ‘nosotras’?”, —exige Dagmar Schultz—; mientras las mujeres no comprendan que las diferencias son una potencia / un poder fundamental significará que son incapaces de ir más allá de la primera lección patriarcal”.⁹

Schultz demuestra que la tendencia a aferrarse a esquemas fijos conduce a varios errores políticos: las distintas formas de opresión (por ejemplo, formas sexistas, racistas, antisemitas u homofóbicas) *no se pueden ni jerarquizar ni sumar*. Las mujeres negras no sufren la opresión *en primer lugar* en cuanto mujeres y después en cuanto negras, y tampoco padecen simplemente una *doble* opresión, como negras y como mujeres; si son lesbianas llegarían a lo mejor a una *triple* opresión, etc. “Aún hoy la imagen femenina con que supuestamente debe cumplir la mujer negra es completamente distinta de aquélla de la mujer blanca”,¹⁰ cosa explicable por sus historias diferentes. Las mujeres negras, precisamente por su posición inhumana en la esclavitud, todavía hoy sufren la opresión de una imagen que las considera animales y a raíz de la cual presuntamente se desprecian a sí mismas, mientras que los ideales “femeninos” para las mujeres blancas se orientan más bien a la sublimación de la madre divina (María) cristiana.¹¹ De esta forma la cultura dominante tiene distintos registros estigmatizantes a su alcance para distintas “desviaciones” de la norma. La relación entre ellos no es una superposición simple, sino que, según la combinación, llevan a resultados realmente *diferentes*. Se trata, para volver a Todorov, de reconocer la existencia de un grupo humano femenino genuinamente diferente.

Con lo que acabamos de decir tiene que quedar claro que los reclamos de emancipación de los movimientos occidentales y blancos de mujeres tampoco pueden trasladarse a otras mujeres que se encuentran en situaciones distintas. Ciertas discusiones se reiteran a menudo entre feministas blancas y mujeres de los tres continentes: por ejemplo, sobre el tema de qué es/debería ser la postura ante la familia o de la legitimidad de cooperar con varones. No se trata a las mujeres negras como a hermanas, como a sujetos con experiencias históricas propias, sino como a mujeres que necesitan ayuda. De esta manera se están interpretando desviaciones de la norma emancipatoria blanca y cristiana como “atraso en el feminismo”. “Tenemos que encontrar nuestro camino entre un etnocentrismo extremo del ‘sabemos lo que es bueno para ustedes’ y un relativismo cultural radical que dice ‘no podemos juzgar lo que sucede en otras culturas’”, escribe Anja Meulenbelt.¹²

Esto se puede generalizar con respecto a todos los conceptos de emancipación más allá de las relaciones específicas entre mujeres. Apoyándome en Etienne Balibar, quiero terminar esbozando las relaciones entre racismo, lucha de clases y sexismo, sin clasificarlas en antagonismos de mayor o menor importancia. Se trata de tres estados del dominio estructural, y los tres son universales, es decir que abarcan toda la sociedad en todos sus aspectos.¹³ Todos se producen y se reproducen según el principio de la hegemonía, desde arriba y desde abajo, institucionalmente e individualmente, y la frontera entre victimarios y víctimas *nunca* está netamente demarcada. El racismo, el antagonismo de clases y el sexismo se relacionan de las maneras más distintas: se superponen, se refuerzan recíprocamente, actúan paralelamente, se atenúan y cada situación debe analizarse minuciosamente para desenredar este ovillo.

Racismo, hegemonía e identidad

Vale la pena esclarecer un poco los entornos de la “identidad” en relación con el racismo porque todo el pensamiento de la Nueva Derecha (neofascismo intelectual europeo) se basa en este término. El nuevo racismo se disfraza de antirracismo: ya no hay “razas” y no hay “gente que vale menos”, sólo queda la “diferencia étnica y cultural”, es decir distintas etnias con sus respectivas tradiciones y culturas. Se trata de conservar la multitud de las especies, una suerte de ecología humana. El neorracismo se presenta hasta como humanista, dado que quiere “mejorar la especie humana y preservarla de la decadencia”.¹⁴ Las “identidades culturales” de las distintas etnias no se jerarquizan de manera explícita, pero se describen como “crecidas orgánicamente”, exactamente determinables, y se afirma que no deben mezclarse con otras identidades porque eso llevaría a su desintegración definitiva.

Se naturaliza la identidad colectiva del mismo modo que la cultura. La razón por la cual iraníes o indios no deben entrar a Europa occidental no es que amenacen impurificar al “cuerpo del pueblo” (el *Volkskörper* de la terminología nazi); ahora el argumento se justifica por su identidad diferente, una identidad que hace imposible la integración y que solamente los llevaría al desarraigo.

¿Qué es la identidad? En la izquierda alemana que se dice antifascista y que quiere oponerse al discurso neoderechista de la identidad, ésta se niega totalmente. Se la considera un simple término de propaganda fascista. La negación de la “identidad nacional” forma parte del canon evidente de la izquierda radical en Alemania: “¿Yo, alemán/alemana? Tengo un pasaporte alemán, es cierto, ¡pero no me siento para nada alemán/alemana! No respeto los valores alemanes, nada en mí es propiamente alemán”.

“La identidad alemana se niega con frecuencia, pero se vive”, escriben Jessica Jacoby y Gotlinde Magiriba Lwanga. ¿Qué quiere decir eso? Comprueban algo similar en cuanto al fundamento religioso de la sociedad alemana: “Varones y mujeres no saben casi nunca qué es específicamente cristiano de su cultura secular porque ese tipo de elementos aparece casi como un estado natural, como evidencia o simplemente como la normalidad cultural

misma".¹⁵ Aunque algunos o muchos individuos alemanes no lo reconocen, existe una identidad y es el resultado objetivo de su socialización bajo determinadas condiciones sociales. Destacar eso es muy importante en el debate en torno al racismo y el antisemitismo porque sólo podemos alejarnos de esa identidad –que, por ejemplo, para los alemanes blancos es forzosamente una identidad hegemónica, racista, privilegiada, y en gran parte, fundada en el cristianismo– una vez que la reconocemos como tal. En esto ya está incluida la respuesta al concepto de identidad de la Nueva Derecha: hay diversas identidades individuales y también colectivas, pero se mezclan y se desarrollan y cambian permanentemente, precisamente porque dependen de la socialización y de influencias sociales. La identidad no es otra cosa que una auto-conciencia que nos muestra nuestro punto de partida en el mundo. No es “natural” sino adquirida, nunca es estática, no se puede fijar, y es imposible mantenerla “pura” frente a supuestas identidades “ajenas”.

Pero al mismo tiempo la identidad es la clave de la hegemonía. Veamos la relación de hegemonía definida por Gramsci: un grupo o una clase social llega a la hegemonía cuando representa también ciertos intereses que de alguna manera las clases subalternas reconocen como propios. O sea, la producción de consenso social es decisiva para la hegemonía. Esta no está basada en un enfrentamiento estático entre dos grupos sociales sino precisamente en su disolución, en la interacción de estos grupos.

La gran divulgación de la ideología neorracista “diferencialista” se debe probablemente al hecho de que permite al consenso hegemónico ser a la vez democrático, no-violento y racista. El último eslabón en la cadena argumentativa está basado en una variante de la psicología social moderna que afirma con énfasis la existencia de “límites de tolerancia social objetivos”. De esta manera la agresividad social motivada por el racismo está “explicada como un factor natural” y el neorracismo diferencialista “se presenta a sí mismo como una teoría de las causas de la agresividad social que propone posibilidades de intervención práctica”. Es importante destacar aquí que quienes determinan cuando se llegó a estos límites no son otros que los sujetos que apoyan el consenso, y de última, lo hacen según criterios económicos.

El racismo como relación de hegemonía es entonces la acción conjunta de un racismo institucional (desde arriba) y un racismo individual (desde abajo). Ambas partes se exoneran recíprocamente: los y las ciudadanas no hacen sino ayudar a poner en práctica las leyes estatales restrictivas de la inmigración, y el Estado únicamente se preocupa por la pacificidad (“naturalmente” limitada) de sus ciudadanos y ciudadanas. No existe ninguna responsabilidad, todo se debe a un orden superior, al “Estado de Derecho” o a la “naturaleza” misma.

Pero queda todavía un interrogante central: si el racismo es una relación de hegemonía, ¿cuáles son los intereses propios que representa el Estado?

En contra de las afirmaciones de la psicología social moderna, la popularidad creciente de las prácticas racistas

y las ideas fascistas no se debe a que los seres humanos blancos de la cultura dominante primermundista –sobre todo los jóvenes varones, según señalan las estadísticas– no encuentran una integración social suficiente o una perspectiva para su futuro en una “sociedad metropolitana amenazada por la decadencia de valores”.¹⁶ Al contrario, también a nivel individual se trata crudamente de “los propios intereses”: hasta los no-privilegiados del Primer Mundo saben muy bien que están mejor que la gente de los otros tres continentes. Posiblemente les amenaza el “descenso al pauperismo”, como dice Ruf, pero lo que es determinante es que cuatro quintos de la población mundial ya se encuentran en el pauperismo. La angustia existencial de los y las europeas (racistas) que se cita con tanta frecuencia depende entonces del punto de vista. El racismo no es solamente una ideología, sino un estado de dominio real del cual ciertos individuos sacan provecho.¹⁷ El racismo es un fenómeno que abarca todas las clases y la sociedad en su conjunto, y al que no son inmunes ni obreros/-as ni izquierdistas.

Neorracismo y antirracismo

En el discurso en torno al neorracismo de la Nueva Derecha, volvemos a encontrar una antinomia bien conocida por las feministas: la de igualdad o diferencia. El avance del neorracismo es considerable en todas los sectores sociales y mientras tanto el antirracismo, si aparece, no hace más que reaccionar, o preocuparse por refutar los pensamientos del racismo tradicional/colonial, que hace mucho se han vuelto obsoletos. Pierre-André Taguieff, filósofo e investigador francés dedicado a la lucha contra el racismo, describe la complejidad del nuevo discurso. Por un lado, el racismo es heterofobia, es decir negación absoluta de la diferencia. Este racismo interpreta a la diferencia como negativa y su ideal es la homogeneidad. Su meta es asimilar a todos los seres humanos a este ideal y por lo tanto tiene una pretensión universal. A los seres humanos que son definitivamente distintos se les niega la calidad de humanos. A esta forma de racismo, que puede ser denominada colonial o imperialista, se le opone desde el antirracismo el reclamo de “igualdad en la diferencia”. Primero se afirma la diferencia entre grupos humanos y segundo las propias características son valorizadas positivamente como “identidad propia” (p.ej. “Black is beautiful”). Detrás de esta forma del antirracismo se halla una ética multiculturalista, que ve riqueza en la diversidad. Se trata entonces simplemente de una inversión de las valorizaciones del racismo.

Esta argumentación, sin embargo, es la que utiliza la segunda variante del racismo, más moderna: el racismo diferencial. Taguieff habla de la recesión retórica de los términos, temas y de argumentos de los antirracistas en contra de ellos mismos. Este racismo es la afirmación absoluta de la diferencia, es decir es heterófilo. Interpreta a la homogeneidad tan negativamente que llega a la “mixofobia” –el mestizaje étnico se considera un peligro para las identidades “puras” que deben conservarse a toda costa. En consecuencia, este racismo es fundamentalmente

anti-universalista. Está compuesto por intereses particulares. La “igualdad en la diferencia” aparece ahora como argumento de la Nueva Derecha y se transforma en “derecho a la diferencia”. Un antirracismo que quiere oponerse a esta forma poscolonial del racismo por inversión de valores tiene que volcarse necesariamente hacia valores universales. Es decir, hacer hincapié en la igualdad de todos los seres humanos y abogar por el mestizaje étnico. Sin embargo, esta argumentación es diametralmente opuesta a la primera. Eso se convierte en problema por la simple razón de que los dos tipos de racismo no aparecieron como netamente divididos, sucesivos en la historia, sino que se mezclaron en permanencia. El racismo biológico y el racismo culturalista están vinculados entre sí: se nota por ejemplo en discusiones sobre la cultura “propia” y la cultura “ajena”, donde el acento del significado vacila siempre entre lo biológico y lo cultural. “Afirmaciones sobre la cultura aluden literal o simbólicamente a estigmas corporales que en la memoria sociohistórica están claramente vinculados al término de ‘raza’”.¹⁸ De esa forma, los y las antirracistas pierden el fundamento de sus argumentos, puesto que cada intervención resulta útil a una u otra variante del racismo.

Se trata de notar y reconocer las diferencias realmente existentes, pero sin convertir esa diferencia en absoluta como hace la Nueva Derecha. La ética de Taguieff prioriza lo universal sin negar la diferencia: “El valor de la diferencia no es inherente a ella y nunca es categórico”, es un valor indirecto; por ejemplo, reside en el intercambio o en la complementación. Su noción de progreso habla de una asimilación progresiva de las diferencias entre los seres humanos, de la misma manera en que se asimilaron y todavía se asimilan las diferencias entre esclavos y amos o entre varones y mujeres. Pero ojo: hay algunas condiciones previas que son decisivas:

- no se trata de diferencias *pensadas* sino de diferencias *reales*, es decir, la igualdad a la cual se quiere llegar es material y no solamente espiritual.

- la asimilación no debe ser asimilación a una norma hegemónica, sino asimilación recíproca, o sea, ubicada más allá del etnocentrismo occidental. El universalismo histórico del iluminismo era un pseudouniversalismo para Taguieff, ya que no reconocía a todos los seres humanos, sino que se limitaba a proyectar valores europeos sobre el mundo entero. Un universalismo que se autodefine hoy como concepto en contra del racismo tiene que superar los errores de este euro-universalismo.

- no hay que exaltar ni al individuo ni a la comunidad. El individualismo egoísta convierte la diferencia individual en absoluta, y el comunitarismo, que define a la comunidad como orgánica y cerrada, siempre es protorracista. El objetivo de la comunidad no reside en ella misma, según Taguieff, sino en la mediación entre individuo y universo. El ser humano, el “otro”, debe ser reconocido como individuo humano de igual valor y como producto de un determinado desarrollo histórico-cultural.¹⁹ Hasta ahora no existe ninguna respuesta de la izquierda al racismo diferencial. Etienne Balibar dijo que la destruc-

ción del racismo no solamente requiere la revuelta de aquellos individuos a los que oprime, sino también “la desintegración de la comunidad racista desde adentro”.²⁰ Se trata entonces de cuestionar las evidencias en nuestra propia identificación y de comprender, como dice Walter Benjamin, en lugar de atribuir siempre la “barbarie” a los demás, es necesario buscarla dentro de nosotros mismos, pues no puede haber documento de la cultura que no sea al mismo tiempo un documento de la barbarie.

Notas

- ¹ *Frankfurter Rundschau*, última semana de julio 1992.
- ² Utilizo la palabra “negro /-a” para todas las personas consideradas “no-blancas” en el discurso dominante, conforme con el uso positivo y colectivo que ellas mismas hacen de la palabra.
- ³ Claussen, Detlef. “Das Elend marxistischer Philosophie”, en *Diskus* (Frankfurt/Main) Año 40, N° 1, feb. 1991, p. 55.
- ⁴ Memmi, Albert. *Rassismus*, Frankfurt/Main, 1987, p. 103.
- ⁵ Op.cit., pp. 60, 151, 156.
- ⁶ Op.cit., p. 56.
- ⁷ Todorov, Tzvetan. *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt/Main, 1985, p. 56. Ver también p. 194.
- ⁸ Memmi, pp. 137 y 159.
- ⁹ Meulenbelt, Anja. *Scheidelinien. Über Sexismus, Rassismus und Klassismus*, Reinbek, 1988, p. 159.
- ¹⁰ Op.cit., p. 185. Meulenbelt hace referencia al libro de David Milner *Children and Race*.
- ¹¹ cf. Todorov, pp. 185 y también Balibar 1990, p. 71.
- ¹² Jacoby, Jessica y Magiriba Lwanga, Gotlinde. “Was sie schon immer über den Antisemitismus wissen wollte, aber nie zu denken wagte”, en *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, Año 13, N° 27, 1990, p. 95.
- ¹³ Meulenbelt, p. 190.
- ¹⁴ Davis, Angela Y. *Women, Race & Class*, New York, 1981, p. 145.
- ¹⁵ Meulenbelt, p. 207.
- ¹⁶ cf. Davis, p. 178, Susan Brownmiller,
- ¹⁷ Schultz, Dagmar, “Unterschiede azischen Frauen”, en *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, p. 55.
- ¹⁸ Op.cit., p. 52.
- ¹⁹ cf. Davis, p. 182.
- ²⁰ Meulenbelt, p. 199.
- ²¹ cf. Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel. *Rasse Klasse, Nation*, Berlin, 1990, p. 221.
- ²² Op.cit., p. 75.
- ²³ Jacoby et.al., p. 98.
- ²⁴ Op.cit., p. 97.
- ²⁵ Balibar, p. 30.
- ²⁶ cf. Wilhelm Heitmeyer: “Einig Vaterland - einig Rechtsextremismus?” en *Rechtsextremismus im vereinten Deutschland*, Bremen 1990.
- ²⁷ cf. Rommelspacher, Birgit. “Rechtsextreme als Opfer der Risikogesellschaft. Zur Täterentlastung in den Sozialwissenschaften”, en 1999, Cuaderno 2, Hamburg, 1991, p. 76.
- ²⁸ Taguieff, Pierre-André. *La force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles*. Paris, 1988, p. 17.
- ²⁹ Op.cit., p. 38.
- ³⁰ Müller, Jost. “Rassismus und die Fallstricke des gewöhnlichen Antirassismus”, en *Diskus* (Frankfurt/Main), Año 39, N° 2, 1990, p. 40.
- ³¹ Taguieff, p. 482.
- ³² cf. Müller, p. 45.
- ³³ cf. Walter Benjamin. “Über den Begriff der Geschichte”, en *Walter Benjamin Gesammelte Schriften* Ffm, Vol. 1, 2 (WA2), 1980, p. 691; también Taguieff, p. 492.

Teoría de género y filosofía*

*María Isabel Santa Cruz, Alicia Gianella, Ana María Bach, Margarita Roulet, María Luisa Femenías***

La filosofía que nos enseñaron, la que aprendimos y transmitimos, aquélla con la que pensamos, ha sido escrita por varones. Esto es, cuanto menos un hecho significativo porque no sólo ha sido escrita por varones, sino que, además, en tanto surgida de experiencias de varones, ha sido escrita pensando sólo en interlocutores masculinos. El sujeto autor y destinatario, supuestamente universal, el Hombre de la filosofía, se identifica sólo con la mitad de la especie humana: al tomar “hombre” como sinónimo de la especie humana, se disimulan las diferencias entre varones y mujeres, con el agravante de que se excluye a éstas. La filosofía pues, ha adolecido y adolece aún, de una insensibilidad genérica.¹

Luego de los movimientos de liberación femenina de la década del 60, de tinte marcadamente político y antiteórico,² a partir de los años 70 se inicia una “segunda ola” de feminismo, caracterizada por la toma de conciencia de la necesidad de la teoría como modo de elaboración de los resultados de la práctica y de fundamentación de líneas de acción.³ Comienza el paulatino auge de los así llamados “estudios de la mujer”, es decir, diferentes análisis de la naturaleza, situación, condición o experiencias de las mujeres hechos desde perspectivas propias de las distintas ciencias humanas y sociales. Pero dicha denominación es poco feliz: además de su generalidad, parece estar tomando a la mujer nuevamente como objeto –aunque se trate en este caso de un objeto específico de análisis– y/o que la mujer es el único sujeto que puede efectuar un análisis de ese tipo. Más recientemente comienza a hablarse de “teoría del género”, denominación que abarca una serie de estudios críticos que fundan sus análisis en el reconocimiento de la diferenciación entre los sujetos precisamente en razón del género. Dentro de este terreno se advierte, en los últimos años, un notable incremento de los trabajos de corte filosófico. A veces, para referirse específicamente a ellos, se emplea el nombre de “feminismo filosófico” o de “filosofía feminista”. A primera vista, tales designaciones ofrecen la ventaja de

vincular la reflexión filosófica con la problemática en torno a la mujer. Sin embargo, además de la limitación propia de todo ismo, encierran una dificultad considerable, en la medida en que “feminismo” y “feminista” son términos demasiado amplios y vagos.⁴ No hay un feminismo unívoco ni monolítico, y, aunque los diversos feminismos parecen coincidir en advertir la situación de sujeción de las mujeres, la injusticia de tal situación, la voluntad de revertirla y la convicción de que es posible lograrlo,⁵ hay grandes divergencias en aspectos claves dentro de las diferentes líneas de pensamiento o de acción.

Creemos que puede hablarse legítimamente de “teoría del género” y reconocerse una problemática filosófica dentro de su ámbito, pero siempre y cuando se dote de contenido significativo a la noción de género. A ello apuntará la primera parte de nuestro trabajo. En las segundas, indicaremos algunos problemas que, introducido el género, se plantean en ontología, epistemología e historia de la filosofía. Finalmente nos interesa hacer algunas observaciones sobre la gravitación de estos planteos en el modo de encarar la enseñanza de la filosofía.

