

Feminaria

ENSAYOS

- Sobre la vulnerabilidad lingüística, *Judith Butler*
- El aborto como posibilidad imaginaria, *Mabel Campagnoli*
- El género en llamas. Travestismo e identidad genéricas, *Josefina Fernández*
- Diagnóstico prenatal: algunas reflexiones, *Susana Sommer*
- Prostitutas o ¿las nuevas brujas?, *Fernando Gil Lozano*
- Cuotas de género y acceso femenino al parlamento: los casos de Argentina y Brasil en perspectiva comparada, *Jutta Marx, utta Borner y Mariana Caminotti*

NOTA

- Las hijas de las olas... Reflexiones en torno a mi experiencia como "joven" feminista, *Claudia Anzorena*

ESPEJO ROTO

- Una mirada crítica sobre la publicidad, *Sara Pérez*
- Cómo decirle NO a la publicidad sexista, *Angeline Montoya*
- "Empezar de abajo es estar en el suplemento de mujeres", *Marta Dillon*

VOLVIENDO DEL SILENCIO

- Voces en conflicto, espacios en disputa. Experiencias feministas en la Argentina de los '90, *Valeria Silvina Pita*

FEMINARIA LITERARIA

Año XII, N° 19

ARTÍCULOS

- El cuerpo del enigma: *Doquier* de Angélica Gorodischer, *Graciela Aletta de Sylvas*
- Del contexto a la ficción: la reciente realidad argentina en los cuentos de Susana Silvestre, *Sandra Bianchi*
- Dossier: Elvira Orphée
 - Como un personaje de novela. Vida y obra de Elvira Orphée, *Gwendolyn Díaz*
 - Tertulias fantasiosas con Elvira Orphée, *Vanesa Aguirre, Lucía María De Leone, Nora Domínguez, Silvia Jurovietzky, Mariana Kosmal, Paola Solorza*
 - Viejas prácticas (sobre "Las viejas fantasiosas" de Elvira Orphée), *Silvia Jurovietzky*
 - Coto de caza. Visiones de Elvira Orphée en "Padre amantísimo, Padre purísimo, Padre admirable", *Ciego del cielo, Esther Andradi*
- Eduarda Mansilla, la traducción rebelde, *María Rosa Lojo*
- Lo erótico en la lectura de un cuerpo "despechado", *Lea Fletcher*
- Una modernidad femenina: las crónicas de Alfonsina Storni, *Graciela Queirolo*
- Adriana Pinda y el habla escrita de la ajenidad: "Relámpago", *Fernanda Moraga G.*
- Leonor de Ovando, primera poeta del Nuevo Mundo, en la poesía de Nela Río, *Gladys Illaregui*
- Los sacrificios a Xochipilli en *Nada* de Carmen Laforet, *Zoila Clark*

CUENTO

- Liliana Nardinelli

POESÍA

- Selva Casal



Año XVI, N° 30/31
Buenos Aires, abril de 2007

μνδóπλοχος / tejepalabras
Safo

Sobre la vulnerabilidad lingüística*

Judith Butler

Es Chancellor's Professor en el departamento de Retórica y Literatura Comparada en la University of California, Berkeley. También es autora de *Gender Trouble* (trad. *El género en disputa*, Prog. Univ. de Estudios de Género, UNAM), *Bodies That Matter*, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*.

Hace cuarenta años, John Austin convulsionó la filosofía del lenguaje considerándolo como un modo de la acción humana. Con el lenguaje se realizan, además de la enunciación misma, simultáneamente varias acciones, incluyendo aquéllas que tienen que ver con los sentidos asignados a las palabras, las intenciones de los y las hablantes y sus efectos sobre los y las oyentes o destinatarios/as de las palabras (por ejemplo, al decir "ignorante" estoy descalificando a mi oyente, y tal vez ofendiéndolo/a). También incluye Austin cierto tipo específico de actos lingüísticos, los realizativos o **performativos**, que consisten precisamente en realizar acciones mediante la emisión de ciertos enunciados en ciertas condiciones. Por ejemplo, prometer es un acto perlocucionario, que consiste en decir "te prometo" en las condiciones adecuadas (no en broma, ni en un contexto de ficción, sino de compromiso).