Las características del género suelen ofrecer, a nuestro juicio, dificultades. En primer lugar, se piensa al género fuertemente vinculado con lo biológico, con el sexo, al punto de que se sostiene que hay sólo dos géneros y toda excepción es vista como desviación o transgresión. En tal sentido el género se vuelve una determinación esencial de las personas y con ello se lo toma como universal e invariante, es decir, como ahistórico.⁶ Pero la dificultad principal reside en que el género se manifiesta como un concepto totalizador, que produce la invisibilidad de todas las determinaciones heterogéneas que hacen a la identidad de las personas: raza, religión, clase social, ocupación, sexualidad, etc. Estas quedan relegadas a la marginalidad.⁷ El género, así tomado, anula en el interior de la persona toda estructura diferenciada.⁸ Nadie es exclusivamente varón o mujer, masculino/-a o femenina/-a. Cada persona es el resultado del entrecruzamiento de múltiples propiedades y funciones, todas las cuales tienen importancia equivalente en la configuración de la propia identidad. “El género forma sólo un eje de una construcción compleja, heterogénea, que se interpenetra constantemente, en modos históricamente específicos, con otros múltiples ejes de identidad” (Bordo, 139). Una no es simplemente mujer sino que es una mujer morocha o rubia, de clase alta o baja, religiosa o no, porteña o salteña, profesional o ama de casa, de determinada edad, de cierta contextura física.

La limitación del concepto de género subrayada espe-

*Este trabajo es el resultado de pensar en común, con el compromiso de dejar de lado rasgos individuales. Nos parece un ejercicio interesante y enriquecedor en filosofía, donde lo habitual es la confrontación o la exclusiva crítica al/a la interlocutor/-a. Una versión de este trabajo fue leída a propósito de las I Jornadas Nacionales de Filosofía y II Congreso de la Asociación Filosófica de la Argentina (Salta, 1991).

**Las autoras son filósofas, profesoras universitarias e integrantes de la comisión directiva de AAMEF (Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía [Nazca 330 / 1417 Bs.As.])

cialmente por feministas de grupos socialmente discriminados⁹ ha llevado a algunas teóricas a un escepticismo respecto de la utilidad del empleo de esa categoría de análisis.¹⁰ El género, en efecto, jamás se exhibe en su forma pura, deslindado nítidamente de todos los demás aspectos de las vidas de las personas. Sin embargo, creemos con Bordo, que la utilización del género como un concepto “no es metodológicamente ilícita ni perniciosamente homogeneizante de la diferencia” (Bordo, 150). Más aún, creemos que no sólo es posible sino que, además, es necesario mantener esa categoría como instrumento de análisis, aunque para ello sea preciso resignificarla críticamente. “En una cultura que de hecho está construida por una dualidad de género, no se puede simplemente ser ‘humano’” (Bordo, 152). Se es, quíerese o no, un sujeto con género, porque el lenguaje, la historia intelectual, las formas sociales, están siempre generizadas.

Enfocado críticamente, entendemos por género *la forma de los modos posibles de asignación a seres humanos en relaciones duales, familiares o sociales, de propiedades y funciones imaginariamente ligadas al sexo*. Los dos modos que asume el género en la mayoría de las sociedades históricas y en la actualidad –femineidad y masculinidad– no deben entenderse en sentido esencialista; ellos constituyen patrones de actitudes y de comportamientos que se espera que los seres humanos observen. En nuestra definición se subraya que 1.- el género está vinculado con el sexo sólo *imaginariamente* y no por supuestas razones naturales, y que 2.- el género no corresponde a seres humanos en sí y por sí, sino que es atribuible a individuos sólo en tanto ellos están *en relaciones sociales*. Debemos añadir que, al no ser constitutiva de los seres humanos en sí y por sí, la categoría de género es *histórica*, en el sentido de que no necesariamente se aplica a los sujetos en todo tiempo y lugar. A las notas de *relacionalidad* y de *historicidad*¹¹ agregamos la de *posicionalidad*.¹² Que el género es posicional quiere decir que es un “lugar” desde el cual cada sujeto se ubica en determinadas circunstancias para construir prácticas y significados. Posicionarse en el género es un acto de pensamiento o un gesto de existencia. También lo son posicionarse en la clase social o en la raza. O en la nacionalidad o en la sexualidad. Pero la importancia radical de posicionarse en el género reside en el hecho de que la discriminación de género es mucho más sutil, embozada e impune que otras y atraviesa toda la trama de las relaciones humanas. La subjetividad no es sino una construcción continua resultante de actos posicionales a lo largo de la vida del ser humano. Debe verse al ser humano como un tejido heterogéneo, dentro del cual el género tiene su lugar. Pero el género, como los demás componentes del tejido son posiciones que pueden elegirse o asumirse, una a una o en conjunción, como puntos de partida de prácticas. De prácticas teóricas y políticas. Afirmar el género como relacional, histórico y posicional nos sustrae a la crítica que puede hacerse sobre el *humano generizado* como un ficción al mismo nivel o del mismo grado que el abstracto universal *hombre*. El género puede ser una ficción desde el punto de vista ontológico, pero

una ficción instrumentalmente necesaria.

No tomamos, pues, al género, como una categoría ontológica, sino de carácter instrumental. No se trata de un genuino constitutivo del ser de las personas. Podría decirse, en cierto sentido, que es un modelo de *estar en el mundo* o un modo de estar *con las otras personas*, en tanto modo de situarse, de identificarse para significarse a sí mismo/-a, significar la relación con los demás seres humanos y significar la propia acción, así como el efecto que ejercen sobre nosotros/-as las acciones de las demás personas.

Podemos justificar la necesidad de mantener la categoría de género si pensamos en una sociedad en la cual la diferencia como sinónimo de jerarquía ceda su lugar a una igualdad entre las personas que no borre, empero, sus diferencias. Pensemos, a modo de idea reguladora no utópica, en una sociedad complejamente igualitaria,¹³ en la que el género de las personas no constituya una posición a asumir como punto de partida de prácticas. Pero decir que en esa sociedad hipotética, el género no gravita como fundamental en la constitución de la identidad de las personas, no significa postular un modelo basado en algún tipo de androginia, sino una sociedad en la que el género no sea determinante ni discriminante en la organización social. Tomemos a esa sociedad como un *objeto virtual*, es decir *posible*, no como un ideal que por su perfección es deseable pero irrealizable, a la manera de una utopía, sino como una estructura *aún no existente como real pero posible*.¹⁴ Ese objeto virtual sirve a dos propósitos: por un lado, nos permite ver críticamente nuestro pasado y nuestro presente e interpretarlos, por otro, nos incita a iniciar prácticas –incluidas las teóricas– conducentes a su realización.

No es difícil advertir las implicancias ontológicas del empleo de la categoría de género. No podremos hablar de un sujeto único y universal, sino de un sujeto diferenciado, pero con una noción de diferencia que no se identifique con la alteridad. Las mujeres no serán “las otras” o “el Otro” ni la diferencia será una propiedad que les corresponda a ellas y que las distinga del que no es diferente sino patrón de medida. Las mujeres podrán recortarse en su identidad personal y salir de la indiscernibilidad que no les permite ser iguales sino tan sólo idénticas entre sí.¹⁵

También en el campo de la epistemología se advierte la gravitación de la introducción de la categoría de género. Se plantea una serie de problemas que pueden de manera esquemática reunirse en los siguientes tres grupos: 1.- cuestiones acerca de la *actividad científica*, que tienen que ver con la presencia o ausencia de mujeres en las instituciones científicas y en la historia de la ciencia en general y con las razones que las expliquen; 2.- cuestiones relativas al *contenido* de las teorías científicas, tanto en sus formulaciones explícitas de hipótesis acerca de la condición femenina y las diferencias de género, como en forma de presuposiciones o supuestos paradigmáticos; 3.- problemas *metodológicos* relativos a los procedimientos empleados para acceder al conocimiento y para fundamentarlo. Cabe señalar que en el conjunto de problemas que tienen que ver con la actividad científica se ven afectadas *todas* las

disciplinas y en las cuestiones relativas al contenido de las teorías están involucradas sólo algunas de ellas: las ciencias sociales y la biología, por ser aquéllas que se han ocupado de la naturaleza humana en sus distintos aspectos.

Señalemos ahora qué significa introducir la perspectiva genérica en historia de la filosofía. Es filosóficamente insostenible considerar que el pasado filosófico —y el pasado en general— es inalterable y que, a lo sumo, se lo puede conocer en lo que fue y valorarlo positiva o negativamente. Por el contrario, el juicio mismo que de ese pasado se hace en un determinado presente construye ese pasado. En filosofía no podemos sino leer constructivamente a nuestros predecesores. Si así no fuera, la historia sería mera crónica y una historia irrelevante. Una historia de la filosofía filosóficamente válida debe inevitablemente encarar el pasado desde un determinado horizonte de sentido, desde un marco teórico consistente. Es así legítimo *construir* la historia de la filosofía desde la perspectiva abierta por la teoría del género. Varias posibilidades se nos brindan: 1.- releer a los filósofos para relevar todo cuanto en sus textos atañe a la mujer y a lo femenino; 2.- examinar cómo se integran esas apreciaciones con el cuerpo de los respectivos sistemas; 3.- relevar los rasgos sexistas normalmente encubiertos en los escritos filosóficos de apariencia no misógina; 4.- sacar a luz textos feministas olvidados, escritos o no por mujeres, así como textos y/o pensamientos de mujeres que se han dedicado a la tarea filosófica y que la tradición historiográfica ha dejado de lado; 5.- examinar diferentes escritos y posturas feministas para mostrar en qué medida esos escritos son tributarios o no de determinadas posturas filosóficas no feministas.

Estas y otras tareas nos permiten hacer una historia diferente de la filosofía, rescatar, comprender, construir otro pasado desde nuestro presente. Esta nueva comprensión del pasado y del presente filosófico puede significar, sin duda, la apertura para mujeres y varones a una diversidad de estilos intelectuales.

La filosofía académica fue pensada exclusivamente para varones. A ella nos hemos ido incorporando las mujeres sin que la estructura del debate ni de la enseñanza sufrieran mayores modificaciones. Al tomar conciencia del sexismo que tiñe todo el pensamiento filosófico, no podemos seguir recibiendo y retransmitiendo sin más, de un modo pretendidamente aséptico. Se nos impone la exigencia de revisar contenidos y metodología porque, a pesar de que se ha señalado, tanto desde las ciencias de la educación como desde la filosofía, la necesidad de un encuadre crítico de la enseñanza, permanece invisible el género.¹⁶

El acto de enseñar filosofía posicionadas como mujeres a sujetos genéricamente diferenciados es un acto especialmente complejo, porque supone integrar las propias experiencias con la práctica de una actividad que desde sus orígenes está marcada por un sesgo sexista. Posicionarse en el género para filosofar es una elección y un desafío que interviene en la construcción de la identidad personal y lleva a actuar coherentemente en consecuencia. El camino está apenas abierto.

Notas

¹ Tomamos la expresión *insensibilidad genérica* de Margaret Eichler, *Non-sexist Research Methods. A Practical Guide*, Boston, Allen & Unwin, cap. 1.

² La actitud antiteórica se explica a partir de la consideración de la teoría misma como un instrumento de dominación patriarcal.

³ Cf. Rosenthal, Abigail, "Feminism without Contradictions", *The Monist* 57 (1953) 1, 28-42 y Flax, Jane, "Women do Theory", *Questions* V (1979) 1, 20-26. Para un panorama de los movimientos y tendencias feministas ver Grimshaw, Jane, *Philosophy and Feminist Thinking*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1986, pp. 7-35.

⁴ Sobre la dificultad de definir el feminismo puede verse el trabajo de Karen Offen, "Defining Feminism: A Comparative Historical Approach", *Signs* 14 (1988) 1.

⁵ Tomamos esta caracterización general de Linda Gordon, "What's New in Women's History" en De Lauretis, Teresa comp. *Feminist Studies. Critical Studies*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1986, p. 29.

⁶ Cf. Alcoff, Linda, "Feminismo cultural versus posestructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista", trad. Paula Brudny, *Feminaria*, Año II, N° 4 (1989) p. 10: "Una subjetividad que esté fundamentalmente moldeada por el género parece llevar irrevocablemente al esencialismo".

⁷ Cr. Bordo, Susan, "Feminism, Postmodernism, and Gender Scepticism" en Nicholson, Linda, comp., *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, 1990, p. 139 [en adelante: Bordo y n° de pág.]. Nancy Fraser y Linda Nicholson subrayan estas dificultades que comporta el concepto de género para abogar por una teoría feminista posmoderna. Cf. "Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo" en *Feminismo/posmodernismo*, Linda Nicholson, comp. Bs.As., Feminaria Editora, 1992.

⁸ Cf. Violi, Patricia, *El singular infinito*, Valencia, Cátedra, 1991, p. 149.

⁹ Cf., Moraga, Cherry, "From a Long Line of Vendidas: Chicanas and Feminism", en De Lauretis, T., Op.cit., p. 4.

¹⁰ Cf. Bordo, S., Op.cit., p. 135 y Nicholson, L., "La genealogía del género", trad. María Luisa Femenías, en *Hiparquia*, Vol. V, N° 1 (julio 1992), pp. 28-61.

¹¹ A propósito de la historicidad, ver el trabajo de Giulia Colaizzi, "Feminismo y teoría del discurso: razones para un debate", en Colaizzi, G. comp. *Feminismo y teoría del discurso*, Madrid, Cátedra, 1990, pp. 13-25, esp. p. 14.

¹² La noción de *posicionalidad* es desarrollada por Alcoff, Linda, Op.cit., a propósito del concepto mujer.

¹³ Quien desarrolla el concepto de *igualdad compleja* (tomado de Wolzer) es María Luisa Boccia, tomándola como forma de una relación en la que la diferencia no se estructura dentro de la jerarquía, sino que se pone como fundamento de la reciprocidad. Es una igualdad compleja en la medida en que asume la dimensión de la diferencia en lugar de excluirla. Cf. "Identidad sexual y formas de la política", comunicación presentada al seminario sobre Mujer y Participación Política, Granada, 1990. Cf. también "La ricerca de la differenza", *Democrazia e Dedito* (Suppl. 10). Materiali e atti. 1, 1988. Puede verse asimismo el trabajo de Ana Rubio Castro, "El feminismo de la diferencia: los argumentos de una igualdad compleja", *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 70 (1990), pp. 185-207.

¹⁴ Tomamos la idea de un objeto virtual de H. Lefebvre, *La revolución urbana*, Madrid, Alianza, 1972. Ver esp. p. 11. Lefebvre forja el término *transducción* para caracterizar el tipo de examen de un objeto virtual, diferenciándolo de inducción y deducción.

¹⁵ Sólo hacemos aquí esta rápida referencia a esta cuestión, desarrollada por Celia Amorós. Cf. esp. "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación", *Arbor* 128 (1987), 113-26. Las breves observaciones que siguen sobre epistemología e historia de la filosofía exigirían un mayor desarrollo, que excede los límites impuestos al presente trabajo.

¹⁶ No hay, hasta donde llega nuestro conocimiento, muchos trabajos sobre la problemática de la enseñanza de la filosofía con conciencia genérica. Nos ha resultado de sumo interés el artículo de Thomas E. Wartenberg, "Teaching Women Philosophy", en *Teaching Philosophy* 11 (1988) 1, pp. 15-24, en el que plantea la dificultad que él experimentó al tener que enseñar filosofía antigua en un curso constituido sólo por alumnas mujeres.

Sección bibliográfica

BARRANCOS, Dora. "El contrafeminismo del feminismo anarquista", *Anarquismo, educación y costumbre en la Argentina de principios de siglo* (Bs. As., Ed. Contrapunto, 1990, 265-94).

BRAUN, María. "Actitudes políticas de las mujeres en el Cono Sur". *Desarrollo Económico*, (ene.-mar. 1992): 31, 124, 565-77.

CIAFARDO, Eduardo. "Las Damas de Beneficiencia y la participación social de la mujer en la ciudad de Bs. As., 1880-1920", *Anuario IEHS* (Tandil): 5 (1990), 161-70.

CLEMENTI, Hebe. *María Rosa Oliver*. Bs. As., Editorial Planeta, 1992 [Mujeres Argentinas].

Cuota mínima de participación de mujeres. El debate en la Argentina. Fundación Friedrich Ebert. Bs. As., 1992.

DILLON, Susana. *Mujeres que hicieron América* (Centro de Estudiantes - Ing. Agronómica, Univ. Nac. de Río Cuarto, 1990)

DWORKIN, Ronald. "Libertad y pornografía. Feminismo y censura". *No Hay Derecho* (junio 1992) Año 2 N° 6, pp. 2-5.

EIROS, Nélica. "Mujer y trabajo: una perspectiva historiográfica", *Anuario IEHSTandil* 1990: 5, 221-33.

"La escritura y la mujer" (en *El Caldero. Revista psicoanalítica*, N° 1, Bs.As. dic-mayo 1992): "Las matemáticas y la mujer", 29-41, BALMA, BASBARRO, DRESCO, MAGUID, FRIDMAN; "Goce femenino y fin de análisis", 42-3, Gloria AKSMAN; "Lugar y función de una mujer", 43-4, Roberto VALIENTE; "Histeria o la mujer", 51-4, E. GARCIA DUPONT; "Escritura, Letra y Goce", 54-7, Liliana MICHANIE.

GARSD, Marta. "Hide-and-Seek. Looking for 'Woman' in the Work of Norma Bessouet [artista argentina]". *Woman's Art Journal* (Spring/Summer 1992), 29-33.

GIBERTI, Eva. "La adopción: problemas éticos que plantea 'la verdad' sobre el origen (un segmento del tema según consulta de jueces y otros profesionales)", *Anales de las III Jornadas Nacionales de Ética y Primer Congreso Nacional Interdisciplinario de Ética Aplicada*, pp. 202-08.

GIBERTI, E. y A. M. FERNANDEZ. *La mujer y la violencia invisible* 2ª ed. (Bs.As., Ed. Sudamericana, 1992) [1ª ed. 1989, ver: *Feminaria* Año II, N° 4 para más información sobre este libro].

LOBATO, Mirta Z. "Mujeres en la fábrica. El caso de las obreras del Frigorífico Armour, 1915-1969", *Anuario IEHS* (Tandil): 5, 171-205.

LOPEZ GIL, Marta. "Feminismo", en su *Filosofía, modernidad, posmodernidad* (Buenos Aires, Editorial Biblos, 1991), pp. 174-187.

MAINIERO, Lisa A. *El amor en la oficina. Atracción poder y sexo en el lugar de trabajo*. Bs. As., Paidós, 1992.

MALLO, Silvia. "La mujer rioplatense a fines del siglo XVIII. Ideales y realidad", *Anuario IEHS* (Tandil): 5 (1990), 117-32.

MEDRANO, Carmen. "Raquel Forner". *Todo es Historia* (abr. 1992) Año XXV N° 298, 40-42.

MILLER, Francesca. "A Literature of Conscientization: Women in Latin America", *Latin American Research Review* Vol. 27: 2 (1992), 180-201.

"¿Qué quieren las mujeres? en *Persona* (Bs.As. julio-ago. 1992) 1, 2: Escriben y reflexionan: (Arg.) Katia ALEMANN: "El

laberinto del deseo", 20-21, Lidia BECQUER: "El juego de los errores", 24-25, Doretta CATTEDRA: "Mujeres al borde de sí mismas", 18-19, María Estela KUCAN: "El perfil de un hombre", 26-27, Mónica GUTIERREZ: "Una cuestión de lugar", 10-11; Dina MINSTER: "Pequeña plegaria para ellos", 14-15; (Chile) Nana SCHNAKE: "Lo que el otro no tiene", 6-8; (España) Rosa MONTERO: "Miedo a salir de noche", 9; (U.S.A.) Robin NORWOOD: "Cuando el amor es un agujero negro", 16-17; Gloria STEINEM: "El reposo de la guerrera", 12-13.

"La participación de la mujer en la Justicia: Has recorrido un largo camino, muchacha", *Fojas Cero*, 1, 6 (mayo 1992), 1-3.

SAPOTA STERNBACH, Nancy, Marysa NAVARRO-ARANGUREN, Patricia CHUCHRYK y Sonia E. ALVAREZ. "Feminisms in Latin American: From Bogotá to San Bernardo". en *Signs* (WINTER 1992) Vol. 17 N° 2, PP. 393-434.

SEIBEL, Beatriz. "La mujer en el circo". *Circo Criollo* (Bs.As. ago. 1992), N° 1, 4-5.

SOCOLOW, Susan Migden. "Parejas bien constituidas: la elección matrimonial en la Argentina colonial, 1778-1810", *Anuario IEHS* (Tandil), 5 (1990), 133-60.

SOMMER, Susana. "Procreación asistida: una visión desde el género mujer", *Anales de las III Jornadas Nacionales de Ética y Primer Congreso Nacional Interdisciplinario de Ética Aplicada*, Buenos Aires, 1991, pp. 361-68.

—. "New Reproductive Technology: A Report from Argentina", *Issues in Reproductive and Genetic Engineering*, IV, 1 (1991), 41-3.