Un aspecto importante de este tipo de actos de lenguaje, los actos performativos, es que para valorarlos no usaremos los conceptos de verdad y falsedad como en otros enunciados, sino que evaluaremos si han sido felizmente llevados a cabo o no: si han sido afortunados o desafortunados. El riesgo de asumir funciones performativas, entonces, es el infortunio.

Esta idea de performatividad del lenguaje es retomada por Judith Butler, junto a inspiraciones más políticas, para aplicarlas al género. El género, lejos de ser una condición de identidad fija de un sujeto, es una construcción fluida y cambiante que se define a medida que se realiza, en un contexto de discursos científicos y cotidianos, jurídicos y literarios. No hay entonces una identidad de género innata, ni natural, sino una "performatividad" de género. La capacidad realizativa del lenguaje permite al sujeto construir sus identidades, las identidades ajenas, y ser construido/a por el discurso de otros/as.

Construimos nuestra identidad de género cuando nos nombramos como mujeres, y nuestra identidad religiosa cuando nos nombramos como católicas o judías o protestantes, y así conformamos nuestra identidad fluyente con "repertorios" que se invocan para nombrar y nombrarse ("nosotras las agnósticas...", "como feminista considero...", "ustedes las académicas del primer mundo...")

Esta versión no impide considerar a las mujeres como sujetos de una práctica política. Negarse a admitir un sujeto como fundamento no implica negarse a considerar que haya sujeto, sino criticar nuestras propias presuposiciones normativas, ya que una categoría de identidad no es sólo descriptiva sino también prescriptiva. Y es prescriptiva por más incluyente que parezca. Por eso, deconstruir la categoría de mujeres y de identidad femenina permite reemplazar la dicotomía cultural por redes de reconocimiento múltiple, lo que podría conducir a formas más genuinas de democracia.

Diana Maffia

Los infortunios son una afección de la que son susceptibles todos los actos que poseen el carácter general de ser rituales o ceremoniales, esto es, todos los actos convencionales.

Hay más maneras de abusar del lenguaje que la de incurrir simplemente en contradicción.

J. L. Austin

Cuando decimos que se nos injurió con el lenguaje, ¿qué tipo de reclamo estamos haciendo? Adscribimos una agencia al lenguaje, un poder para injuriar, y nos ponemos como objetos de su trayectoria injuriosa. Decimos que el lenguaje actúa y que actúa contra nosotros/as, y ese reclamo es otra instancia de lenguaje,

je, una que busca detener la fuerza de la instancia anterior. Por lo tanto, ejercitamos la fuerza del lenguaje mientras tratamos de contrarrestar su fuerza; estamos atrapados/as en una trampa que ninguna censura puede deshacer.

¿Podría injuriarnos el lenguaje si no fuéramos, en algún sentido, seres lingüísticos, seres que requieren del lenguaje para vivir? Nuestra vulnerabilidad frente al lenguaje, ¿es consecuencia del hecho de que estamos constituidos/as dentro de los términos de ese lenguaje? Si estamos formados/as en el lenguaje, entonces ese poder formativo precede y condiciona cualquier decisión que podamos tomar en cuanto a él, nos insulta desde el principio por su poder anterior, para decirlo de algún modo.

Sin embargo, el insulto asume su proporción específica en el tiempo. Que nos insulten, que nos pongan un mal nombre, es una de las primeras formas de la injuria lingüística que aprende una persona. Pero

*"Introduction. On Linguistic Vulnerability", *Excitable Speech, A Politics of the Performance* (New York, Routledge, 1997)

no siempre hay injuria cuando nos ponen un nombre. El momento en que se recibe un nombre también es una de las condiciones por las cuales un sujeto está constituido en el lenguaje; en realidad, es uno de los ejemplos que da Althusser para comprender la "interpelación".¹ El poder del lenguaje para injuriar, ¿se puede deducir de su poder de interpelación? Y, ¿cómo hace la agencia lingüística, si es que lo hace, para surgir de esa escena de vulnerabilidad?