—. "Fertilidad y sexualidad". *Cuadernos da REDEH*, Río de Janeiro, Brasil, Año I, N° 1 (1991), pp. 51-3.

VRLJICAK-ESPAIN, Carmen. *Mujeres de la imagen*. Bs. As., Editorial Planeta, 1992 [Mujeres Argentinas].

YOUNG, Iris. "Marxismo y feminismo: más allá del matrimonio infeliz". *El cielo por asalto*, II, 4 otoño-inv. 1992, 40-50.

Narrativa

BOGDASCHEVSKI, Irina. *Imágenes al negativo* (Bs. As., Ediciones Ocruxaves, 1991).

DANIELLE, Cristina y Graciela FERNANDEZ ALAIMO. *Reversible* (Bs.As.: NUSUD, 1991).

FUTORANSKY, Luisa. *Las urracas* (Bs.As., Planeta, 1992).

KOCIANCICH, Vldy. *Los bajos del temor* (Barcelona, Tusquets, 1992).

LAPIDUS, Nejama. *Historia de la niña que se convirtió en paloma* (Bs. As., Editorial Fraterna, 1992).

MAUDET, Poema. *Las huellas del escarabajo* (Bs. As.: Grupo Editor Latinoamericano, 1992).

MOLINARI, Mirta Livia. *Destierro del Ogro* (Bs. As., Ediciones Nuevo Milenio, 1990).

NOS, Marta. *Caridad a reglamento* (Bs.As., Grupo Editor Latinoamericano, 1992).

PLANTE, Alicia. *Un aire de familia* (Bs.As., Ediciones Letra Buena, 1992).

PROIETTO, Ingrid. *Son las armas del general* (Bs. As., NUSUD, 1992).

SCHVARTZ, Graciela. *Boleto de ida* (Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1992).

STEIMBERG, Alicia. *Cuando digo Magdalena* (Bs. As., Planeta, 1992) [Premio Planeta Biblioteca del Sur].

TREBUCQ, Josefina. *Primera sangre* (Bs. As., Ediciones Letra Buena, 1992) [Primer Premio Municipal].

YOHAI, Patricia. *Intimidades públicas* (Bs. As., Ediciones del Dock, 1991).

Poesía

CESAR, Ana Cristina. *Gautes de gamuza y otros poemas* (Rosario, Bajo la Luna Ediciones, 1992) [edición bilingüe]

CORBALAN, Macky. *La pasajera de arena*. Bs. As., Libros de Tierra Firme, 1992.

ESPOSITO, María del Carmen. *Memorial del descanso*. Bs. As. Libros de Tierra Firme, 1992.

FINGUERET, Manuela. *Los huecos de tu cuerpo* (Bs. As., Grupo Editor Latinoamericano, 1992).

LOJO, María Rosa. *Forma oculta del mundo*. (Bs. As., Ediciones Ultimo Reino, 1992).

MORENO, María. *El affair Skeffington* (Rosario, Bajo la Luna Ediciones, 1992) [poesía y prosa poética]

MOVSICHOFF, Paulina. *Onírisis* (Bs. As., Torres Agüero Editor, 1992).

MUDANO, María. *Camino de la absurda* (Bs. As., Ediciones Ultimo Reino, 1992).

OLIVIER, Beatriz. *Encajes* (Bs. As., NUSUD, 1992).

PORRUA, Ana. *con trapos en la boca*. Bs. As. Libros de Tierra Firme, 1992.

SCHVARTZ, Claudia. *La vida misma* (Bs. As., Ediciones Ultimo Reino, 1992) [poesía y prosa poética]

SANTILLI, Lelé. *Seda terrestre* (Rosario, Bajo la Luna Ediciones, 1992).

SEVERIN, Patricia. *La loca de ausencia* (Bs. As., Libros de Tierra Firme, 1992).

VALETTI, Adriana. *Canje de rehenes* (Bs. As., Ediciones Ultimo Reino, 1992).

Boletín / Cuaderno / Revista

Area Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer. N° 1 (julio-ago. 1992). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. [Puan 480, Of. 214 / 1406 Bs. As.].

Boletín de Lugar de Mujer N° 23 (ago. 1992). [Corrientes 2817 / 1193 Bs. As.].

Entre Nosotras (N° 1, julio 1990 - N° 3, set. 1991) [Bolivia 384 / 1406 Bs. As.].

Hiparquía. Vol. V, N° 1 (julio 1992). Pub. de la Asoc. Argentina de Mujeres en Filosofía. [Nazca 3330 / 1417 Bs. As.].

Illa-Latina: Número Especial: *Latinas en Alemania* (N° 5 nov. 1991) [Illa / Heerstr. 205 / 5300 Bonn 1, Alemania].

Prensa Mujer. N° 16 (ene. 1992) - N° 24 (set. 1992). [Alberti 48 / 1082 Bs. As.].

Ensayo

ALFIERI, Teresa. *Sirenas, por supuesto* (Bs. As., Ediciones Ultimo Reino, 1991) [Mansilla 3772 7° / Bs. As.].

“El propósito central de este libro consiste en explicar qué es una sirena, [...] La indagación sobre las doctas seductoras ocupa todos los capítulos de número par de la obra; en cambio, en los capítulos impares, son las sirenas en persona, entonado sus cantos fascinantes, y sus víctimas reflexionando sobre la experiencia, quienes toman la palabra”.

CHEJTER, Silvia, comp. *El sexo natural del Estado. Mujeres: Alternativas para la década de los 90*. (Montevideo, Ed. Nordan, 1992) Av. Millán 4113/12900 Montevideo, Uruguay].

“La acción feminista supone presiones sobre el Estado, a que

éste responde, de una manera u otra. Esta compilación da cuenta de la compleja y multifacética experiencia de los movimientos feministas en su relación con el Estado en las sociedades occidentales contemporáneas”.

FERNANDEZ, Ana María, comp. *Las mujeres en la imaginación colectiva* (Bs. As., Paidós, 1992) [Defensa 599/Bs. As.].

“¿Quiénes somos las mujeres en la imaginación colectiva? ¿Cuál es la importancia de precisar el conjunto de significaciones que refieren a mujer y a hombre en nuestra sociedad? ¿Hasta dónde es pertinente la revisión crítica de universales en la noción de sujeto? En las páginas de este libro podrán encontrarse distintas temáticas: la demarcación académica de los Estudios de la Mujer, puntuaciones críticas en relación con el psicoanálisis, la problemática de la Salud Mental, el SIDA, cuestiones referidas al abuso y a la violencia física, el trabajo de mujeres en sindicatos, interesantes análisis que dan cuenta de algunos mitos acerca de las mujeres”.

FERREIRO, Graciela. *Hombres violentos, mujeres maltratadas*. (Bs. As., Ed. Sudamericana, 1992) [Humberto I 531/ Bs. As.].

La autora “nos presenta desde insólitos textos de personajes famosos hasta desgarradores testimonios de las víctimas, indagando las posibles causas socioculturales de la violencia hacia las mujeres. Desde su experiencia nos aporta una serie de recursos para su prevención y asistencia que resultan valiosos para los afectados, los profesionales y cualquier persona que se solidariza con el sufrimiento a puertas cerradas que tiene lugar en infinidad de hogares argentinos”.

GIBERTI, Eva y Silvia CHAVANNEAU DE GORE. *Adopción y silencios* (Bs. As., Ed. Sudamericana, 1991) [Humberto I 531/Bs. As.].

“¿Es lo mismo adoptar un niño que adoptar una niña?... ¿Qué sucede con los hijos adoptivos cuando llegan a la adolescencia?... Los padres biológicos del adoptivo, ¿quiénes son?... ¿Por qué entregaron la criatura?... Las familias adoptantes, ¿son iguales a las otras familias?... La adopción abierta que funciona en algunos estados de Norteamérica, ¿puede implementarse entre nosotros?... ¿Qué problemas plantea la adopción internacional?... Los jueces, ¿deben contar a los padres todo lo que saben acerca del origen del niño?... ¿Por qué es importante conocer la historia de la adopción como una institución que se fue recreando a través del tiempo? Desde dos disciplinas, el Derecho y el Psicoanálisis, las autoras describen zonas de silencio alrededor de esta institución, conocida, divulgada, promovida y legalizada. Pero la fecunda tarea de las familias adoptantes puede ser interferida por aquellos temas de los que no se habla. Los profesionales podrán encontrar en esta obra aclaraciones acerca de los mismos a partir de las experiencias e investigaciones que Eva Giberti y Silvia Chavanneau de Gore realizan hace años”.

GIMBERNAT GONZALEZ, Ester. *Aventuras del desacuerdo. Novelistas argentinas de los 80*. Bs. As., Danilo Albero Vergara, 1992 [Tucumán 1545, 1° A / 1050 Bs. As.].

“Durante la década del 80 se publicaron en la Argentina un número inesperado de novelas escritas por mujeres que, hasta ahora, no han sido estudiadas en su conjunto. La aparición de estas novelas coincide con un momento cultural internacional en el que las voces de mujer se imponen, inaugurando una coralidad interesada en repensar lo femenino en este fin de siglo. [En este libro se busca abarcar la lectura de muchas de estas novelas, en un asedio a las condiciones y estructuras que han demarcado a la mujer argentina en las últimas décadas. La censura y la represión atraviesan estas novelas, confrontando ‘lo femenino’ con la cultura de una sociedad autoritaria. Se enfoca ‘lo femenino’ a través del gesto posmoderno, en la reescritura y reinterpretación de la historia patria, en la enunciación de lo genérico partiendo del cuerpo hasta abarcar los territorios más lejanos del país, en la ficcionalización de la condición de la mujer desde los más diversos puntos de vista. El desacuerdo, en contrapunto con los cánones y los sistemas hegemónicos, crece y se multiplica en el análisis de cada novela. La obra se propone comprender la relación crítica entre ‘lo establecido’ y la escritura de mujer”.

GUY, Donna. *Sex & Danger in Buenos Aires. Prostitution, Family, and Nation in Argentina*. (Lincoln & London. Univ. of Nebraska Press, 1991) [901 North 17th St. / Lincoln, Nebraska 68588-0520 U.S.A.].

"Un estudio de la prostitución necesariamente examina cuestiones de poder, clase, género y salud pública. En *Sex and Danger in Buenos Aires* estas cuestiones se combinan con una fuerza particular. Durante la mayor parte de la época estudiada en este libro, desde fines del siglo diecinueve hasta bien entrado el siglo veinte, la prostitución era legal en la Argentina. Había muchos temores y ansiedades acerca del efecto del comercio sexual femenino en la familia y la nación. [...] la autora] explica que el tratamiento que recibieron las mujeres 'marginales' por parte de los políticos y médicos liberales ayudaron a promover políticas de represión y censura que después se emplearían contra otros grupos sociales 'inaceptables'. Su estudio del tratamiento de estas mujeres por el gobierno argentino, tanto al nivel local como al nacional, revela eslabones importantes entre género, política y economía".

LE GUIN, Ursula K. y Angélica GORODISCHER. *Escritoras y escritura* (Buenos Aires, Feminaria Editora, 1992) [Feminaria Editora / C.C. 402 / 1000 Buenos Aires].

Según Mágara Averbach, "este libro es una sola reflexión apasionada y apasionante sobre la mujer escritora o simplemente, la mujer que escribe, desde una perspectiva abierta, femenina y militante, en el buen sentido de la palabra. Una sola reflexión a dos voces: la de Ursula K. Le Guin, estadounidense, escritora y la de Angélica Gorodischer, escritora, argentina. Los puntos de la reflexión son fundamentalmente cuatro: un rechazo del egoísmo de la figura heroica, presente en la mayoría de las obras de hombres dentro del canon de la literatura occidental; una protesta contra el condicionamiento y el miedo con que se piensa a la mujer que escribe (se le exige que sea solamente escritora y no mujer o se le tiene terror y por lo tanto se la margina o desprecia); una reivindicación del valor de la mirada marginal de la mujer como mujer; un ataque al silencio como condena principal que reciben los grupos marginales, mujeres incluidas".

MARX, Jutta. *Mujeres y partidos políticos. De una masiva participación a una escasa representación. Un estudio de caso*. Bs As, Legasa, 1992 [Talcahuano 440 / Bs.As.].

"*Mujeres y partidos políticos de una masiva participación a una escasa representación. Un estudio de caso*. Tal el título del libro, a través del cual la autora delimita su campo conceptual y acota su trabajo. Pero, sin duda, éste excede largamente las metas manifiestas y hace blanco en una de las problemáticas más complejas e inquietantes del debate contemporáneo, como es la situación de la mujer en nuestra sociedad. Bien lo advierte Eva Giberti en su prólogo, cuando afirma que J.M. ha conseguido sacar el segmento de la realidad que estudia 'fuera de la ecuación mujer y política partidaria, planteando las incógnitas por develar y las coincidencias con los datos aportados por investigadoras de otros países'. Así, como, la autora ha realizado un sólido trabajo de campo, como base de un estudio sociológico que deviene, por la agudeza y amplitud de su mirada, en un lúcido ensayo sobre el porqué de ciertas conductas sociales. Apoyada en datos estadísticos, su prosa ceñida despeja las incógnitas e invita a una re-reflexión activa".

MASIELLO, Francine. *Between Civilization & Barbarism. Women, Nation, and Literary Culture in Modern Argentina*. Lincoln & London, Univ. of Nebraska Press, 1992 [Univesrity of Nebraska Press / 901 North 17th Street / Lincoln, Nebraska 68588-0520 U.S.A.].

"Comenzando con textos literarios y periodísticos escritos por mujeres y sobre ellas desde los tiempos de Sarmiento, la autora traza cambios estratégicos en el discurso sobre el género en momentos de crisis nacional. No sólo considera novelas y guías de conducta femenina escritas por mujeres de estatus privilegiado sino también periódicos y textos políticos producidos por las mujeres obreras. Al abacar su estudio la expansión urbana y la modernización de los años 20 de este siglo, Masiello explora la naturaleza de las relaciones de género expuestas en tratados sobre el crimen y el desorden público en los textos de escritores/-as de la vanguardia y del realismo social. En su

investigación de estas representaciones de mujeres y en los efectos de la ideología y la historia en la escritura, Masiello presenta una importante y nueva comprensión del desarrollo de la literatura de mujeres de Latinoamérica a la vez que ilumina el rol de las mujeres en la formación de la cultura argentina de hoy".

Mujeres hoy. Premio Ensayos (Bs.As., Fundación Tido, 1992) [Av. Córdoba 4773 / 1414 Bs.As.].

Eva Giberti escribe: "Me place presentar el tema de este libro que coadyuvará a pensar en las responsabilidades de las mujeres no sólo durante las crisis políticas y económicas de un país, sino como promotoras de otras crisis que ponen en cuestión las pautas sostenidas por el orden patriarcal a lo largo de los siglos. Auspiciar la producción de textos escritos por mujeres destinados a analizar los problemas de género en relación con una determinada situación (crisis), tal como lo hace la fundación TIDO, genera compromisos personales y colectivos por parte de las autoras y de quienes sean sus lectores/-as. Al mismo tiempo permite optar por una forma de participación, a través del análisis de esta problemática, destinada a revisar, cuestionar, proponer alternativas. ... Atribuir relevancia a conflictos sumergidos e invisibles no es el menor de los méritos de estos trabajos ya que, si bien alguno remite a temas conocidos, todos han sido abordados con originalidad y distinción intelectual".

NICHOLSON, Linda, comp. *Feminismo/posmodernismo* (Bs.As., Feminaria Editora, 1992). [Feminaria Editora / C.C. 402 / 1000 Bs.As.].

El resultado de una selección de cuatro de los trece ensayos compilados por L. Nicholson para el libro original *Feminism/Postmodernism*, este libro analiza los beneficios y peligros que el posmodernismo entraña para la teoría feminista. Según Ana Sampaoli, el libro "posibilita un acercamiento a ciertos desarrollos novedosos del pensamiento, en los que filosofía y teoría política feminista se articulan, intentando visualizar los límites del saber sociológico, del psicoanálisis como cuerpo de ideas y de teorizaciones sobre el poder. Las preguntas y señalamientos en estos ensayos tienen como denominador común la profundidad de sus indagaciones y la capacidad de abrir interrogantes".

PASTORIZA, Lila, elaboración, redacción y edición. *Impacto del ambiente en las mujeres* (Bs.As. Proyecto: "La Mujer en la Agenda Política Parlamentaria" CEADEL, 1992).

"[...] se efectuó en Buenos Aires el 9 de marzo de 1992 el Taller 'Influencia del Ambiente en las Mujeres. Problemas y Expectativas' [...] que] se propuso como espacio de debate y elaboración hacia una mejor comprensión por parte de decisores políticos y líderes sociales acerca del modo diferencial en que el deterioro del ambiente afecta a hombres y mujeres. Se partió de la importancia de que éstas participen en condiciones de igualdad de un debate que cuestiona el actual modelo de sociedad y formula las líneas básicas de otro, el del desarrollo sostenible, inserto en un orden internacional más justo y equitativo".

QUARRACINO, Matilde y MONTES DE OCA, Zita. *Las violencias ocultas (agresión sexual)* (Bs.As., Ediciones Paulinas, 1992). [Nazca 4249 / 1419 Bs.As.].

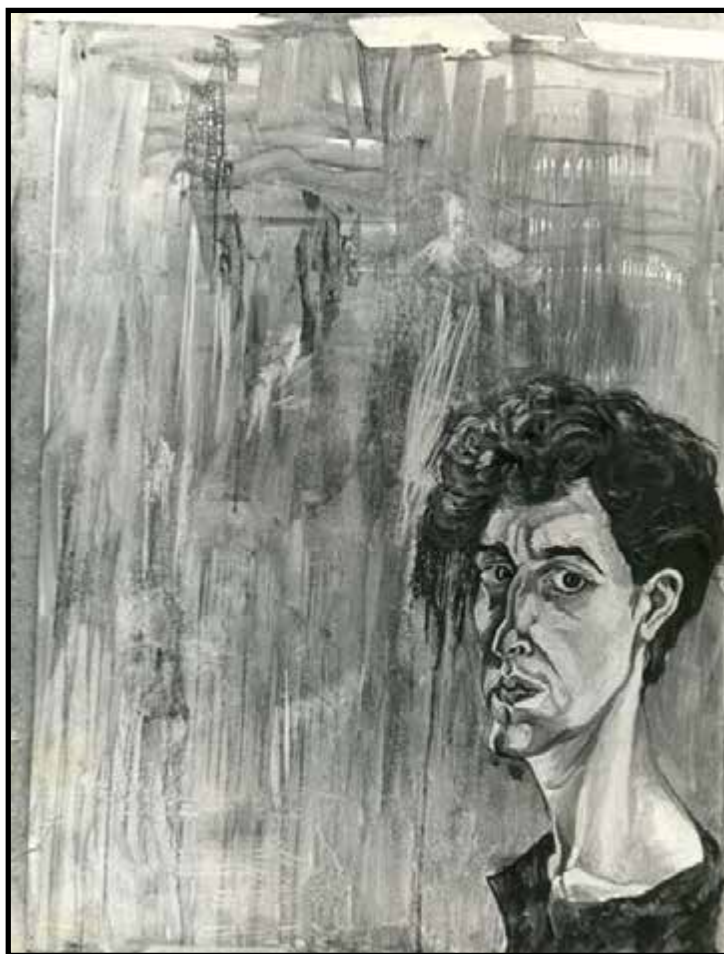
"Estas páginas desnudan una cruel realidad, que es la de muchas mujeres argentinas. Y les ayudan a tomar conciencia, para no dejarse pisotear, y actuar en defensa de su cuerpo y de su vida".

WARGON, Cristina. *El 'descabellado' oficio de ser mujer* (Montevideo, Ediciones de la Urraca, 1992) [Distribuidora: Distrimachi / Av. Independencia 2744 / Bs.As.].

Según Gloria Guerrero, "Cristina Wargon logró lo imposible: que las mujeres se leyeran a sí mismas. Cada palabra impresa en estos memorables 'ensayos de lampazo y pañal' es palabra escrita, de puño y letra, por cada una de nosotras. Hijos, amantes, terapeutas, dietas, porteros o maridos legalizados se mezclan en un revoltijo huracanado que huele a comida casera y a ingenio de escéptica. Hilarante, rabiosa, seductora y reflexiva, la cordobesa conmueve corazones y remueve neuronas. Nadie que no hubiere leído este libro podrá asegurar que sabe algo sobre mujeres...".



La feminista y la señora
(lápiz s/papel, 100 x 70
cm., 1977)



Autoretrato
(óleo s/tela, 100 x 70 cm., 1988)

Marcia Schwartz (Bs. As., 1955) Ha tenido 10 muestras individuales (Buenos Aires, Barcelona y San Pablo); 37 muestras colectivas (Buenos Aires, Santiago, Lisboa, Pekín, Amsterdam, Nueva York, Lima, La Habana, Madrid, Barcelona, Parí, Moscú). Ha recibido muchos premios importantes y su obra se encuentra en varias colecciones públicas destacadas. En "El lado oscuro de la luna", una monografía de María de las Mercedes Viegas sobre la obra de Marcia Schwartz leemos: "Así, la obra de Marcia Schwartz (como producción simbólica –y no meramente informativa o inmediatamente comunicacional; por la intensificación de las emociones y la percepción; como divinización de la existencia) reconvierte el legado de los Realismos en función de una cosmogonía y una propuesta alternativa local".