El problema del habla injuriosa hace surgir la cuestión de qué palabras hieren, qué representaciones ofenden, y nos sugiere que prestemos atención a esas partes del lenguaje que se emiten, se pueden emitir y son explícitas. Y sin embargo, la injuria lingüística parece ser efecto no sólo de las palabras que le dirigen a uno/a sino también del modo en que se dicen, un modo —una disposición o postura convencional— que interpela y constituye a un sujeto.

No es que la persona quede fijada por el nombre que le ponen. Cuando se le pone un nombre injurioso a una persona, ésta queda disminuida y despreciada. Pero el nombre contiene otra posibilidad: cuando una persona recibe un insulto, es decir cuando le ponen un nombre insultante, esa persona, paradójicamente, recibe también cierta posibilidad de existencia social, iniciada en una vida temporal del lenguaje que excede los propósitos que animan el gesto del insulto. Por lo tanto, puede parecer que la injuria fija o paraliza al individuo que está llamando, al que recibe ese nombre insultante pero también es posible que produzca una respuesta inesperada y nuevas posibilidades. Si ser insultado/a es ser interpelado/a, entonces la llamada ofensiva corre el riesgo de inaugurar, en el habla, un sujeto que viene a usar el lenguaje para contrarrestar la llamada injuriosa. Cuando lo que se dice es injurioso, el insulto trabaja con su fuerza sobre aquel individuo al que injuria. ¿Qué es esa fuerza? Y, ¿cómo podemos llegar a entender sus grietas?

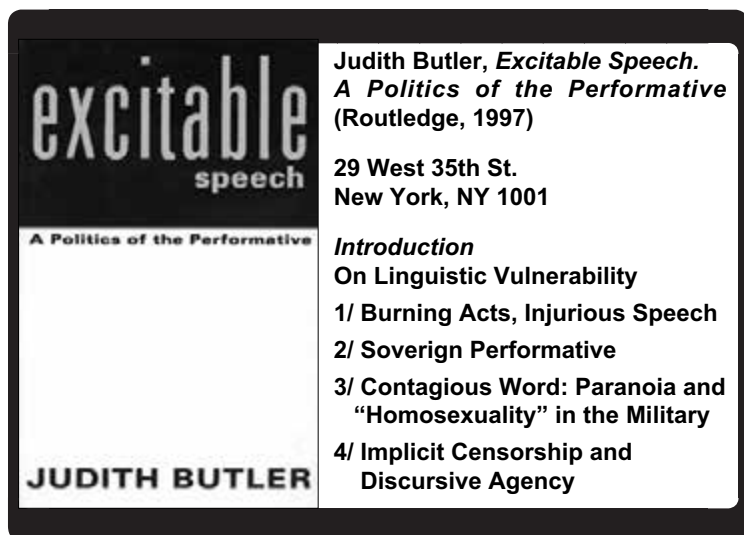
J. L. Austin propuso lo siguiente: para saber qué hace efectiva la fuerza de una emisión, qué establece su carácter performativo, primero se debe localizar la

emisión dentro de "una situación total del habla".² Sin embargo, no hay forma de decidir sobre cómo delimitar mejor esa totalidad. Un examen de la visión de Austin provee al menos una razón para esa dificultad. Austin separa los actos de habla entre "ilocucionario" y "perlocucionario": los últimos son actos de habla que producen ciertos efectos; cuando uno o una dice algo, se produce cierto efecto, se dan ciertas consecuencias. Los actos de habla ilocucionarios son de por sí los hechos que causan, ellos son los efectos; en cambio, los perlocucionarios sólo llevan a ciertos efectos que no son lo mismo que los actos de habla.