Memoria y balance

Marzo

Charla-debate "Cómo y por qué participamos las mujeres en la crisis". Org.: agrupaciones de mujeres de La Plata. Lugar: La Plata. Día: 7.

Abril

Programa Interdisciplinario de Formación Política para Mujeres. Organiza: Programa Ciencia y Ética desde la Teoría del Género de la U.B.A.C.yT. Lugar: Museo Roca. Días: los martes y jueves desde abril hasta noviembre.

Seminario sobre corrientes feministas. Organiza: la Casa de la Mujer "Azucena Villaflor". Lugar: La Plata. Día: 4, 11, 18, 25.

Seminario "Estudios de la Mujer". Organiza: la Escuela de Posgrado del Colegio de Psicólogos de la Pcia. de Bs.As. en La Plata. Lugar: La Plata. Día: todos los viernes desde abril a noviembre.

Foro Educativo Federal: "Estrategias para la Igualdad de Oportunidades". Organiza: Programa de Igualdad de Oportunidades para la Mujer (Ministerio de Cultura y Educación), Consejo Nacional de la Mujer, Instituto Nacional de la Administración Pública. Lugar: Ministerio de Cultura y Educación. Días: 20-22.

Curso de Formación de agentes para la prevención de violencia doméstica con orientación a la acción. Lugar: Lugar de Mujer. Días: 23 de abril al 25 de noviembre.

La Mujer y el Medio Ambiente: Análisis de Experiencias Exitosas. Lugar: Centro de Información de Naciones Unidas. Organiza: F.E.I.M. y Naciones Unidas. Días: 28-30.

Primer "Encuentro Mujer y Teatro" en colaboración con The Magdalena Project. Talleres, mesas de reflexión y espectáculos. Lugar: I.N.E.T. y Teatro El Vitral. Días: 20-23.

Mayo

II Asamblea Nacional de Mujeres Feministas. Organiza: A.T.E.M. Lugar: Tandil. Días: 1-3.

Jornada Multidisciplinaria para la elaboración de un Programa de Prevención y Protección del Embarazo y Maternidad Adolescente. Organiza: Consejo Coordinador de Políticas Públicas para la Mujer. Presidencia de la Nación. Día: 5.

Relación entre el movimiento social de mujeres y los Estudios de la Mujer. Taller organizado por la Fundación Tido. Presentación del libro *Mujeres hoy*. Lugar: Hotel Bauen. Día: 12.

Jornadas "Mujeres y Reforma Constitucional". Organiza: la Subsecretaría de la Mujer de la Municipalidad de Buenos Aires. Lugar: Concejo Deliberante de Buenos Aires. Día: 7.

Encuentro "Mujeres de ...?" Organiza: la Fundación Argentino-europea de Cultura. Lugar: Museo Roca. Día: 7.

I Encuentro Zonal de Capital Federal. Lugar: Escuela N° 8. Días: 30-31.

II Encuentro Regional de Mujeres. Rosario-Santa Fe y zona de influencia. Lugar: Santa Fe. Días: 23-24.

Programa de Capacitación Política para Mujeres. Organiza: Programa Ciencia y Ética desde la Teoría del Género de la U.B.A.C.yT en convenio con la Comisión de la Mujer de la Asociación de Abogados de Buenos Aires. Lugar: Asociación de Abogados. Días: último sábado de cada mes, de mayo a octubre.

Junio

Congreso "Mujeres y Cultura en la Argentina del Siglo XIX". Org: Feminaria Editora. Lugar: Fundación Banco Patricios. Días: 1-3.

La Mujer y la Ley. Org: Secretaría de la Mujer de la Asoc. de Abogados de Bs As. Lugar: Asoc. de Abogados de Bs As. Días: 2-4.

Mujeres y Trabajo. Seminario dtdo.: Matilde Slanganoff. Días: 25-6.

Historia de las Mujeres: Cuerpo, Mística y Palabra. Curso dictado por Marta Madero. Org: Librería Clásica y Moderna. Días: 15, 22, 29 de junio; 6, 13, 20 de julio.

Julio

VI Jornadas de Atención Primaria y II de Medicina Social. Facultad de Medicina y Ciencias Sociales. Días: 19-25.

Imagen y Participación de la Mujer en los Medios de Comunicación. Organiza: C.E.M., Consejo Nacional de la Mujer, Dirección de Derechos Humanos y Mujer del Ministerio de Relaciones Exteriores y Programa de Igualdad de Oportunidades. Lugar: Ministerio de Cultura y Educación. Días: 27-28.

Conferencia "Tres enfoques de la sexualidad en la filosofía contemporánea", dictada por la dra. Alicia Puleo García (Univ. de Valladolid). Organiza: Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer (Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A.). Día: 28.

Agosto

I Jornada de la Comisión Bicameral para el Seguimiento de la Ley 23179: Ratificación de la Convención de Copenhague. Lugar: Cámara de Diputados. Día: 3.

Primeras Jornadas de Arte, Literatura y Medios. Masculino/Femenino. Las Marcas del Género. Organiza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Lugar: Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Días: 11-13.

Primer Encuentro Regional de Mujeres de Cuyo. Comisión Org: San Juan, San Luis, Mendoza. Lugar: Parque General San Martín. Días: 15-16.

Problemas teóricos de la relación en Historia y Subjetividad. Ciclo de conferencias de la Dra. Paola Di Cori (Univ. de Roma). Organiza: el Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer. Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A. Días: 18-20.

Primer Encuentro de Lesbianas. Sede Capital Federal. Jornada de las Lunas. Organiza: Las Lunas y las Otras. Día: 23.

Taller abierto Mujer: ¿Objeto o sujeto de deseo? Organiza: Alicia Vila. Días: 28-29.

Primer Seminario de Capacitación Profesional para el Abordaje de la Violencia Sexual. Servicios de Asistencia a Víctimas de Agresión Sexual. Taller Permanente. Días: 20/8-24/9.

I Encuentro Zonal del Sur. Lugar: Quilmes. Días: 29-30.

Conferencia de la Comisión Interamericana de Mujeres de la Organización de los Estados Americanos: La Mujer y el Proceso de toma de decisiones. Ministerio de Relaciones Exteriores. Días: 27-30.

Primer Seminario del Programa de Formación para Mujeres Dirigentes. Org: Consejo Nacional de la Mujer. Lugar: I.N.A.P. Días: 6-8.

Setiembre

Segundo Seminario del Programa de Formación para Mujeres Dirigentes. Org: Consejo Nacional de la Mujer. Lugar: I.N.A.P. Días: 3-5.

Rosemary Radford Reuther, teóloga feminista, inv. por las Católicas por el Derecho a decidir, La Urdimbre de Aquelma y WATER. Días: 2-5.

II Encuentro Zonal del Oeste. González Catán. Buenos Aires. Colegio La Salle. Días: 5-6.

IX Encuentro de la Red Argentina contra la Violencia Doméstica y Sexual. Lugar: Córdoba. Días: 5-6.

III Encuentro de Mujeres de los Movimientos Populares. Organiza: Unión de Mujeres de la Argentina. Días: 2-3.

II Jornada de Historia de las Mujeres. Organiza: Comisión Pro-Asociación Argentina de Estudios de las Mujeres. Lugar: Facultad de Ciencias Sociales de la U.B.A. Días: 24-26.

Mabel Bellucci

“El Hilo de Ariadna”: radio y cultura. Entrevista a Diana Maffia, filósofa feminista

– ¿Qué es “El Hilo de Ariadna”?

– “Es un programa de cultura. Un programa de radio en que intentamos iluminar aspectos no tradicionales de la cultura, y valorizar aspectos desvalorizados.

– ¿Por ejemplo?

– En el primer caso, acercar la producción académica al público general. No es cierto que los investigadores e investigadoras de nuestro país no puedan comunicar sus resultados más que a un público especializado. Queremos que la comunicación funcione en múltiples sentidos, que se mezclen las artes, que el reportaje que se le hace a alguien, si es alguien conocido, revele aspectos no convencionales. En cuanto a la valorización, pensaba sobre todo en el radioteatro, que a mí me encanta. Otro ejemplo, vamos a dedicar el último programa de octubre a “la erótica en la cocina”.

– ¿Quiénes participan en la aventura?

– Por ahora somos cuatro personas: Patricia Digilio (profesora de filosofía, y un impulso muy importante en este proyecto), Clara Fontana (o Clara Kuschnir, con muchos años de periodismo radial y televisivo), Luis Mango (arquitecto, como te imaginará un valiente sin prejuicios) y yo.

– ¿Y el nombre a qué se debe?

– Como todo mito, tiene múltiples lecturas. El Hilo de Ariadna fue el recurso con que Ariadna facilitó a Teseo la salida del laberinto luego de matar al Minotauro. Para mí significa la revalorización de la inteligencia femenina. Una inteligencia (no siempre ni sólo: a veces) práctica y coyuntural, que permite que no todo sea matar al Minotauro y morir. Es la apuesta por el amor y por la vida. Claro que hay muchos hilos, y no uno solo. En

verdad toda una trama. Porque también el laberinto contemporáneo es complejo y no tiene un solo centro como el imaginado por los griegos. Pero en fin, habría que preguntarle a cada persona el significado que le otorga.

– ¿Cómo sintonizamos la punta del hilo?

– Va por FM Palermo, 94.7, los lunes de 18 a 19 horas. La directora de la radio nos alentó mucho para hacer un programa con perspectiva femenina, y espero que esa sea al menos una de las facetas que vayamos logrando. Quisiera explorar la posibilidad de una impronta femenina en la cultura, en la creación. Pero los objetivos son múltiples.

– ¿Qué esperan de la audiencia?

– Que sea una audiencia plural, como lo es el equipo de producción. Y por supuesto, por ser un acto de comunicación, que haya una respuesta. No una respuesta que clausure sino una que inaugure. Queremos que nos envíen información para transmitir, libros para reseñar, notas para comentar, obras para dramatizar. En fin, una larga conversación.

– ¿Tienen auspiciantes?

– Recién el 5 de octubre. No soy buena para comercializar, pero creo que a medida que vayamos diseñando un perfil va a haber gente solidaria que se comprometa y apoye nuestra propuesta. ¿O no es así cómo se hace?

– Para facilitar el contacto, danos la dirección de Ariadna.

– Ariadna va a emocionarse cuando reciba su primera carta en Cnel. Díaz 1811, (1425) Capital. Tel.: 824-9506.

L. F.

S.U.S.I.: por un mundo multicultural y solidario

Fundada en noviembre de 1989 –en la entonces R.D.A.– la asociación berlinesa **Por un mundo multicultural y solidario** (“für eine multikulturelle, solidarische Welt e.V.”), se ha desempeñado en la búsqueda de su lema. La creadora e impulsora de la asociación es Christiane Barckhausen-Canale (ex-RDA), autora de *Verdad y leyenda de Tina Modotti*, Premio Casa de las Américas, 1988, en ensayo. La acompañan Sonia Solarte Orejuela (Cali, Colombia, poeta y psicóloga), quien se ocupa de talleres de escritura; Renate Hönig-Heckmann (ex RDA), de las relaciones públicas; Katia Gimsa (ex RDA), de mujeres provenientes de Europa oriental; Jasmina Barckhausen (ex RDA), de video, cine y proyección; Doris Lempart (ex RDA), de contabilidad; Le Thanh Thuy (Vietnam, médica), de mujeres vietnamitas; Adrienne Dombrowe (ex RDA), de la violencia contra mujeres, Cecilia Boisier (Chile), de talleres de creación plástica.

Uno de los proyectos más importantes fue la creación de un centro donde se reúnen y trabajan conjuntamente mujeres de distintas nacionalidades. Este sueño se realizó al cabo de dos años y el centro S.U.S.I. (son las siglas en alemán para Solidario, Independiente, Social, Internacional) fue abierto el 8 de marzo de 1992.

Al principio, por falta de espacio físico para reunirse, realizaron proyectos que obviaban esta dificultad, por ejemplo: el “Kulturschock” (“Shock cultural”), a la caída del muro. Dos mujeres y un varón visitaron algunas escuelas en Berlín Oriental durante 3 meses y pidieron que los/-las niños/-as expresaran visualmente su entorno, su mundo exterior que estaba cambiando vertiginosamente en esos días. De allí resultaron 300 dibujos, 30 de los cuales fueron enmarcados para una exposición que se acompañó con un catálogo/libro.

También realizaron un seminario sobre “Sexismo y racismo, ¿reunificados?” con integrantes alemanas y extranjeras,

residentes tanto del Este como del Oeste de Alemania.

Otra actividad fue un encuentro de poetisas latinoamericanas residentes en Europa. A partir de este encuentro se aprobó la realización de un taller de escritura para y con mujeres latinoamericanas.

La asociación ha logrado la publicación de varias obras: *Kulturschock* (ya mencionada); *Die fremde Frau* (“La otra mujer”), sobre las situaciones de las trabajadoras vietnamitas y africanas que llegaron por acuerdos gubernamentales a trabajar en la RDA y de los malos tratos que experimentaron a raíz de la caída del muro y la crisis socioeconómica que esto provocó; “Xochicuicatl [Cantos de flores], Taller de Escritura”, ed. bilingüe; coordinaron los trabajos para la sección “Frauen multikulturelle”, en la revista *Berliner Debatte Initial* (1992).

En la actualidad, en el centro multicultural para mujeres S.U.S.I. se realizan diferentes actividades con el objetivo de fomentar el encuentro entre mujeres de diferentes culturas para discutir sobre los distintos temas que les atañen específicamente como mujeres extranjeras y para buscar fuentes de intercambio con otras organizaciones y proyectos y fortalecerse en la lucha contra la discriminación sexual, racial, social y económica. El centro ofrece diversos talleres de escritura, de pintura, de teatro, de danza coordinados por mujeres extranjeras. También asesoramiento psicológico en diferentes idiomas, consulta jurídica, cursos de alemán y de computación. Una vez al mes una autora extranjera invitada realiza una lectura y se discuten sus textos. Existe también un grupo de discusión sobre los problemas de las inmigrantes. A partir de junio el centro funciona como galería de arte; la primera exposición fue de la pintora chilena Cecilia Boisier.

L. F.

Feminaria

L I T E R A R I A



SUMARIO

<i>La transgresión insostenible</i> , Marcela Castro	2
<i>Antonieta en su escritura</i> , Graciela Gliemmo	4
<i>Diamela Eltit: una ruptura ejemplar</i> , Susana Santos	7
Cuento:	
<i>La mujer del otro lado de la mesa</i> , Ana Sampaolesi	10
Poesía:	
Poetas del Quebec:	
<i>Introducción</i> (fragmentos), Nicole Brossard y Lisette Girouard	12
<i>Pequeña antología</i> , Nicole Brossard, compiladora	14

La transgresión insostenible

Marcela Castro

“Se advierte la melancolía de un espíritu
que no logró nunca hacerse perdonar su
atreimiento y su condición de mujer”
Octavio Paz¹

El Obispo de Puebla, Fernández de Santa Cruz, pide a Sor Juana que escriba las críticas al Sermón del Mandato, sobre las finezas del amor de Cristo, del jesuita portugués Antonio Vieyra. Dichas críticas habían sido realizadas por Juana oralmente en una de las reuniones habituales en el convento.

En 1690, el texto crítico escrito por Juana es publicado por el Obispo de Puebla, bajo el título impuesto por él de Carta Athenagórica y acompañado con una Carta de Sor Filotea de la Cruz. Sor Filotea quedó entonces como responsable de la publicación, de la elección del título y de la autoría de la segunda carta; fue el nombre que el Obispo seleccionó para esconder su identidad. Los motivos de estos movimientos son, por lo menos, ambiguos. ¿Acto de justicia para que trascendieran las virtudes de Sor Juana? ¿utilización de la Carta Athenagórica para una disputa institucional? ¿cuestiones de poder dentro de la Iglesia? ¿intereses personales? Lo cierto es que el Obispo-Sor Filotea realiza en su carta el doble juego de sopesar el genio de Juana y reprobar su dedicación a los asuntos terrenos en lugar de los celestiales: “Lástima es que un tan grande entendimiento, de tal manera se abata a las rateras noticias de la tierra, que no desee penetrar lo que pasa en el Cielo; y ya que se humilla al suelo, que no baje más abajo, considerando lo que pasa en el Infierno...”.

Sor Juana se toma seis meses para considerar el siguiente paso. Su Respuesta a Sor Filotea de la Cruz está fechada el 1º de mayo de 1691.

La propuesta de este trabajo es vincular algunas posiciones textuales con las relaciones sociales que pueden leerse en ellas, tomando como punto de partida la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* y reflexionando al mismo tiempo dentro del marco de: 1.- algunas de las lecturas críticas acerca de Sor Juana, su producción, su contexto histórico y social; 2.- las teorías del sujeto.

Para empezar por lo obvio, diremos que la *Respuesta...* es un texto polémico que, como su autora, se ha prestado a diversas interpretaciones y que junto con el *Primero sueño* ha sido privilegiado en las valoraciones de la crítica:

“Si el *Primero sueño* es el más importante poema filosófico en lengua española, la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* es uno de los más admirables documentos en defensa de la libertad de pensamiento y de expresión”, afirma Susana Zanetti.²

“Sor Juana nos ha dejado un texto revelador, al mismo tiempo declaración de fe en la inteligencia

y renuncia a su ejercicio... Defensa del intelectual y de la mujer, la *Respuesta...* es también la historia de una vocación” para Octavio Paz.³

“Un lugar común de la crítica”, dice Josefina Ludmer, al que hay que volver para “medir la transformación histórica de los modos de lectura...”⁴

Después de la lectura de la *Respuesta...* y con el aporte de estos y otros análisis críticos, el texto se me presenta como un conglomerado o un concentrado de transgresiones. Transgresiones que lo originan, que lo sostienen, germen de acciones o efectos posteriores, quebrantamiento de distintos niveles de órdenes (en tanto mandatos y en tanto ordenaciones), violaciones que se sufren pero que también se infringen. Como sujetos actuales sabemos que es imposible dar cuenta de la totalidad (agotar un texto), pero no renunciaremos a la pretensión de desplegar por lo menos algunas partes de este abanico de transgresiones que nos convoca.

Con la publicación de la *Carta Atenagórica*, Sor Juana tuvo la evidencia de que “no había espacio privado que estuviera fuera del dominio del discurso de la Iglesia y de la corte. Escribir era escribir dentro de una institución”.⁵ De manera que, al escribir la *Respuesta...* Juana sabía que entre su relación personal con el receptor volvía a instalarse la institución y ese espacio movedizo entre lo privado y lo público. Movedizo porque lo privado había sido quebrantado con la publicación de la *Carta...* (¿transgresión? del Obispo que da origen a la respuesta). Sí. Porque aunque la figura legal que contempla la violación del secreto de correspondencia (delito que consiste en abrir o hacer desaparecer las cartas) no incluye a obispos y confesores (que tenía derecho a controlar los escritos de las monjas), Juana deslinda responsabilidades y dice que la impresión de la *Carta* así como otros escritos no “ha sido dictamen propio, sino libertad ajena”.⁶ Una afirmación similar es realizada antes pero ya no con respecto a la impresión sino a la escritura: “El escribir nunca ha sido dictamen propio, sino fuerza ajena” (R, 830). Y también, “Y, a la verdad, yo nunca he escrito sino violentada y forzada y sólo por dar gusto a otros; no sólo sin complacencia, sino con positiva repugnancia, porque nunca he juzgado de mí que tenga el caudal de letras e ingenio que pide la obligación de quien escribe” (R, 829). Adversación y negación constituyen discursivamente a este sujeto: es un yo-nunca, un yo-no pero. La tensión entre lo que el sujeto no quiere hacer y lo que es obligado a hacer se ha interpretado de distintas maneras. Para Ludmer es una opción de desinterés: cuando decir, escribir, publicar se constituyen en una serie exigida por la autoridad y en un acto de violencia, Juana decide abstenerse. Para Octavio Paz, se trata de un “recurso polémico” que se ha prestado a simplificaciones: críticas que no leen aquí un gesto decidido por Juana sino que la convierten en “un prodigio de modestia, indiferente a la gloria”.⁷ Para él, la intervención de Sor Juana en la edición de sus obras (juntar sus poemas, mandarlos a España,

escribir prólogos, etc.) así como el nombre de su último libro, *Fama*, son un claro “testimonio de sus afanes por verse en letras de molde”.⁸

Entre estas lecturas, arriesgo otra posibilidad: la transgresión que se produce con los actos no puede sostenerse con la palabra en ese contexto histórico, e inaugura una serie de “transgresiones lógicas”, es decir, de contradicciones.

Vayamos por partes. Ya se ha destacado que en la *Respuesta...* Sor Juana eligió la autobiografía como una de las formas de organizar su exposición. El género autobiográfico supone un corte, una detención del sujeto para mirar hacia atrás, organizar lo anterior y producir un efecto hacia adelante. Los hechos pasados adquieren carácter de ejemplares y prefiguradores de acciones posteriores, son sindicados como constitutivos del sujeto y por lo tanto de la identidad. Al mismo tiempo la identidad se funda en la tensión entre el querer ser y la posibilidad de ser, entre el deseo y la represión. Todo este proceso no se “organiza” a medida que se va viviendo sino en el momento en que se produce el corte, en el momento en que se enuncia. El principio de no contradicción, que exige: “nuestros actos no deben contradecir nuestras palabras” – lo que supone primera la palabra, y después el acto coherente – es invertido. Las palabras, al venir después que los actos, tendrán el poder de cambiar la significación de los mismos, y también de hacer convivir lo contradictorio, de afirmar y negar al mismo tiempo, de decir y desdecir, de hacer en los hechos y desmentir en el discurso. Así, por ejemplo, conviven en distintas zonas de la *Respuesta...* proposiciones de las cuales una afirma lo que la otra niega: “he intentado sepultar con mi nombre mi entendimiento, y sacrificárselo sólo a quien me lo dio; y *no otro motivo* me entró en religión (R, 830, énfasis mío). Y más adelante: “Entréme religiosa, porque [...] para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente...” (R, 831). Este tipo de oposiciones ya ha sido señalado y analizado por la crítica, de la misma manera que la parte autobiográfica como historia intelectual de su pasión por el saber y como aparición de los tópicos del género (el episodio infantil que prefigura tanto un carácter como una capacidad, los anhelos, los logros, las decisiones, las ocupaciones, etc.). Por lo tanto, no me detendré en ello. Lo que me interesa destacar son otros dos aspectos: la constitución de la *Respuesta...* como defensa y lo que es defendido.

Sabemos que lo que Juana defiende es “la libertad de pensamiento y expresión”, el acceso de la mujer al conocimiento como una cuestión de igualdad intelectual en la que las diferencias que deben establecerse no pasan por el sexo sino por la posición con respecto al saber, “necios, ignorantes, soberbios por un lado, y sabios y doctos por el otro”.⁹ En ese lugar, el yo que aparece engloba a todas las mujeres y luego a todo sujeto del conocimiento. Pero ese yo fluctúa hacia un yo individual que organiza una defensa a pesar de que afirma: “lo que es por mi defensa nunca tomaré la pluma” (R, 846). En realidad, el carácter defensivo de la *Respuesta...* es una consecuencia del lugar que

le dibuja a Sor Juana la carta enviada por el Obispo. Aunque su travestimiento en Sor Filotea pueda interpretarse como un gesto para allanarle el camino a Juana, ésta no deja de ser interpelada por un otro colocado en una posición dominante, en una posición de poder y desde ahí decide el lugar de la *Respuesta...*: se defenderá el individuo que fue atacado, el que fue juzgado, el que fue considerado fuera de las generales de la ley. El individuo subalterno reproduce y enuncia (más tarde actuará) la configuración subjetiva (la identidad) diseñada por la autoridad. Dentro de ese marco, Juana defiende lo que puede sostener públicamente: el deseo de saber; pero resigna asumir como propios los territorios correlativos: la escritura y la publicación. En efecto, publicar es también “ventilar”, “exponerse”, y al exponerse el sujeto es a la vez mostrado y desnudados sus blancos. La publicación es el punto máximo de transgresión que Juana no puede asumir como deseado, porque ello supondría admitir una finalidad del saber más allá de sí mismo y una adjudicación al sujeto de valores considerados negativos en una mujer: la ambición de fama, de notoriedad, de trascendencia (trascender: empezar a ser conocido algo que estaba oculto). Esa “transgresión” sostenida con los hechos es insostenible con la palabra y terminará por ser insostenible con el cuerpo en la abdicación final de Juana. Haberla asumido significaría asumir el deseo de destacarse y, en ese contexto histórico-social, el protagonismo no podía ser vivido como una transgresión forzosa y forzada sino como un pecado, como un robo: los aplausos, las alabanzas que acompañan la fama y el mérito “Nos quitan la vida y nos hacen *ladrones* de la honra de Dios y *usurpadores* de los talentos que nos entregó y de los dones que nos prestó...” (R, 847, énfasis mío). El pecado implica la culpa, que entra al sistema junto con la desvalorización que internalizan las mujeres con el género femenino (“Las escritoras ... nunca dejan de sentirse culpables (la culpabilidad es la mejor arma de tortura)” dice Elena Poniatowska.¹⁰ Que quede claro: esto no borra la fortaleza, el ingenio y los hallazgos de Juana para hacer frente al poder institucional sino que se superimprime y así como podemos leer un uso del registro jurídico para organizar su defensa, podemos ver ahí mismo la imposibilidad de correrse en forma completa de los lugares que el poder adjudica a las personas subordinadas.

La carta es también un género confesional, esto es, por un lado, confidencial, pero por otro, reconocimiento de hechos, confesión. En el pasaje de confesar la *responsabilidad* a confesar la *culpabilidad*, la confesión adquiere connotaciones penales y religiosas, el pasaje es asumir el hecho vivido y producido como ilegal, ilegítimo, prohibido, transgresor, pecaminosos. De alguna manera todo ello está detrás de la *Respuesta...*, en el sentido de que los esfuerzos de Sor Juana por deslindar su responsabilidad con respecto a la escritura y la publicación (no digamos de la *Carta...* pero sí de los versos) implican la internalización de valores patriarcales según los cuales su capacidad será vivida como delito (ladrones, usurpadores). Recordemos el Soneto 150 de los Filosófico-morales:

“¿Tan grande, ¡ay Hado!, mi *delito* ha sido que por *castigo* de él, o por *tormento* no basta el que adelanta el pensamiento sino el que le previenes al oído?

.....

a que sólo me diste entendimiento porque mi *daño* fuese más crecido”.

La bastardilla muestra elocuentemente el campo semántico convocado, que participa al mismo tiempo del orden de la religión y el orden jurídico, de la misma manera que en la *Respuesta...* (presentación como “caso”, prueba, las palabras “culpa”, “confieso”, “protesto”, y demás vocabulario forense).

Al analizar el desarrollo de la hermenéutica del yo en el contexto histórico de la espiritualidad cristiana y los principios monásticos desarrollados a partir de los siglos IV y V, Michel Foucault¹¹ describe las “tecnologías del yo” como aquéllas que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (F, 48). Uno de los principios constitutivos del yo será la obediencia, que es un control completo de la conducta por parte de maestro y no un estado final de autonomía. Una de las tecnologías de control es la exagoreusis, en la cual el sujeto muestra que al verbalizar los pensamientos y al obedecer al maestro, (al confesor, al obispo) se está renunciando al deseo y al yo propios. El principio de obediencia supone el sacrificio del deseo propio del sujeto y “todo lo que el monje hace sin el permiso del maestro constituye un *hurto*” (F, 88, énfasis mío). Según el autor, la práctica permanece desde el principio del cristianismo hasta el siglo XVII y continúa su desarrollo con la penitencia del siglo XVIII. Para el cristianismo existe una correlación entre la revelación del yo y la renuncia del yo. Sobre estas tecnologías se imprimen las tecnologías de poder, es la autoridad la que decide a qué se debe renunciar para constituirse en un yo verdadero. Y aquí volvemos a Sor Juana: la renuncia de sí se produce cuando se despoja de sus libros, de sus instrumentos. Juana había vencido otros obstáculos (su origen, económicos, domésticos, ciertos tipos de discriminación social) pero no pudo hacer frente a las presiones psicológicas ejercidas por el entorno, verdaderas acciones de “terrorismo afectivo”. La transgresión que no pudo sostener la persona histórica es, sin embargo, una transgresión que hace historia, que funda un lugar posible para una escritura de mujer. Encontrar la forma de sostener lo que a Sor Juana le resultó insostenible, aún hoy sigue siendo un desafío.

Notas

¹ Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*, México, F.C.E., 1984, p. 104.

² Zanetti, Susana. “Estudio preliminar” a Cruz, Sor Juana Inés de la. *Primero sueño y otras páginas*, Buenos Aires, CEAL, 1981, p. xiii.

³ Paz, Octavio. Op.cit., p. 102.

⁴ Ludmer, Josefina. “Las tretas del débil”, en González, P. y Ortega, E., comp. *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, Puerto Rico, Ed. El Huracán, 1984.

⁵ Franco, Jean. *Plotting Women. Gender and Representation in Mexico*, New York, Columbia University Press, 1989. La traducción es mía.

⁶ Cruz, Sor Juana Inés de la. *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, en *Obras completas*. México, Porrúa, 1989, p. 847. En adelante cito: (R, n° de pág.)

⁷ Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Madrid, Seix Barral, 1982, p. 363.

⁸ Ibid.

⁹ Ludmer, Josefina. Op.cit., p. 52.

¹⁰ Poniatowska, E. “Mujer y literatura en América Latina”, en *Revista Eco*, N° 257, marzo 1983, p. 465.

¹¹ Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990. En adelante cito: F, n° de pág.)

Antonieta en su escritura

Graciela Gliemmo

En torno a la figura de Antonieta Rivas Mercado (México, 1900-1931) se ha levantado todo un conjunto de leyendas que la muestran como una mujer transgresora, exótica, apasionada y torturada por sus fantasmas interiores. Entre todas las notas, artículos y libros sobre su vida, la biografía de Fabienne Bradu (FCE, 1991), quien declara “me enfrenté a los riesgos de un mito, sin excluir mi propia fascinación por un personaje que no siempre me fue fácil *adivinar*”, muestra tal vez como ningún otro la dificultad de escapar de la imagen que se ha hecho sobre su vida.

Influye en la construcción del mito-Antonieta su relación con varones que de una u otra manera estuvieron conectados, o lucharon por obtener un espacio en relación con el poder político o cultural en la sociedad mexicana entre 1910 y 1930. Primero fue su padre, arquitecto elegido por el dictador Porfirio Díaz para la edificación de un monumento que sellara los festejos del centenario. Fue él quien levantó en el Paseo de la Reforma el famoso ángel de la Independencia, que repite en su rostro los rasgos de una de las hijas de Antonio Rivas Mercado. Antonieta participó de los preparativos y de los actos conmemorativos, de las reuniones en su casa con personajes claves de esos años. Dos meses más tarde vería desmoronarse ese lugar de privilegio al caer el porfiriato con el inicio de la revolución de 1910.

Luego sería su amor por el pintor Manuel Rodríguez Lozano y más tarde, el vínculo con el escritor y candidato por el partido antirreeleccionista para la presidencia de la nación en las elecciones del 29, José Vasconcelos.

Casi de manera inevitable al hacer referencia a Antonieta, uno o los tres varones aparecen, se presentan como sostenes o puntos de referencia para ubicarla en su tiempo. Este modo de probar su existencia es algo más que un lugar común o un simple gesto de interpretación que lleva a establecer filiaciones con estas figuras ya canónicas.

Resulta significativo que el nombre de Antonieta Rivas Mercado está siempre adosado al de un varón. Paradójicamente, cuando hubiera podido desprenderse de esta sumisión, al editarse en 1981 sus *Obras completas*, Luis Mario Schneider que es quien las recoge y prologa, abre con su nombre la portada del único tomo que las reúne y presenta equívocamente al libro de la siguiente forma: *Luis Mario Schneider. Obras completas de Antonieta Rivas Mercado*.¹ Esto, tal vez imperceptible para una persona distraída o ingenua, resulta característico, porque reitera este constante gesto de subsumir la figura de Antonieta Rivas Mercado a la vida y obra de otros individuos. Un rescate que debió haber independizado su escritura consiguió prenderla a una nueva firma. Sus escritos señalan una zona de conflicto que pone en escena esta batalla entre la tutoría y la autoría, una pulseada entre su deseo y el del otro, la inseguridad de mostrarse sola y sólo a sí misma.

Antonieta incursión en diversos tipos de discurso. Escribió, haciendo uso del género histórico, una interpretación absolutamente personal, subjetiva, de la campaña de Vasconcelos en 1929; 87 cartas, en su mayor parte amorosas, a Manuel Rodríguez Lozano; varios cuentos; una obra de teatro en un acto; otra obra teatral y una novela inconclusas ambas; reseñas; notas y un diario escrito en 1930 en Burdeos. Todos estos textos atestiguan el esfuerzo personal, solitario, por ganarse un espacio, la discordia que Antonieta traba con los demás –Vasconcelos, Rodríguez Lozano, Enrique Blair (su esposo), familia, la sociedad, su país, el poder– que adquiere el sentido de un desacuerdo constante y jamás resuelto que se cierra con un último gesto de pasión y de manera desesperanzada en una banca de la catedral de Notre Dame en París, cuando Antonieta se dispara un tiro en el pecho.

Podría decirse que su escritura, aunque a veces aparece marcada por el recuerdo, anuncia un programa de acción hacia el futuro y cuadra, muy cercana al dogma político, cada paso a seguir. No es concluyente ni responde al destino de una vocación. Es producto de una voluntad que se autoimpone y que da lugar a una serie de actos consagratorios que dejan vislumbrar un mandato interno, deliberado, consciente. Por este rasgo, sus obras aparecen delineadas por la prescripción, jamás por el placer. El *compromiso* de escritura determina el acto mismo de escribir y lo reduce a ser una carga, un débito o una cancelación.

La escritura precede los actos fundamentales de su vida, aunque simule acompañarlos o explicarlos. En lo fundamental los contabiliza de manera tan insistente que convoca tácitamente el recuerdo de lo que debió

ser un ejercicio preciso e inicial de escritura, como respuesta a una orden paterna: Antonieta se transforma en albacea de su padre cuando éste le confía sus bienes, lleva preciso registro de cada gasto, cuida su patrimonio familiar, reparte y administra.

Esta escritura, que compromete definitivamente los actos de su vida, se juega en los mismos términos que lo hace una hipoteca. Antonieta contrae o salda una deuda cada vez que escribe. Esta posición ante la palabra escrita –respondiendo por otra parte al código viril de la palabra empeñada– toma diferentes modalidades y roza una problemática que deja asomar la imagen de una intelectual-mujer en un momento histórico de quiebre.

Cuando Antonieta en 1930 se exige liberarse del fantasma de Vasconcelos, a quien acompañó fielmente en su trayectoria política y de quien fuera amante hacia fines del veinte, lo hace a partir del pretexto de organizar una interpretación de la historia desde una perspectiva moral. Según ella misma sostiene, es una actitud desinteresada, altruista la que dirige los pasos de Vasconcelos, todo lo contrario de lo que parecen hacer los sucesivos caudillos que triunfan después del estallido revolucionario.

Este tono moral se reitera en las obras teatrales en las que representa el asesinato de Obregón por el joven cristero José de León Toral. Antonieta reivindica, de la misma forma que lo hace Vasconcelos en sus memorias, este acto mesiánico que intenta una resolución histórica. Si en la interpretación de la historia no abandona el modelo de Vasconcelos, cuando roza una escritura de corte estético se enrola en las propuestas de vanguardia, detrás de los nuevos modelos para la prosa.

En sus textos históricos, Antonieta da a su escritura una función social, la misma que da a la mujer: moralizar. Muchas veces se vuelve esquemática, escondida en un didactismo que busca iluminar a quien la lea. Así continúa el proyecto educativo de Vasconcelos y aspira en muchas de sus notas y observaciones a que se eduque a la mujer mexicana para que pueda ser conductora de sus varones. Le adjudica a la mujer la función de salvadora, mediadora, repitiendo en muchos aspectos la dinámica del culto mariano: la mujer que lleva en sus brazos al niño, eterna madre.

Dice en su tan citado artículo “La mujer mexicana”: “El cultivo de la mujer será el exorcismo que la limpie de su ‘bondad pasiva’, provocando reacciones que hagan cesar en México la repetición de un siglo de historia como el que contamos desde su independencia” (p. 320). Como contrapartida, recordando a la Magdalena, en sus diarios y cartas llora arrepentida, ruega cariño, pide perdón o reclama una mínima aceptación.

Ella repasa los acontecimientos históricos con una mirada crítica, que desnuda la mezquindad de las luchas por el poder en México. Este compromiso moral se tematiza pero básicamente se vuelve un hecho porque ella paga con estos recuerdos es



critos lo que interpreta como deuda de honor con Vasconcelos y por otra parte, le da forma definitiva a la historia de una pasión.

Este es otro costado de la escritura de Antonieta que se presenta como producto de un esfuerzo, de un ejercicio de disciplina y contención de sus impulsos, de autodomínio de sus pasiones. Dice: “Comencé a escribir en los primeros días de la semana pasada, trabajé uno a uno y después, sin razón aparente, dejé de hacerlo, inventándome invisibles obstáculos; el tejido, el piano, Antonio, para no proseguir en ese instante, prometiéndome hacerlo inmediatamente después. Poco dejé durar mi fingimiento. Siguiendo el método del examen de conciencia, me arrinconé para descubrir que bien a bien no quiero escribir este relato porque mi breve y absurda relación personal con el hombre-símbolo me lo veda. Pero como siento pesar sobre mí la obligación moral de dar voz al momento padecido y salvar del aniquilamiento lo que fue, como sé que ninguno de los que tomaron parte están colocados en circunstancias semejantes, y que si ahora no escribo yo nadie quizá escriba en la forma debida, me obligué a seguirlo haciendo” (p. 441). Ya había escrito poco antes en una de sus cartas a Manuel Rodríguez Lozano: “Ahora, orden al caos. Ya recibirá usted mi plan de trabajo para el invierno. ¿Lo aprueba? Quiero ahora hacer una lista de las cosas en que necesito me ayude usted y cómo” (p. 411).

Al escribir, Antonieta no puede evadirse de la realidad de su época, da cuenta de la ausencia de escritoras, del vacío de una tradición literaria femenina. Es por eso que abre un genealogía con la labor esforzada de Sor Juana al convocar la idea de escritura como trabajo intelectual, concepto que no corresponde al mundo femenino de aquel momento. Esto se expresa de manera asombrosa en sus notas de Burdeos: “En mi apartamento actual, enclaustración voluntaria que favorecen las circunstancias, *debo* (imperativo) concentrarme y crear, convertirme en la primera escritora dramática de Hispanoamérica. Es mi revancha y será mi justificación y mi razón de ser, yo que estoy tan desprendida” (p. 440).

En sus cuentos aparece la búsqueda de espacios alternativos. “Equilibrio”, por ejemplo, presenta una contienda familiar, un enfrentamiento callado de pareja que se resuelve en la venganza de una madre y en la complicidad para que una de sus hijas huya de la asfixia de su casa.

De manera sintomática, también en su vida los espacios posibles se van sucediendo. Antonieta se desliza con habilidad por la escena pública, realiza una serie de viajes, huye con su hijo, piensa en la posibilidad de refugiarse en un convento, levanta una casa en San Jerónimo, donde fuera la morada de Sor Juana. Muestra su poder y se abre un lugar en la sociedad inaugurando casas, teatros, orquestas y haciendo conocer a nóbeles artistas.

Antonieta no sólo compartió la posición frente al arte de Xavier Villaurrutia, Salvador Novo, José Gorostiza, Agustín Lazo, Manuel Rodríguez Lozano, y otros más que dieron a luz las revistas *Ulises* y *Contemporáneos*, sino que además contribuyó directamente en la creación del teatro *Ulises* al donar una casa para las reuniones y

representaciones del grupo Incluso, dentro del proyecto vanguardista de alternar roles artísticos, ella misma colaboró como mecenas pero también como actriz. Era la única mujer que integraba esas reuniones y en muchas ocasiones llegó a presidirlas.

Pero el espacio que se vislumbra como diferente y con la posibilidad de una permanencia es el de la escritura. Antonieta escapa de la angustia, intenta ordenar su caos, erigir un mundo probable escribiendo obras que deja sin terminar y recurre a la escritura para imponerse orden. Escribe y promete planes de trabajo, reparte en ellos probables publicaciones con una continuidad de dos años, da la palabra de que cumplirá con lo programado.

La disciplina de trabajo y publicación que intencionalmente dispone se frustra, no se concreta y sólo se sostiene como búsqueda. Si algo tiene de particular su escritura es este rasgo de efervescencia.

Muchos de sus escritos constituyen una persona destinataria precisa, individual que será quien juzgue y decida sobre el destino último de su escritura. Con ese privilegio de la mirada ajena, Antonieta pone de manifiesto ese papel de subalterna que la sociedad guarda para su sexo. Por eso apoya a Vasconcelos y es ese aspecto el que cita para conseguir adhesiones entre las demás mujeres: “[...] las mujeres mexicanas tienen en José Vasconcelos, el legítimo candidato electo, alguien que dé a sus compañeros las garantías que piden y que a partir de ese punto se han ganado, a pesar de haber sido una sangrienta batalla” (p. 328).

En esta dirección, es pertinente recordar que durante la campaña cultural que Vasconcelos lleva a cabo durante los años veinte, durante el gobierno de Obregón, desde la Secretaría de Educación Pública, él mismo le encomienda a Gabriela Mistral un libro de lectura exclusivamente para las mujeres mexicanas. La escritora chilena construye a través del mismo tres modelos femeninos: la madre, la esposa y la maestra. Antonieta complica estos modelos y los desafía: declara en sus escritos su “lepra sensual”, confiesa sus culpas y dolor por la constante separación con su hijo y elige el lugar de mecenas y de escritora.