Cualquier delimitación del acto de habla total en los casos ilocucionarios debería incluir sin duda una comprensión de la forma en que se invocan ciertas convenciones en el momento de la emisión misma, ya sea que la persona que las invoca esté autorizada, que las circunstancias de la invocación sean correctas..., o no. Esas emisiones hacen lo que dicen en el momento en que se dicen; no son sólo convencionales sino que, en palabras de Austin, son «rituales o ceremoniales». Como emisiones, trabajan en el sentido en que se entregan en la forma de un ritual, es decir, repetidas en el tiempo, y por lo tanto, mantienen una esfera de operación que no está restringida al momento de la emisión misma.³ El acto de habla ilocucionario realiza su hecho *en el momento* de la emisión y sin embargo, en el sentido de que el momento se ritualiza, nunca es solamente un único momento. El "momento" ritual es una historicidad condensada: se excede a sí mismo en direcciones pasadas y futuras, es efecto de invocaciones anteriores y futuras que constituyen la instancia de la emisión y escapan de ella.

Por lo tanto, cuando Austin dice que conocer la historia de la ilocución sólo es posible cuando se puede identificar la "situación total" del acto de habla, esta afirmación está acosada por una dificultad intrínseca, una dificultad que la constituye. Si la temporalidad de la convención lingüística, considerada como ritual, excede la instancia de la emisión y el exceso no se puede identificar ni capturar totalmente (el pasado y el futuro de la emisión no puede narrarse con ninguna certeza), entonces, parece que esa parte de lo que constituye la "situación del habla total" no sirve para lograr una forma totalizada en cualquiera de sus instancias dadas.

En este sentido, para saber cómo juzgar mejor los efectos del acto de habla en cuestión, no es suficiente encontrar el contexto apropiado. Por lo tanto, la situación del habla no es un tipo simple de contexto, no es un contexto que se pueda definir fácilmente con límites espaciales y temporales. Recibir una injuria del habla es sufrir una pérdida de contexto, es decir, no saber dónde se está. En realidad, puede ser que lo que constituye la injuria sea lo que *no se anticipa* sobre el acto de habla injurioso, la sensación de poner al



individuo que se injuria fuera de control. En el momento de la injuria, está en riesgo la capacidad de circunscribir la situación del acto de habla. Recibir una injuria es no sólo estar abierto a un futuro desconocido sino no saber el tiempo y el lugar de la injuria misma y sufrir la desorientación de la situación de uno/a como efecto de ese acto de habla. En ese momento de ruptura, se expone precisamente la volatilidad del "lugar" de la persona dentro de la comunidad de hablantes; ese acto de habla puede poner a una persona "en su lugar", pero ese lugar puede ser ningún lugar.

La "supervivencia lingüística" implica que tiene lugar un cierto tipo de supervivencia en el lenguaje. En realidad, el discurso sobre el habla del odio hace referencia a eso constantemente. Afirmar que el lenguaje injuria o, para citar la frase de Richard Delgado y Mari Matsuda, que "las palabras lastiman" es combinar vocabularios físicos y lingüísticos.⁴ El uso de un término como "lastiman" sugiere que el lenguaje puede actuar en formas que son paralelas a las de la injuria y el daño físicos. Charles R. Lawrence III se refiere al habla racista como "asalto verbal" y dice que el efecto de la injuria racial es "como recibir una bofetada en la cara. La injuria es instantánea" (68). Algunas formas de injuria racial también "producen síntomas físicos que paralizan temporalmente a la víctima..." (68). Esto sugiere que la injuria lingüística actúa como una injuria física; pero el uso de la comparación tiene que hacernos notar que, después de todo, estamos comparando cosas no iguales. Sin embargo, pensemos que la comparación puede también significar que estas cosas pueden compararse sólo metafóricamente. En realidad, parece que no hay un lenguaje específico para el problema de la injuria lingüística, y por eso, para decirlo de alguna forma, ese lenguaje se ve forzado a sacar su vocabulario de la injuria física. En este sentido, pareciera que la conexión metafórica entre la vulnerabilidad física y la vulnerabilidad lingüística es esencial para la descripción de la vulnerabilidad física misma. Por un lado, el hecho de que parezca no haber una descripción "correcta" para la injuria lingüística hace que sea más difícil identificar la especificidad de la vulnerabilidad lingüística y compararla y contrastarla con la vulnerabilidad física. Por otro lado, el hecho de que las metáforas físicas aparecen casi en todas las ocasiones en las que se describe la injuria lingüística sugiere que esta dimensión somática puede ser importante para la comprensión del dolor lingüístico. Ciertas palabras o formas de dirigirse a una persona no sólo operan como amenazas contra el bienestar físico de esa persona sino que hay una fuerte sensación de que el cuerpo está sostenido y alternadamente amenazado por esas formas de dirigirse y llamar a la persona.