La escritura se edifica como confesionario, como claustro en el cual tendrá lugar el secreto de confesión gracias al cual obtendrá el perdón. Es *mea culpa* pública y una promesa de control del pecado y las pasiones. Es punto de fuga del sentimiento.

Antonieta va a la escritura como quien va de viaje, buscando un lugar de transición con la posibilidad de una permanencia y, como buena viajera, agradece la recepción y el hospedaje en la vida del otro. En las cartas a Manuel Rodríguez Lozano reconoce ser su obra: “Me he ausentado de mí misma. Sé que sigo existiendo porque me acuerdo de usted, aún olvidada de mí. Porque usted es el camino y el fin de la jornada, y yo soy la realización de una volición suya puesta en movimiento para cumplir un afán suyo, quizá inconsciente. No existo independientemente de usted, sino en comunicación constante aunque sin confusión” (p. 337). “Me dijo usted que le escribiera. Es mi tributo al rey” (p. 350).

Entonces, la escritura levanta documentos que ofrecen un ajuste de cuentas a cambio del reconocimiento de quien lee. Esto tiene por otro lado un alto precio: la confusión del propio nombre con el nombre propio de un varón. Imposible saber si Schneider leyó esto en sus obras, pero es significativo que en vez de liberar la obra de Antonieta de carga tan pesada la someta una vez más y tal vez para siempre. Dio “tal vez para siempre” por lo que tiene de definitivo el título *Obras completas*. Esto provoca una pregunta sin respuesta: ¿quién pagará esta moderna deuda que Antonieta, obviamente, no contrajo en vida?

Nota

¹ Todas las citas corresponden a la edición de Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

CATALOGOS SRL

Distribución / Exportación

- Aberastury, Fedora
Escritos. Sistema consciente para la técnica del movimiento
- Block de Behar, Lisa
Al margen de Borges
Dos medios entre dos medios. Sobre la representación y sus dualidades
El lenguaje de la publicidad
- FEIJOO, María del Carmen
Alquimistas en la crisis. Experiencias de mujeres en el Gran Buenos Aires
- FLETCHER, Lea
Una mujer llamada Herminia [vida y obra de Herminia Brumana]
- IGLESIA, Cristina y SCHVARTZMAN, Julio
Cautivas y misioneros. Mitos blancos de la conquista
- JACKSON, Rosemary
Fantasy. Literatura y subversión
- KRISTEVA, Julia
Poderes de la perversión
- NEWMAN, Kathleen
La violencia del discurso. El Estado autoritario y la novela política argentina
- SARLO, Beatriz
El imperio de los sentimientos
- SCHNAITH, Nelly
Las heridas de Narciso. Ensayos sobre el desentramiento del sujeto

Independencia 1860 / 1225 Buenos Aires
Tel.: 4381-5708 / Fax: 4381-5878

Díamela Eltit: una ruptura ejemplar

Susana Santos

Una voluntad de ruptura ejemplar articula el proyecto narrativo de la chilena Diamela Eltit (1949), semejante a los postulados de la Vanguardia de los años 20, en cuanto hace a la afirmación de que el arte es igual a la vida, entendiéndose así que a la vida, controlada por la lógica de una razón represiva, bastará liberarla de tal lógica para obtener un arte nuevo.

Esta toma de posición vincula a Diamela Eltit con un momento caliente del sistema literario chileno que durante el período nombrado tiene sus grandes nombres en el campo de la poesía: Pablo Neruda, Pablo de Rokha y Vicente Huidobro. Respecto a la narrativa, la obra de Juan Emar queda quizá demasiado aislada y es posible pensar que los novelistas que participan del llamado “boom” — como por ejemplo José Donoso y en otro sentido Jorge Edwards— no alcanzan en el ámbito de la literatura latinoamericana la radical ruptura ejecutada por la escritora chilena.

El desafío se inicia con la publicación de *Lumpérica* (1983), se intensifica en los textos posteriores *Por la patria* (1986) y *Cuarto mundo* (1987) y se teoriza por la propia autora en el prólogo de *El padre mío* (1989), donde enuncia su poética, su trabajo creativo que une distancias, libera el flujo analógico, se detiene en gestos, conductas y fragmentos. Es una escritura entendida como la posibilidad de elaborar significaciones desde el respeto a la alteridad, es la intención de llevar hasta los límites al nombre.

El resultado es la construcción de un espacio literario diferente, a partir del cual no sólo se enfrenta al canon literario sino también a los “valores” propuestos por el Poder.

Aquí desearía introducir algunas notas respecto al Poder mencionado: el 11 de setiembre de 1973, después del asesinato del presidente constitucional Salvador Allende, ocupa el gobierno de facto el General Augusto Pinochet. No se trata de un golpe militar para restaurar al régimen anterior a la Unión Popular sino que se proyecta la fundación de un sistema estatal que desconoce los marcos históricos —ya sea en el orden político, económico, judicial y cultural— que modelan a la tradición chilena. Más tarde, la Junta Militar elige a Diego Portales (1793-1837) como al personaje histórico que avala su visión etnocentrista y mesiánica, y si bien, hay algunas similitudes aparentes entre la administración portaliana y el pinochetismo, entre ellas el autoritarismo y el carácter represivo, es cualitativa la diferencia de forma y contenido entre el autoritarismo de entonces y de estos años, como así también el contexto de afirmación nacional del dictador del siglo pasado es opuesto a la desnacionalización del régimen militar.

Abundan los ejemplos de restricciones y de control, por parte del Estado y de los aparatos ideológicos adscriptos al Régimen, destinados a desarticular a la cultura política, entendida en su sentido más amplio de cosa pública, que históricamente caracterizó a la chilena. Se puede enumerar los casos de exilio, obligado o voluntario, la disolución de los centros de estudios críticos, la quema y ocultación de libros, el silencio sobre algunos autores/-as o la manipulación de algunas escrituras.

Volviendo al texto inaugural de la producción de Diamela Eltit, *Lumpérica*, se puede pensar que su calificación como vanguardista o neovanguardista es recortar y empuqueñecer su propuesta.

Si la cultura del miedo que el Poder instala niega el cuerpo social e individual, hasta el punto de querer inocular el terror hasta el inconsciente —y la tortura colabora en este sentido—, en *Lumpérica* es precisamente el cuerpo de una mujer, Iluminada L., protagonista.

Esta exaltación del cuerpo femenino que busca y recibe su propio placer, exhibido en sus partes, que se ofrece y se erige en “madona” encendida, atravesada, única en cada una de las múltiples escenas del texto, es en alto grado una oposición al discurso pinochetista.

En el discurso señalado, la mujer chilena no aparece como un ser histórico. Es una esencia permanente e inalterable, pertenece a una naturaleza no biológica sino social, sometida a leyes inmutable. Es considerada objeto de la historia, no sujeto. Es espíritu, no cuerpo. Pertenece a un orden axiológico, determinado por el Poder, no a un orden de necesidades. Y en tajante enfrentamiento a este marco, *Lumpérica* muestra el cuerpo femenino que emerge absoluto y patético, con conciencia de sí, sólido y autónomo, desde un punto de vista no tangencial sino central, apretado como un rayo láser, inscripto mediante una escritura que en sí misma es concebida como acto de iniciación y de corte.

El espacio privilegiado es la plaza pública —prohibida por el Régimen— iluminada por la luz artificial que proyecta y desdobra al Lumpen, convocado por Iluminada L., más allá del sitio circunscrito y además abierto, análogo, por otra parte, con los campos de concentración.

Acerca del trabajo experimental, en cuanto a procedimientos, que aparece en la novela es fruto, en parte, de la actividad sostenida por Diamela Eltit en el grupo CADE (Colectivo Acciones de Arte), donde con Raúl Zurita y Lotty Rosenfeld, promueve una reflexión crítica. Este grupo, afín a publicaciones como *La Separata* (1982) y *Rutura* (1982) inspirados en Walter Benjamin, Roland Barthes y lecturas de orden semiótico, implica en el clima de exclusión y coerción de estos años una alternativa de resistencia y apertura al pensamiento creador articulado sobre la base de una ausencia de utopía social y de crítica pública. Se pueden sumar a esta labor los nombres de Ronald Kay, Nelly Richards, y aportes ocasionales de Enrique Lihn y Adriana Valdés.

La experimentación con la escritura avanza en la intención de lograr la recuperación de un ritmo chileno en *Por la patria*. Si el país está reventado y no se puede borrar de

un golpe, el habla se constituye en un espacio productivo para defender a la historia amenazada. La cadencia de esta habla es matriz paridora de escritura. Es saña, compulsión. Se recoge lo soez y quejumbroso para reconstruir desde los testimonios una nueva épica presidida por el Holocausto de Hiroshima.

El texto se emparenta por su tema a muchos otros que tienen como eje la violación de los derechos humanos en Chile; así, por ejemplo, *El miedo en Chile* (1985) de Patricia Politzer, *André de La Victoria* (1985) de Patricia Verdugo, *Nunca más Chile* (1986) de Myriam Pinto entre otros, con la diferencia sustancial de que Diamela Eltit tiene conciencia plena de su escritura, que es tinta y es sangre, y es también la exigencia de lo absoluto, el descampado y la memoria, la contramemoria que convierte al individuo/pueblo vencido en vencedor.

La protagonista en *Por la patria* es Coya-Coa. Este desdoblamiento del nombre puede pensarse como símbolo de la Puna, nobleza quechua, decadencia aimará, y de la punta que horada la tierra y es asimismo caída urbana. Ella cuenta, narra, reconoce que sus propias raíces ancestrales, de aquí la presencia de las sucesivas Madres que pueblan ciertas zonas del texto. Recoge los testimonios, los parlamentos, los documentos y los manifiestos que condensan significativamente su identidad y la de las demás mujeres. Representa su propia tragedia para sobrevivir en la prisión, a igual que los/las detenidos/-as chilenos/-as en las cárceles y campos de concentración hacían.

Respecto a las representaciones aludidas, de cruzados y engarzados pensamientos, a partir de las cuales se reproduce retrocediendo y alucinando a la memoria “el otro barrio”, de cuando “era vigente la plena vida chilena”, es significativo el rol que asume Coya-Coa “quien erecta y erguida y doble soy: punzando y recibiendo, mojando y mojada, desmaterna y despaterna, desprendida ya...” concentra la potestad de ejercer la justicia con sus compañeras, de entablar un juicio histórico, en virtud de la capacidad de resistencia ofrecida.

La estrategia de construir esta suerte de coro femenino que pluraliza la voz narrativa puede ser pensada, en uno de sus sentidos, como el intento de superar el individualismo, la atomización que implantó el Orden destruyendo el sentimiento de pertenencia social y cultural. Desde aquí, en el texto, se enfatiza mostrar cómo en situaciones límites la acción conjunta —en este caso la representación teatral— se constituye como medio de resistencia y sobrevivencia al terror. Rechazo al sistema imperante, frente al cual todas las voces se aúnan para clamar CHILE-NO. Y en el mismo grito se produce, mediante el cambio de acento que corta a la palabra, un “descentramiento”.

En *El cuarto mundo* se intensifica el repudio a los “valores” impuestos, entre los cuales la familia es considerada como un núcleo cerrado y endógeno, en el cual la mujer, que es sólo madre y debe cuidar el orden dentro del hogar, provee a la patria sus varones criados en “las buenas costumbres”. Ante este pulcro catálogo, que por supuesto no queda agotado en lo señalado, Diamela Eltit afirma que “el placer es una combinatoria de infinitud de desperdicios

y excedentes evacuados por el desamparo del mundo ... honrar a los desposeídos de la tierra, gestantes del vicio, actuantes de la lujuria”.

Las figuras centrales del libro son dos gemelos: un varón travestido –María Chipias– y una mujer, cuyo nombre se devela al final –diamela eltit– porque su monólogo es el que concluye y da sentido a *El cuarto mundo*. Estos dos personajes –que retoman la temática fundante de las literaturas que explican el origen, como por ejemplo, acotando en la literatura latinoamericana los gemelos Hunapú e Ixbalanqué en el *Popol Vuh*– terminan fundiéndose como dos torres, como dos panteras, como dos ancianos, dos caminos, y sus discursos desacralizan el canon familiar, por medio de palabras que se revelan, apoyándose mutuamente, en sobrias elipsis poéticas, alucinaciones y sueños, cruzados y disimulados unos con otras, desplegando el imaginario peculiar de Diamela Eltit.

La verdad que el texto alumbra es “en una casa abandonada a la fraternidad, entre el 7 y 8 de abril, diamela eltit, asistida por su hermano mellizo, da luz a una niña. La niña sudaca irá a la venta”.

Sería bueno distinguir, en este punto, la palabra fraternidad, que condena al fratricidio, en la brutal enunciación que cierra la cita anterior y es el final de *El cuarto mundo*.

Sin embargo, el cierre es aparente. La “mano agarrotada” de la escritora chilena prosigue su línea. Es posible pensar que el sentimiento de lo fraterno es el móvil de la investigación que realiza Diamela Eltit junto con la artista plástica Lotty Rosenfeld –quien documenta en video– a partir de 1980 y que reproduce en cierta forma en *El padre mío*.

El objetivo es mostrar el negativo –similar a una foto– del positivo que muestra la ciudad, es decir, lo que resulta excluido del sistema social tramado bajo fuertes y sostenidas jerarquizaciones del poder. Es el intento de integrar a ese país esquizofrénico que proclama el Estado –economía de éxito dirigida por los técnicos, los Chicago Boys; una fuerte estabilización; invasión de importados; configuración de un horizonte pos...– negando la otra cara de Chile que comprende prostibularios, hosterías, situaciones de vagabundaje.

Las grabaciones efectuadas a un singular personaje, encontrado en un erizo de Conchalí, forman el cuerpo del texto. El ejemplar de vagabundaje humano es caracterizado de “es-cultura”, de barroco, de carnalidad maquillada en tierra, formando la costra de una sentada suciedad.

Esta concepción de registro barroco, que por otra parte está presente en sus otra novelas donde tematiza el montaje – *Lumpérica*–, la escenografía, el maquillaje, el travestismo –*El cuarto mundo*–, las lecturas marginales o frontales –*Por la patria*–, por medio de su particular torsión de la escritura, se despliega en una modalización diferente en *El padre mío*, texto que condensa la intención de

enfaticar los circuitos de comunicación latinoamericana, integrando el barroco caliente y orgiástico del Caribe con el del Chile austral.

En la concepción indicada arriba está presente la teoría del cubano Severo Sarduy, quien en sus reflexiones – precedidas por las de Lezama Lima– intenta configurar el marco epistemológico del neobarroco, señalando como sus características la disociación, la diseminación y, a la vez, la búsqueda de una estructuración, integrando los estudios de Lacan y los avances de la lingüística. El discurso sarduaniano despliega los aspectos de un mismo poliedro –simulación, travestismo, *tromp-oil*, anamorfosis– en cada una de sus fases. Pero Sarduy, que es hijo de la Revolución, tan sólo habla de una crisis de lo legible cuando se detiene a reflexionar sobre el arte cubano contemporáneo.

Esto último es la diferencia sustancial que establece Diamela Eltit, quien asume su puntual historicidad:

“Es Chile, pensé.

Chile entero y a pedazos en la enfermedad de este hombre, jirones de diarios, fragmentos de exterminio, sílabas de muerte, pausas de mentira, frases comerciales, nombres de difuntos. Es una honda crisis del lenguaje, una infección en la memoria, una desarticulación de todas las ideologías. Es una pena, pensé...”

La recuperación de esta habla en otros campos, como la psiquiatría o la psicología, es quizá habitual, pero aquí aparece pensada desde la literatura y muestra cómo en el límite del monólogo el nombre o los nombres del Poder se paralizan. Y el actor de este monólogo es la víctima marginal de una confabulación que, curiosamente, lo hace aparecer presente y ausente a la vez de todos los tópicos institucionalizados.

¿Por qué la elección de esta palabra carente de centro? ¿Por qué la intensificación del descentramiento ya indicado acerca del grito CHILE-NO? Seguramente, Diamela Eltit no *elige* para hacer un “bello” libro, ni tampoco escribe a causa de esa instancia que suelen llamar literatura, sino que escribe instalada en la vía pública para exhibir y ocultar al mismo tiempo sus propias y sucesivas roturas, las indefectibles rupturas necesarias para evitar que la erudición y la crítica se disocien de lo humano, para que el grito de la escritura no amordace el grito de la calle.

Bibliografía

- Diamela Eltit: *Lumpérica*. Sgo. de Chile, Las Ediciones del Ornitorrinco, 1983.
Por la patria. Sgo. de Chile, Las Ediciones del Ornitorrinco, 1986.
El cuarto mundo. Sgo. de Chile, Plante, 1988.
El padre mío. Sgo. de Chile, Francisco Zegers Editor, 1989.
Vaca sagrada. Bs.As. Planeta, 1922 [N. de la ed.: este libro es posterior al presente artículo]



La mujer del otro lado de la mesa

Ana Sampaolesi

Lo recordaba bien porque había sido noche de luna llena. Aunque, con el correr del tiempo, la memoria se la había vuelto esquiva y sólo en ocasiones llegaba a los detalles. Por lo común se trataba de una pocas situaciones que atropellaban todas juntas, o en órdenes dudosos, sus pensamientos. O que le iluminaban de golpe la cabeza como dibujos primitivos donde se perdía el límite entre lo importante y lo accesorio. Pero, si lo pensaba bien, no era difícil reconstruirlo casi todo. Ella había adornado la mesa con velas encendidas y en la fuente, decorada con dibujos trabajosamente ingenuos, descansaba aquel salmón que tanto le había costado macerar y ahora estaba abierto allí, impúdico y rodeado de ramilletes de lechugas. Era una noche especial. Cumplían dos meses de casados y Jacinto, sentado a la cabecera de la mesa rectangular que ponía entre ellos una distancia exagerada, masticó un rato y miró algo que estaba por encima o por detrás de su cabeza.

– La comida está fría y el salmón te salió seco.

Ella lo observó con las comisuras tendidas hacia abajo y el entrecejo apretado en un gesto que le oscurecía los ojos.

– Se come así, frío.— Y para dar más peso a sus palabras, agregó: —Está como dice el libro de cocina.

Antes de que la frase terminara Jacinto se había levantado, había recorrido el metro y medio que lo separaba de la otra cabecera y empezó a apoyar firme una de sus manos sobre el hombro de Carolina. Después la miró. Ella se deslumbró con aquel brillo y entornó los párpados mientras acariciaba el libro de recetas cerrado junto al plato. Su memoria, que recorría lentamente el índice, se detuvo en un título: “Salmón Thermidor, página 167”. Empezó a rememorar los pasos, a reconstruirlos mentalmente con la ayuda de la memoria prodigiosa que Dios le había dado y de ese particular estado de ánimo que le sobrevinía, a veces, cuando mantenía los ojos cerrados mucho tiempo. De repente sonó el golpe. La palma de la mano de Jacinto había estallado en su mejilla y la inercia del movimiento la desplazó más allá, al costado de su nariz, que empezó a sangrar en una línea perpendicular y extrañamente recta que le recorrió el labio superior, el inferior y el centro del mentón, donde inició un obstinado goteo. Las primeras gotas rojas cayeron sobre el mantel. Después Carolina se movió y empezaron a deslizarse sobre la tapa del libro de cocina que ella contempló, seco con una almidonada servilleta de hilo y luego abrió casi en el medio. Página 167. Salmón a la Florentina. Salmón relleno de croute. Salmón a la Sarah Bernhardt. “Acá está”, dijo, y a continuación leyó en voz alta:

– El salmón Thermidor debe servirse frío y perfumado con gotas de salsa tártara para que la carne del pescado,

en el momento de comer y cortada en finas rebanadas, las absorbe en lo posible lentamente.

Carolina entonces se detuvo, lo miró sin poder disimular su regocijo y sonrió con la boca aún manchada de sangre. Se acercó y le puso el libro abierto ante los ojos. Jacinto buscó evadirse con el pretexto de que no llevaba con él los anteojos. Carolina salió y volvió con el par de repuesto que guardaba en el cajón de la mesa de luz. Acorralado por la evidencia escrita que resultaba ser el libro de cocina, Jacinto lo miró y también leyó en voz alta:

– Puede servirse caliente, con salsa meunier.

– En invierno— lo corrigió enseguida Carolina— sólo en invierno y esta noche hace más de treinta grados.

En ese punto la discusión parecía terminada. Jacinto, luego de buscar sin suerte algún dato que fortaleciera su argumento, pidió excusas y volvió a sentarse en su lugar. Carolina, del otro lado de la mesa, lo miró en silencio mientras acariciaba con las uñas la tapa de cuerina. La intimidad del pensamiento —se dijo— es el baluarte de la mente y como tal, debo cuidarla con esmero. Se reservó sus conclusiones.

Desde ese día, hacía ya catorce años, el libro de cocina no se había movido de la mesa del comedor. Ubicado deliberadamente a la derecha de la zona en que cada noche instalaba su plato y sus cubiertos, Carolina tamborileaba insistente sus uñas rojas sobre la tapa de cuerina justo antes de empezar a comer, como señal de su voluntad dispuesta a contestar preguntas relacionadas con la cocción, las temperaturas adecuadas, las guarniciones, las formas de presentación y aún las posibles variaciones de los platos elegidos. Exquisito y siempre diferente, el menú nunca había sido presentado de igual modo y cada cambio, de forma o contenido, podía ser explicado rigurosamente con su apoyo bibliográfico que no se limitaba al libro de cabecera. Se extendía a una serie de volúmenes que se había ido agregando con el tiempo y descansaban, en hilera, a lo largo de un estante en la cocina. Sus lomos, primitivamente anodinos, llevaban ahora coberturas luminosas y títulos en letra imprenta que indicaban autores, procedencia por país, región o continente, flora del lugar de origen que luego le permitiría elaborar su teoría sobre los aromas y estirpe culinaria. Un número en el ángulo derecho superior remitía a ciertas fichas que incluían otros datos aunque, a decir verdad, pocas veces eran consultadas. Porque el libro predilecto por haber merecido una mayor y cuidadosa elaboración, era el de la cabecera de la mesa. Su lugar de privilegio se veía acentuado desde hacía tiempo por una mancha, cierta zona oscura en forma de rectángulo en la mesa que debía ser obra del libro allí apoyado en contraste con el resto de la madera, decolorada por el sol de muchos años. La cuerina de la tapa también se había aclarado con el tiempo. Tenía partes desgastadas por el manoseo y hasta pequeñas hendiduras que se abrían como heridas secas por el continuo golpeteo de Carolina. Su interior, subrayado con marcadores de colores, daba cuenta del estudio minucioso al que ella lo había sometido y del que se habían convertido en pruebas los márgenes cubiertos por complejas reflexiones y por hipótesis que

podían ser probadas.

Después de un tiempo, Carolina se vio obligada a adherir al pie de cada página una hoja de cuaderno que, de haberse impreso, hubieran podido constituir con seguridad otro volumen. Todo esto –pensaba Carolina– para evitar malos entendidos y para ahuyentar dudas. También para cohibir cuestionamientos y, sobre todo, para impresionar la suspicacia de Jacinto que, durante todos esos años, sólo dos veces se había atrevido a contradecirla luego del primer hecho de sangre. La primera fue, curiosamente, durante una noche también de luna llena en que Carolina preparó un complejo plato de mariscos y Jacinto, luego de atacarla con saña criminal, le causó la pérdida de dos dientes. Si se detuvo fue porque Carolina atinó a alcanzar el libro y, después de una larga discusión sobre el sentido ambiguo de una frase, se vio obligado a retirar sus argumentos y hasta a disculparse. Desde entonces Carolina decidió combinar con cuidado los platos elegidos con las fases de la luna y, aunque sobre esto no pudo construir teoría alguna, se cuidó bien en separar dos elementos, por razones oscuras, antagónicos: frutos de mar y luna llena.

La segunda ocasión, la última, coincidió con la noche del catorce aniversario de su matrimonio. Para entonces Carolina había elegido un menú particular. Era producto no sólo de la atenta observación del calendario sino de un nuevo cuerpo de hipótesis, todas probadas. Y lo había enriquecido con una sutil combinación de colores vegetales y el uso de especias raras que, según decían actuaban sobre el temperamento.

El cuidado de la mesa también había ocupado buena parte de su pensamiento. Las cabeceras habían sido adornadas con dos candelabros hebreos en concordancia con el orden matemático. Y en el centro había ubicado un adorno de ananá del que surgían ramas de laurel recién cortadas. Los cubiertos para la ocasión eran los más bellos: los de plata, incluidas cucharas de servir, trinchante de mango labrado y exquisita pinza para sujetar racimos de uvas. El mantel, que había pertenecido a su abuela y estaba bordado en filigrana con dibujos de palomas, lo había ido a buscar esa tarde a la tintorería. A su derecha, como siempre, descansaba el libro de cocina.

Jacinto sirvió el vino y depositó la botella a su lado. Carolina acomodó en los platos delicadas porciones y se sentó. Los dos comenzaron a comer casi al mismo tiempo, ella con premura y él como si disolviera largamente en su boca cada uno de los bocados. Al llegar al tercero Jacinto se detuvo. Sus ojos miraban de modo concentrado.

– Me pica– señaló escueto –¿Qué es?

– Huevos con almendras bañados en moscato, rociados con salsa de jengibre y perfumados con tomillo.

Carolina había contestado en tono seguro, sin dejar de atender su propio plato. El no pareció haberla escuchado. Se paró y empezó a avanzar hacia el otro lado de la mesa. Ella lo vio y de inmediato se apoderó del libro. Sin abrirlo recitó de memoria: “Página 207. Apéndices 121 y 122”. Jacinto se acercaba, ajeno a las palabras. Con los ojos fijos en Carolina y desde una distancia incierta, dijo en tono bajo:

– ¿Sí? Leeme por favor.

Ella abrió el libro, recorrió sus hojas, lo revisó una y otra vez como sabía hacerlo. Las páginas impresas no estaban. Los manuscritos tampoco. En su interior, un grueso block en blanco se abrazaba firme a la encuadernación.

Mientras Jacinto se iba acercando, Carolina pensaba en el destino posible que podían haber tenido sus hojas. recorrió uno a uno los años de formación autodidacta, las investigaciones minuciosas, las reflexiones sobre el arte del comer, sus inferencias sobre el perfume de las hierbas, los descubrimientos sobre los colores, sus teorías sobre las especias combinadas y las puras. Algo raro le pasó adentro. Cuando Jacinto se detuvo, Carolina ya había abandonado el libro en su lugar y empuñaba ahora el trinchante. Jacinto se abalanzó con tanto ímpetu que no lo vio. Ella sintió el impacto del cuerpo sobre el suyo, rígido, casi inmóvil, la cabeza que se inclinaba hacia un costado y todo el peso presionando su brazo, que no lo podía sostener.

La pericia policial, trámite largo y trajinado, puso en movimiento una cantidad de especialistas difícil de determinar. Llevó casi seis meses de trabajo en que, entre tantas cosas, se hicieron dibujos en el piso para registrar el plano de ubicación del cuerpo de Jacinto después de la caída, se sacaron fotos desde ángulos raros y diversos, se analizaron rastros y le tomaron a Carolina declaraciones acordes a la oportunidad. Ella contó todo con su propio estilo, preciso y con detalles, destacando la importancia de la fecha e insistiendo una y otra vez, a pedido del comisario, en la descripción de los objetos y su ubicación sobre la mesa: los candelabros de siete brazos allá, el cuchillo labrado acá, justo al lado de la fuente con el pato relleno que estaba a punto de cortar. Las razones de Jacinto para la caminata y la caída violenta sobre la hoja del trinchante resultaron imposibles de aclarar. Carolina insinuó algunas hipótesis pero los policías se entregaron a largas discusiones sin llegar a algún acuerdo. Aunque, si algo había quedado en claro por el ángulo de entrada de la hoja y la relación de fuerzas de los dos sujetos comprometidos, era que el impulso había partido sin dudas de Jacinto. Lo demás el comisario decidió atribuirlo a los vericuetos de la mente humana. Porque él había visto muchas cosas a lo largo de su vida y poseía, según decía, una sabiduría de naturaleza policial. Por eso, quizá, le quitaron importancia a la mancha en la madera de la mesa que descubrieron antes de cerrar la investigación.

Carolina, sin embargo, no pudo olvidar ese detalle. Ni las hojas manuscritas que, pensándolo bien, podían haberse convertido en un volumen refinado sobre el arte del comer y aún en una teoría sobre las transformaciones. La intriga empezó a desvelarla por las noches, cuando la invadía tal estado de ansiedad que sus ojos se negaban a cerrarse siquiera para el parpadeo. Obsesionada por la idea de que cada cosa debía tener necesariamente algún sentido, empezó a emplear su tiempo insomne en la observación minuciosa de la mancha, cuya superficie parecía acrecentarse por la familiaridad con que ahora la trataba y la intensidad de su mirada que le buscaba significaciones.

Después de un tiempo ya no la observaba a simple vista sino que empezó a ayudarse con una lupa de lente poderosa que la llevó a distinguir ciertas estrías en medio de la decoloración. Pronto descubrió entre las estrías las letras diminutas, que al principio la asombraron porque estaban impresas al revés y cada renglón allí empezaba donde había terminado en el texto original. Entonces se orientó con la ayuda de un espejo que, enfrentado a la mancha, le permitió poner las palabras en su sitio. Pero faltaban frases, a veces párrafos enteros, y muchas de las hipótesis parecían sesgadas. Carolina las transcribía igual, trabajosamente e incompletas. Pero allí encontraba un límite y,

aunque no se movía de la mesa, ya no lograba avanzar. Las palabras corrían enredadas por las hojas del cuaderno, la llevaban a un lugar al que no iba y esto la hacía pensar que algo andaba mal.

Por eso sólo consiguió sosiego con el tiempo, cuando empezó a hacer el rastreo de su historia y decidió escribir su biografía. Y aunque los hechos podían parecerle confusos a menudo, sabía que su memoria llegaba con facilidad al nombre, a la numeración de las páginas, a los elementos, a las fechas, a las variaciones posibles, todo allí, del otro lado de la mesa del comedor.

Poetas del Québec

Nicole Brossard, compiladora

El cuerpo, las palabras, lo imaginario

La década del 70 será para las mujeres un momento de toma de consciencia, de solidaridad, de exploración y de afirmación. Pero antes de que comience la puesta en el tema feminista, Nicole Brossard publica dos títulos: *Suite logique* (1970) y *Le Centre Blanc* (1970) que hace irremediable la ruptura con la generación precedente. En 1972 aparece *Lecture en vélocipède* de Huguette Gaulin, un libro denso, novedoso y de una modernidad que engloba ya la rebelión femenina en lo que respecta a la expresión de esta década.

En el entrecruzamiento del significado entre la modernidad y el feminismo, los años 70 dieron lugar a numerosas experiencias, proyectos, agrupamientos, realizaciones fundadoras de un nuevo espíritu.

Marie Savard fundará las Editions de la Pleine Lune (1975), la primera librería de mujeres abrirá sus puertas en 1975. En el mismo año, Nicole Brossard prepara para la *Barre du Jour* un número "Mujer y lenguaje". Es a su sugerencia que el Encuentro Québécois International de Escritoras de 1975 será consagrado al tema "La mujer y la escritura". Denise Boucher y Madelein Gagnon publican *Retaillies* (1977), France Théoret y Nicole Brossard fueron del grupo fundador del periódico feminista *Les Têtes de Pioche* (1976-79). Las editions du Remue-ménage publicaron su primer título en 1976. El Théâtre du Nouveau Monde presentará entre 1976 y 1980 tres creaciones feministas que fueron todas a sala llena: "La Nef des sorcières" (1976); "Les fées ont soif" (1978) de Denise Boucher, pieza que hará escándalo y que caerá bajo el golpe de la censura; y "La Saga des poules mouillées" (1981) de Jovette Marchessault. Es durante estos años que aparecieron *Pour les femmes et tous les autres* (1974) de Madelein Gagnon; *L'Eugélonne* de Louky Bersianik (1976); *L'Amèr ou le Chapitre effrité* de Nicole Brossard (1977); *Cyprien* de Denise Boucher (1978); *Bloody Mary* de France Théoret (1977). En 1978 la revista *Sorcières* publicada en París, consagrará un número a las quebequenses donde el tema elegido colectivamente será "La Jassette"; en el mismo año, Madelein Gagnon publica en colaboración con Hélène Cixous y Annie Leclerc *La Venue à l'écriture*.

Es también en esta época que los lazos de amistad y de convivencia literaria se establecen entre las escritoras quebequenses y las escritoras europeas y norteamericanas. Christiane Rochefort, Annie Leclerc, Claire Lejeune, Hé-

lène Cixous y Françoise Collin volvieron repetidas veces a Québec para reencontrar sus amigas Denise Boucher, Madeleine Gagnon, France Théoret, Monique Bosco y Nicole Brossard. Por otra parte, esta última se reencontrará con Kate Millet, Ti-Grace Atkinson y Rita May Brown en la ocasión del film *Some American Feminists* que ella había correalizado con Luce Guibeault en 1976.

La intertextualidad femenina y feminista está en su cima, y numerosos son los ejemplos del interés que las escritoras otorgan a sus símiles. Se ama, se solidariza, pero también se discute a través de las grandes corrientes de pensamiento que ya han penetrado el tejido cultural y literario quebequense. Se toma elementos de apoyo del marxismo, el psicoanálisis, el lesbianismo, la contra-cultura, para debatir las prioridades y la esencia del feminismo. También la diversidad de experiencias, de prácticas sexuales y de cuestionamientos va a separar la forma de dirigirse en dos: una parte, dirigida hacia los varones, una intención que oscila entre la reivindicación, el insulto, la queja y la declaración de amor, a pesar de todo; la otra parte, una palabra vuelta hacia las mujeres donde la interlocutora tomará los rasgos múltiples de madre, hermana, hija y de la otra mujer, amiga o amante.

La ambivalencia formulada por Marcelle Desjardins "voy tras el poema o tras la verdad" encontrará su solución: es de la maraña de sus textos en prosa, poesía y de proposiciones teóricas y manifiestos, que las poetisas tejen el advenimiento de una ficción teórica de eso que será más corrientemente llamada una escritura femenina. Los años 70 demostraron claramente que la consciencia feminista se abre no solamente a la proposición de nuevos temas, tales como el cuerpo, lo cotidiano, la memoria biográfica, sino que se abre también a legitimar la parte creadora del sujeto femenino. Además, desmistificando la realidad misógina y falocéntrica, la consciencia feminista se ve obligada a repensar "la verdad" y así dedicarse a una nueva repartición de la realidad y de la ficción. Es en el interior de esta nueva distribución del "sentido aparente" que es necesario comprender el desmoronamiento de géneros. Si es necesario atribuir a la modernidad quebequense una entrega en cuestión de géneros tradicionales y de su compartimiento, es necesario atribuir a la escritura femenina, es decir a la descompartimentación misma del yo femenino y de sus atributos tradicionales, una permeabilidad de géneros sin la cual ese mismo yo no habría podido reunir su memoria, su disidencia y sus aspiraciones en una misma voz.

Es también en el curso de los años 70 que Marie José Thériault, Denise Desautels, Josée Yvon, Louise Bouchard, Geneviève Amyot, Carole Masé, Germain Beaulieu y Yolande Villemaire comienzan a publicar. Las Editions Cul Q publicaron caprichosamente algunas plaquetas de poesía, entre las cuales: *Sein d'attrait* (1977) de Germain Mornard; *Ta dactylo va taper* (1978) de Pauline Harvey y *Terre de Mue* (1978) de Yolande Villemaire. De este período se reservará también una palabra en el centro de la cual la sexualidad grita, protesta, provoca, enlaza. La lengua activa los líquidos y las secreciones. Las partes “íntimas” se nombran vulva, clítoris, y senos. Desde el libro *Slurch* (1970) de Marie-Francine Hébert, pasando por *Filles-commandos bandées* (1976) de Josée Yvon; *Oye du Stage blood* (1977) de Yolande Villemaire; *Bloody Mary* (1977) de France Théoret; *En beau fusil* (1978) de Francine Déry, hasta *Sling-Shot* (1979) de France Vézina, los títulos se hace evocadores de un cuerpo a cuerpo sexuado descifrando la violencia que rigen los movimientos y los acercamientos. Los años 70 se terminaron con la publicación de dos primeros libros de Marie Uguay, *Signe et rumeur* (1976) y *L'Outre-vie* (1979), libros intimistas que no lo serían si no es que anunciaran los “retoques íntimos” a los cuales diera lugar la poesía de los años 80.

Del femenino plural a la íntima pasión de escribir

El inicio de los años 80 continúa con el lanzamiento de una escritura en femenino con la aparición de *Maternative* (1980) de Louky Bersianik, *Nécessairement putain* (1980) de France Théoret; *Amantes* (1980) de Nicole Brossard y *Au cœur de la lettre* (1981) de Madeleine Gagnon. Madeleine Oullette-Michalska publica su primer libro *Entre le souffle et l'aime* (1981) que será seguido de un ensayo sobre lo femenino *L'Echappée des discours de l'oeil* (1982).

Pero lo que caracterizará sobre todo a los años 80 será la aparición de dos nuevas generaciones de poetisas. La primera estará en su mayor parte compuesta por mujeres nacidas alrededor de 1949 y que habiendo una memoria anterior del feminismo encuentran en éste un eco a su experiencia. Se piensa aquí en Anne-Marie Alonzo, Germaine Beaulieu, Louise Cotnoir, Denise Desautels, Louise Desjardins, Louise Dupré, Jocelyne Félix, Célyne Fortin, Ghislaine Pesant y Julie Stanton. Cada una de ella interroga lúcidamente lo real patriarcal y hace escuchar una voz singular que reencuentra el nosotros colectivo de las mujeres.

Esta primera generación de los años 80 practica abundantemente una intertextualidad femenina. Así es como en los años 80 nuevos proyectos literarios y culturales vieron el día. El primer número de *La Vie en rose* aparece en la primavera de 1980. En 1981, Claudine Bertrand funda la revista *Arcade* y en 1982, Yolande Villemaire crea el grupo Rose Sélary, colectivo de escritoras. Anne-Marie Alonzo funda en 1985 las ediciones Trois y la revista del mismo nombre. El Teatro Experimental de mujeres, activo desde 1976, interpreta “Veille” (1982) de Anne-Marie Alonzo. A partir de 1983 Nicole Brossard, Louky Bersianik, Louise Cotnoir, Louise Dupré, Gail Scott y France Théoret se vuelven a encontrar alrededor de un proyecto que resultará en la publicación de *La Théorie, un dimanche* (1988). Line McMurray, que forma parte de la NBJ, organiza el Foro de mujeres (1985). *La Parole Métèque* publica su primer número en 1987. Janou Saint-Denis recibe regularmente a mujeres poetisas en “Place aux poètes”. Anne-Marie Alonzo, Carole David, Jocelyne Félix, France Mongeau y Elise Turcotte serán receptoras del Premio Emile-Nelligan otorgado a poetisas menores de 35 años. Lili

Côté, Christiane Frenette, Hélène Marcotte y Michèle Proulx ganaron el Premio de Poesía Octave Crémazie.

Las Editions du Noroît, las Ecrits des Forges, NBJ, VLB, Triptyque y Guernica así como las revistas *NBJ*, *Estuaire* y *Moebius* recogieron y solicitaron textos de mujeres. Poco a poco se creó –y esto sin duda por primera vez en nuestra historia literaria– una verdadera mezcla en la vida literaria ligada al mundo de la poesía.

Es entonces que aparece la segunda generación de los años 80 en la cual se puede asociar los nombres de Marie Bélisle, Hélène Dorion, Marthe Jalbert, D. Kimm, Marie-Christine Larocque, Rachel Leclerc, Nadine Ltaif, Hélène Monette, Elise Turcotte, Louise Warren y la lista no parece detenerse. Ya entre 1988 y hoy, es necesario mencionar la llegada a la escritura de Bianca Côté, Hélène Boissé, Diane Cardinal y Patricia Lamontagne. Aquí también las obras son singulares y originales y sin quererlas confundir en una tendencia, nos parece sin embargo importante subrayar el propósito intimista que las caracteriza.

Textos en los cuales la resolución de amar y de vivir es grande a pesar de la desolación, “la usura del mundo” y que “allí queda/sobreviviente/de un mundo disoluto”. Más que grandes desbordes, cóleras, arrebatos utópicos, solamente una dulce inquietud, una extraña quietud donde se estudia y se observa la puesta en escena amorosa y existencial, rozando aquí lo cotidiano, la infancia, la muerte y lo real hiperreal. La forma de dirigirse se vuelve hacia un tú familiar que adopta cada vez más la forma de una otra mí. Excepción hecha del libro de Hélène Monette *¿Montréal brûle-t-elle?* (1987) donde la rebelión se expresa contra una sociedad trágica que vuelve a los adolescentes fósiles, el espacio social parece reducido a su más simple expresión. La intertextualidad femenina se hace esporádica.

La cuestión de las vanguardias y del formalismo que se había puesto en la Barre du Jour y en los Herbes rouges hacia el fin de 1965, así como la cuestión de la escritura de lo femenino, van ahora a hacer lugar a una sola pasión: escribir. Escribir bien y preciso. Escribir eso que hay para escribir de sí. Ser fiel a su recorrido. Y aquello otorgará a todas las generaciones, ahora confundidas, los más bellos libros: *Bleus de mine* (1985) de Anne-Marie Alonzo; *Vivre n'est pas clair* (1986) de Rachel Leclerc; *La Voix de Carla* (1987) de Elise Turcotte; *Kerameikos* (1987) de Louise Bersianik; *Bonheur* (1988) de Louise Dupré; *Les Pavages du désert* (1988) de Jocelyne Félix; *Mais la menace est une belle extravagance* (1989) de Denise Desautels; *L'Inséparable* (1989) de Louise Bouchard; *Corps d'atelier* (1990) de Geneviève Amyot y *Un visage appuyé contre le monde* (1990) de Hélène Dorion.