El lenguaje sostiene el cuerpo no porque lo hace ser o lo alimenta en un sentido literal. Lo que hace es interpelarlo dentro de los términos del lenguaje y así se vuelve posible por primera vez una cierta existencia social del cuerpo. Para comprenderlo, hay que imagi-

nar una escena imposible, la de un cuerpo al que no se le ha dado todavía ninguna definición social, un cuerpo que es, estrictamente hablando, no accesible a nosotros/as, pero que, de todos modos, se vuelve accesible cuando se lo interpela; así, el nombre, la interpelación no "descubre" este cuerpo sino que lo constituye fundamentalmente. Tal vez creemos que para que nos llamen tenemos que estar reconocidos antes, pero aquí parece apropiado aplicar la inversión que hace Althusser de Hegel: el poner un nombre constituye un ser dentro del circuito posible del reconocimiento y, por lo tanto, fuera de ese circuito, ese ser es abyecto.

Tal vez creamos que la situación es más común: algunos sujetos que ya están constituidos en el cuerpo pueden recibir tal o cual nombre. Pero, ¿por qué los nombres que se le dan al sujeto parecen inculcar el miedo a la muerte y la cuestión de si es posible que esa persona sobreviva? ¿Por qué un nombre meramente lingüístico produce una respuesta de miedo? ¿No es, en parte, porque ese nombre contemporáneo recuerda y vuelve a poner en acto los nombres formativos que dieron existencia en el pasado y la siguen dando en el presente? Por lo tanto, ser interpelado no es sólo ser reconocida por lo que la persona es sino recibir el término mismo por el cual se vuelve posible el reconocimiento de la existencia. La persona llega a "existir" por virtud de esta dependencia fundamental de la interpelación del Otro. Y la persona "existe" no sólo por virtud del reconocimiento de Otros sino, en un sentido anterior, porque es *reconocible*.⁵ Los términos que facilitan el reconocimiento son en sí mismos convencionales, efectos e instrumentos de un ritual social que decide, muchas veces a través de la exclusión y la violencia, las condiciones lingüísticas de los sujetos que pueden sobrevivir.

Si el lenguaje puede sostener el cuerpo, también puede amenazar su existencia. Por lo tanto, la cuestión de las formas específicas en las que el lenguaje amenaza con violencia parece ligada con la dependencia primaria que tiene todo ser hablante del nombre constitutivo del Otro (interpelación). En *The Body in Pain* (El cuerpo en dolor), Elaine Scarry afirma que la amenaza de violencia es una amenaza *contra* el lenguaje, contra sus posibilidades de crear sentido y crear mundo.⁶ La forma en que esta autora formula el problema tiende a poner al lenguaje y la violencia en oposición, uno como la inversión del otro. Pero, ¿y si el lenguaje tuviera dentro de sí mismo posibilidades de violencia y de romper y sacudir el mundo? Para Scarry, el cuerpo no es sólo anterior al lenguaje sino que ella defiende muy bien la idea de que el dolor del cuerpo no es expresable a través del lenguaje, de que el dolor hace estallar el lenguaje y de que el lenguaje puede contrarrestar el dolor aunque no pueda capturarlo. Scarry demuestra que la tarea imperativa de representar al cuerpo en dolor se ve frustrada (pero nunca se convierte en imposible) por la no representatividad del dolor que el lenguaje trata de representar. Una de las consecuencias

injuriosas de la tortura, según Scarry, es que la persona torturada pierde la habilidad para documentar en el lenguaje el hecho de la tortura; por lo tanto, uno de los efectos de la tortura es borrar sus propios testigos. Scarry también demuestra cómo ciertas formas discursivas, como la interrogación, ayudan y justifican el proceso de la tortura. Sin embargo, en ese caso, el lenguaje está ayudando a la violencia pero parece no estar capacitado para manejar *su propia* violencia. Esa idea hace surgir la siguiente pregunta: si hay ciertos tipos de violencia que dejan paralizado al lenguaje, ¿cómo explicamos el tipo específico de injuria que realiza el lenguaje?