En el principio de los años 90 donde el sujeto femenino posee el más grande margen de maniobra que se ha visto en su historia y que la voz íntima y la pasión de escribir dieron lugar a una ligazón encadenada de la voz femenina y de la voz poética, nosotras no podemos más que esperar que cada una, es ese espacio, pueda ir adelante de sí misma, habitar las palabras de su recorrido y del sujeto femenino.

Para esta antología gustaremos de compartir la lectura amorosa que hemos hecho de los textos de estas mujeres poetisas que, a través de las generaciones, nos han aparecido como reveladoras de vida. Ciertamente, la poesía en eso que ella tiene de esencial, apenas cambia. De una generación a otra, ella lleva las marcas indelebles de la soledad, del deseo, del tormento, de un cuestionamiento y de un instinto que guardan viva en nosotras la memoria de una música primera y de la traducción de vida a la cual ella da lugar.

Además, en estos tiempos donde la poesía se ve cada vez más ahogada en el silencio por la comunicación social,

nosotras esperamos que esta antología de la poesía de mujeres del Quebec contribuya, más allá de la memoria literaria que ella contiene, a guardar viva, hasta sorprendernos todavía, aquel enigma que, nacido del encuentro del lenguaje y el sentimiento, se ofrece desde siempre como un espacio privilegiado, donde el pensamiento y la imaginación desbordan el convenio para afirmar lo vivaz, todavía.

Fragmento de la Introducción de
*L'Antologie de la Poésie des femmes
au Québec (1677-1988)*,
Nicole Brossard y Lisette Girouard,
Les Editions du Remue-Ménage, 1991

Traducción: Ana Lía Schifis

Anne-Marie Alonzo: nació en Alejandría, Egipto, en 1951; vive en Quebec desde 1963. De sus trece libros *Bleus de mine* le ha valido el premio Emile-Nelligan en 1985. Desde 1987 ha publicado *Ecoute*, *Sultane* y *Le livre des ruptures* en las Ediciones Hexagone. También es cofundadora y codirectora de la revista y Ediciones Trois. En 1987 funda Les Productions A.M.A., empresa de libros-cassettes que ella dirige.

9.	10.
al principio estuvo el cuerpo	Frío con la fijeza de un ojo muerto
al principio el movimiento	danzas y farandolles una máquina estalla la niña bajo el asiento
dedos de reina o dedos de hada pequeños pies rollizos	desintegrada
ella nacía en el día dos del año nuevo nacía sin gritar	diez horas y cuarto en mi reloj
trece años vividos plenos sin lamentarse de ello	una joven estalla antes de cumplir sus catorce años
y después ... el salto	en el cielo el sol en el suelo la hierba vuelan los pájaros los niños corren hace buen tiempo mi pequeña
	de "¡...et la nuit!"

Louky Bersianik: nació en Montreal. En 1976 apareció su primera novela feminista quebequense, *L'Euguélione*, siendo un gran suceso. Más tarde pasa un año en la isla de Creta donde escribe otra novela, *Le Piquenique sur l'Acropole*. También ha publicado poesía, entre los títulos editados: *Maternative*; *Axes et eau*; *Kerameikos*; y algunos ensayos, entre los cuales el más reciente es *La Main tranchante du symbole*.



Libros de Tierra Firme anuncia:

La espiral del verbo, antología
personal de **Nicole Brossard**
traducción de Ana Lía Schifis

aparece en abril de 1993

I

es la costumbre en este país si se pone los ojos de las
chiquillas en el muro de los fusilados se puede tirar el disparo a
quemarropa ÉTÉA sus ojos ardorosos incrustados
en el muro blanco. su vestido deslumbrante como un cémit
y su cuerpo desapareciendo en la piedra. sepultada brasa
amurallada fulminante mirara sin ÉTÉA como una sonrisa
sin gato. el incendio de su cólera retenida largo tiempo en
el corazón del combustible. una abuela de seis años impresa
en la cal de la edad. su descendencia a lo largo del muro.
una mano muerta cien veces resbala de un sepulcro vertical.
agarrándose a la luz hasta tocar tierra. a las raíces
del árbol de la vida. donde la vejez es el porvenir de la infancia.
donde son de niñez las ramas más antiguas. y las más jóvenes
brotes de un presente de mujer vieja.

II

la tierra es el pedestal donde ella se sostiene de pie. ÉTÉA
estatua viva en el vértigo esmalte de la niña centenaria. trozos
de luna en crecimiento en lo invisible de los senos. cabellos
hilados en gris lana acero. abandonar su pedestal lanzarse a
la cima del mundo. pavane de la difunta niñez todas las posturas
de la danza. todas las mordeduras en los miembros fundidos
a blanco. compás de arco iris en la palma del espacio-tiempo
ÉTÉA la gran distancia de un deseo blanco extranjero. su
cuerpo estrecho de niña que se realiza bajo el cémit. surgida
del muro fulminado cae a sus pies. ella se ramifica en un árbol
de vida maillitas de articulaciones contornos de bóvedas en
anchos trazos de carbón gris. los encadenamientos elásticos
de los gestos tienen el ritmo felino del ralenti. ella ondula
la muerte en el hueco de las caderas.

de "L'enfant centenaire"

Nicole Brossard: nació en Montreal en 1943. Es poeta, novelista
y ensayista. Cofundó la revista literaria *La Barre du Jour* (1965),
La Nouvelle Barre du Jour (1977) así como el periódico *Les Têtes
de Pioche* (1976-79). Es correa-lizadora del film *Some American
Feminists* (1976). Desde 1965, fecha de la aparición de su primer
libro de poesía ha publicado más de veinte libros, varios de ellos
traducidos al inglés. Sus textos aparecen en numerosas revistas
norteamericanas y europeas. Dos de sus libros, *Mecanique
Jongleuse* (1974) y *Double Impression* (1984) le han valido el
Premio del Gobernador General. Vive en Quebec.

mañana precisa, miro
nuestros dolores en el espectáculo
de subjetividades
en nuestros ojos enrarecidos
de gloria y despojos
miro nuestros dolores
que no horadan la cultura
leonas en tercas palabras

en las palabras su bello contorno
el azul de un mundo rígidamente esculpido
yo miro
nuestros dolores consagrados que rayan
la realidad
río, muslo, tres suspiros
esta mañana, miro
la constante sombra que pasa
al costado de nuestros miembros

* * *

aquí en la piel
por un tiempo, aquí espectáculo
aquí en nuestros lechos
por un tiempo, aquí historia
aquí por un tiempo aquí
nuestros hambrientos dolores

suspender el ruido
de nuestros dolores entre
símbolos y rostros
sorprender el suplemento de la voz
en la noche traspasada de preguntas
¡oh!, párpados, ¡oh!, labios indispensables
sueños inmóviles

de “La subjectivité des lionnes”

* * * * *

Louise Cotnoir: nació en Sorel, Quebec en 1948. Ha sido codirectora de la revista *La Nouvelle Barre du Jour* (1981-84) y desde 1989 integra el comité de redacción de la revista canadiense *Tessera*. Crítica literaria y poeta, ha publicado entre otros títulos: *Plusieurs* (1984), *L'audace des mains* (1987); en las Editions de remue-ménage: “¡Si Cendrillon pouvait mourir!” (teatro, 1980), “Des rêves pour cervelles humaines” (ensayo, en *La théorie, un dimanche*, 1988), “Asiles” (poesía, 1991). Actualmente está escribiendo relatos.

En circunstancias
Inabordables
El jardín exilio
Para la vigilancia interior

Aperturas en las murallas
Fortaleza roja sangre
Tocar la fría puntilla

Un estilo sorprendente
Ante la inquietud

Sombra y luz
Se desprenden
Todo parece desconocido
En el centro de sí misma

La frescura de la tarde
Más allá de los cipreses los
[naranjos]
La absorbe entera
‘Jardins’, (extractos de
“Asiles”)

Denise Desautels: nació en Montreal en 1945. Desde 1975 ha publicado quince obras poéticas, entre las cuales *Mais la menace est une belle extravagance* obtuvo el Gran Premio de Poesía “Journal de Montreal”, 1990 y *Leçons de Venise* obtuvo el gran Premio de Poesía de la Fondation de Forges, 1991. También es autora de cinco dramas radiofónicos, de los cuales “Voix” fue premiado por las radios públicas de lengua francesa en 1987.

8.

la muerte hiere la garganta a la lengua misma
“Black Words” repetía la voz
las palabras se debaten solas
contra su repentino peso
contra su despliegue obstinado
sin pensamientos las palabras manchan
el sustraído cuerpo del otro
el pájaro es una confusión de alas
su color no tiene esperanza
y se aparta de la mirada
incompetente

* * *

9.

sin reserva mi voz cubre su presa
basta de no desarreglar nada
sucumbe a la pereza
el ruido a la fatiga
se disuelve en el aire impuro
extraña mentira elegida entre otras
la voz siempre destruye las palabras

Hélène Dorion: nació en Quebec en 1958. Poeta y crítica, ha colaborado en diversas obras colectivas, antologías y revistas literarias. Ha publicado diez libros de poesía en Quebec, Francia y Bélgica. Directora literaria de las Editions du Noroit (Quebec), dirige también la colección “Roubaix-Québec” en las Editions Brandes (Francia).

Estoy perdida. Ausente, más bien. Desde siempre, habiendo nombrado ausencia, a la que es de un otro.

Frente a la ventana, el blanco se deja tocar por el blanco. Nada se mueve. Yo miro aquello que hay de irreparable en mí, esta falla sin nombre, sin principio por momentos insostenible. Sin embargo, cuánta dulzura en el blanco donde todo se detiene.

* * *

Partir, eternamente. Cuando era niña, esas palabras penetraban violentamente en mí, indiferentes al fracaso, al terror.

Partir, eternamente. Y se acabó. No creer más en la ternura recogida en el fondo de los días, en el color del mundo. Desde que las palabras partir y soledad han deshecho todo, ensayo sustraer un poco de vida a la repetición, al olvido.

Extractos del libro *Passarelles et Poussières*,
(publicado en las Editions Brandes, Francia)

Louise Dupré: ha publicado textos de ficción, crítica y teoría en diversas revistas quebequenses. Como poeta editó dos obras en las Editions du remue-ménage, y en colaboración con Normand de Bellefeuille en las Editions de *La Nouvelle Barre du Jour*. Como ensayista, colaboró en el ensayo colectivo *La théorie, un dimanche* (1988) y *Stratégies du vertige, Trois poètes: Nicole Brossard, Madeleine Gagnon, France Théoret* en la Editions du remue-ménage (1989). Ha publicado varios relatos en las revistas, *XYZ, Moebius y Trois*. Es profesora en el departamento de Estudios literarios de la Univ. de Quebec, en Montreal.

1.

Ella sólo llega a pronunciar la palabra dolor mientras piensa en un ruido de látigo, en el chasquido de la lengua contra los dientes, desamparo o domingo, una ciudad amenazada que comienza precisamente allí donde los signos desfallecen. Aprisionada en ese punto minúsculo del pecho donde el aire se cierra, aguarda aquello que ella sabe del silencio, mil nudos en la garganta mientras retiene las lágrimas, ella ensaya imaginar la primavera, los vuelos amorosos de las golondrinas.

2.

Ella se acostumbra a la desolación del invierno mientras se fija en las flores demasiado vivas de las sábanas. Nada, solamente el presente que repentinamente se despega del pasado, el mundo en su abandono. Ella quisiera balbucear: “Esta foto de ti que yo había tomado frente al matorral de espinos”. Pero nada dice, como si de unirse a la memoria, la fatalidad sólo se hundiera más aún en la fatalidad.

de “Instantanés”

France Théoret: nació en Montreal en 1942. Realizó un doctorado de estudios franceses en la Universidad de Therbrooke. Después de diecinueve años de haber enseñado a nivel secundario, se consagró por entero a su tarea como escritora. Ha publicado nueve libros, entre ellos: *Nécessairement putain* (1988, poesía), *Nous parlerons comme on écrit* (1982, novela), *Entre raison et déraison* (1987, ensayo), “L’homme qui peignait”, (1989, relato).

La extranjería lleva nombre de mujer. El tiempo continuo se me escapa, pronto no habrá más tiempo. La extranjería en el nombre mujer es mi suerte íntima.

Existo en un tiempo bulímico. Alcanzo a entender el tiempo que palpita. No tengo más ideas y pienso todavía como a pesar de las ideas que entiendo. Apropiarme de la primera persona se hace fácil una vez excluidas las ideas.

No he sido el centro del mundo y tampoco lo seré.

Ni queja, ni amargura, ni desasosiego. La transparencia hace gozar y morir al tiempo presente. La transparencia traduce lo imposible. Y estoy tentada por lo imposible desde el comienzo, el momento único donde la primera persona no usurpa nada a

nadie. Me llamo desde lo imposible. Las palabras, por cierto, conllevan una considerable mala fe. Yo estaba sostenida a lo imposible y en mi candor de niña, pensaba que nosotras todas éramos sostenidas a lo imposible.

El milagro del amarilís atravesando la nieve se parece al deseo infinito. La flor anunciadora es la transparencia. Asocio la extranjería a la transparencia del amarilís, del azafrán y de las amapolas brillantes. La efímera belleza, un horizonte vivaz. La mujer extranjera deviene en eso que ella es. Yo sé esto desde hace largo tiempo. Conozco todavía su aparente fragilidad mientras sé de mi fuerza como una apariencia. La búsqueda del equilibrio exige lo sobrehumano.

Las palabras hacen pantalla. Son la totalidad que está escrita. Concibo paradojas cuando permanezco en la superficie. Sin embargo la profundidad no existe. Las palabras abren, todavía abren, no acaban nunca de abrir. La fuerza de las palabras surge de que ellas traman una claridad inteligente. ¿Por qué las palabras me hace temer el no sentido? Yo existo no obstante en el no sentido, el discontinuo. Tengo a veces el coraje de recuperar la palabra inalcanzable. Recupero sin interrupción palabras similares mientras que la mujer extranjera suspende palabras, silencios queridos la acompañan. No me comparo a ella. Las comparaciones de una a otra prueban la vulgaridad. Las comparaciones destruyen lo que existe. ¿Quizá ellas hacen simplemente una síntesis en el pensamiento? Entre la mujer extranjera y yo, existe una relación que viene de una época lejana, sin edad y que toca un dolor vivo.

La mujer séquito es atenta desde el comienzo. Yo la veo, ella observa, interviene. La metáfora vacía el sentido. La muerte no es una idea, la muerte es la realidad todavía ausente que devuelve al hecho de vivir sus partes de luz y sombras inseparables. La lentitud conjuga las antinomias.

Conozco la vulgaridad. La vulgaridad ha sido una enemiga capital. Yo no le temo más como antes puesto que he integrado en mi entendimiento la vulgaridad como un hecho innegable.

He aquí la historia muy breve del blanco armiño: en la blanca morada invernal, un armiño todo blanco llega no se sabe cómo a deshonorarse. El armiño no soportando la mancha se deja morir.

Más tarde, la piel del blanco armiño adorna el traje de gala del magistrado. ¿Cómo no traicionar al blanco armiño? Toda belleza viviente contiene su destrucción. La imagen del blanco armiño forma parte de un antiguo horizonte, una memoria heredada.

Pertenezco a una cultura que se vuelve ciega, una cultura del miedo y la desconfianza. La negación crea un estado violento. Tiendo a despojar a las palabras de ideas e imágenes. Algunos fragmentos de historia fundan una memoria. Voy a relatar esas historias que me son vitales. La primera parece abstracta, ella comprende tres tiempos, los tres tiempos oficiales de la muerte.

Primero, he aprendido a conocer a eso que me supera. Segundo, me he enamorado del solo desborde. Tercero, he conocido el lenguaje mortífero de los cultos y la veneración. Ahora la inteligencia revisa sus conocimientos y constituye una actitud. La actitud cuenta para mucho. Hasta ahora la actitud se parece bastante a aquella del blanco armiño. Dudo en llegar a una idea o a una imagen feliz de mí misma. Las ideas y las imágenes no tienen todavía importancia. Sólo un movimiento de envergadura, un movimiento que no tiene tres tiempos, un movimiento sin interrupción.

Comienzo por la repetición de la mañana. La mañana, ya reclamo la tarde cuando la luz fría me lanza a los grandes espacios vacíos. Recomienzo en la perdición. La necesidad de reaparecer es la evidencia más simple. Está aquí despierta la más vieja angustia, más raramente la euforia que no es apenas mejor. Busco el núcleo el más puro. ¡Ay, la discontinuidad es mía! ¿Cómo abolir la tarde y la noche a fin de concebir una mañana vigilante? La extranjería que lleva nombre de mujer me aparece a la mañana.

La voluntad me pierde. Sin embargo deseo perderme, se trata de una otra pérdida que ignora la voluntad. Trazo letras en la esperanza de significar el coraje de la mañana.

Soy en entrecruzamiento de mis generaciones. El hecho de no ser una madre anuda mi fragilidad a la memoria. La extranjería y la memoria concuerdan en el núcleo anónimo. Tengo la loca esperanza de una mañana que no se detenga un instante para transcribir de una vez las figuras de la extranjería.

Traducción: Ana Lía Schifis

Silvia Estrín: Encuentro de meditación cabalística a través del árbol de la vida
Tel.: 4802-6636

jornadas de NUSUD "Giro en descubierto"

23 y 24 octubre
lecturas, talleres de escritura, video, paneles

Premio Nobel de la Paz de 1992

Rigoberta Menchú Tum

"en reconocimiento a su trabajo por la justicia social y la reconciliación etno-cultural basada en el respeto a los derechos de los pueblos indígenas"

Notas sobre las autoras y humoristas

Marcela Castro (Bs.As., 1960): Profesora en Letras con orientación en Literatura Argentina y Latinoamericana; egresada de la UBA.; investigadora independiente de las relaciones entre género sexual y literatura.

Graciela Gliemmo (Bs.As., 1957): Profesora en Letras; docente universitaria; investigadora especializada en la literatura erótica femenina y la literatura mexicana.

Ana Sampaolles (Bs.As., 1946): Cofundadora e integrante del consejo directivo de la Fundación Mujeres en Igualdad. Es una de las autoras de *Salirse de madre* (Croquiñol Ediciones, 1989), libro de relatos que además coedita. En 1992 edita, junto a Nené Reynoso y Susana Sommer, *Feminismo. Ciencia, cultura, sociedad*, del cual es una de las compiladoras

Susana Santos (Bs.As., 1952): Profesora en Letras; docente universitaria; investigadora especializada en literatura latinoamericana.

El humor de nuestra contratapa viene de tres de las participantes del panel sobre mujeres y humor que se realizó en Amsterdam durante la V Feria Internacional del Libro Feminista, junio 1992.

Irén Kiss (Hungría, 1947): Poeta, escritora, dramaturga, historiadora literaria y artista gráfica. Docente en el Departamento de Literatura Comparada. Ha tenido muestras en New York (1987), Roma (1988) y Budapest (1989).

Doris Lerche (Alemania, 1945): Psicóloga, profesora de arte y diseño gráfico; dibujante; autora de libros de humor, libros infantiles, de cuentos y una novela.

Diana Raznovich (Bs.As., 1945) Escritora, dibujante humorística, poeta. Como dramaturga ha estrenado alrededor de 20 obras, casi todas traducidas y representadas en Europa, América Latina y Estados Unidos. Es ganadora de la beca Guggenheim (1992).

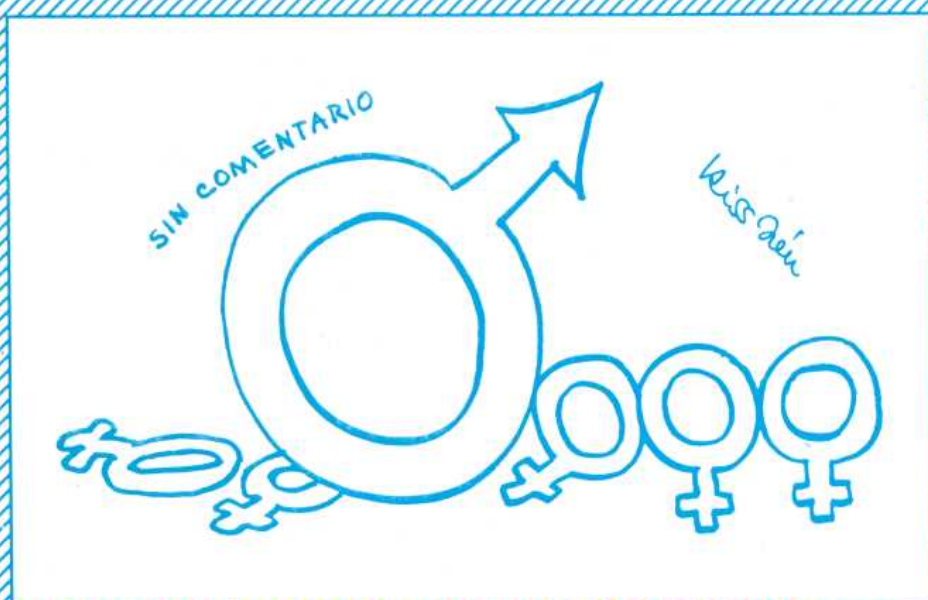


Diana Raznovich

Feminaria 9



Doris Lerche



Irén Kiss