Toni Morrison se refiere específicamente a "la violencia de la representación" en su Discurso de Aceptación del Premio Nóbel de Literatura en 1993: "El lenguaje opresivo hace más que representar la violencia; es violencia", dice (16). Morrison ofrece una parábola en la cual el lenguaje mismo figura como "una cosa viva" y esta figura no es algo falso o irreal sino que indica una verdad sobre el lenguaje. En la parábola, unos chicos hacen una broma cruel y le piden a una ciega que les diga si el pájaro que tienen en su mano está vivo o muerto. La ciega se niega a contestar y les dice: "No lo sé... pero lo que sí sé es que está en manos de ustedes. Está en manos de ustedes" (11).

Luego, Morrison elige leer a la mujer de la parábola como una escritora con mucha práctica, y al pájaro como el lenguaje, y se pregunta cómo piensa esta escritora sobre el lenguaje: "en parte ella piensa en el lenguaje como un sistema, en parte lo considera una cosa viva sobre la cual nadie tiene control, pero sobre todo lo ve como una agencia, un acto con consecuencias. Así que la pregunta que le hacen los chicos, ¿Está muerto o vivo?, no es irreal porque ella cree que el lenguaje es susceptible a la muerte, al borramiento..." (13).

Aquí, Morrison escribe en tono de conjetura sobre lo que está conjeturando la escritora; se trata de una especulación tanto *en* el lenguaje como *sobre* el lenguaje y sus posibilidades para conjeturar. Siempre dentro del marco de una figura, Morrison anuncia la "realidad" de ese marco desde dentro de los propios términos del marco. La mujer cree que el lenguaje está vivo: Morrison nos da la *performance* de este acto de sustitución, esta comparación por la cual el lenguaje está dentro de una figura como la vida. La "vida" del lenguaje se ejemplifica, por lo tanto, en esta puesta en acto de la comparación. ¿Pero de qué clase de puesta en acto se trata?

El lenguaje está pensado como "sobre todo una agencia, un acto con consecuencias", una acción extendida, una *performance* con efectos. Esto no llega a ser una definición. Al fin y al cabo, el lenguaje "está pensado", es decir, se constituye como "agencia". Después de todo, el lenguaje es "pensado" como agencia, es decir, es planteado o constituido como tal. Sin embargo es *como* agencia que es pensamiento; una sustitución *figural* hace posible el pensamiento de la

idea del lenguaje. Como esta formulación se ofrece *en* el lenguaje, la "agencia" del lenguaje no es sólo el tema de la formulación sino su acción misma. Este planteo y esta figuración parecen ejemplificar la agencia que estamos discutiendo.

Tal vez nos sintamos tentados/as a pensar que atribuirle agencia al lenguaje no es del todo correcto, que sólo los sujetos hacen cosas con el lenguaje, y que la agencia se origina en los sujetos. Pero, ¿acaso la agencia del lenguaje es la misma que la agencia del sujeto? ¿Hay una forma de distinguir entre las dos? Morrison no sólo ofrece la agencia como figura para el lenguaje sino también al lenguaje como figura para la agencia, una figura cuya "realidad" es incontestable: "Morimos. Tal vez ése sea el significado de la vida. Pero *realizamos* el lenguaje Tal vez ésa sea la medida de nuestras vidas" (22). Morrison no dice: "el lenguaje es agencia" porque ese tipo de afirmación privaría al lenguaje de la agencia que ella quiere transmitir. Cuando la ciega se niega a contestar la pregunta cruel de los chicos, "cambia el foco de atención de las afirmaciones de poder hacia el instrumento a través del cual se ejerce ese poder" (12). Del mismo modo, Morrison se niega a ofrecer afirmaciones dogmáticas sobre lo que es el lenguaje, porque eso oscurecería la forma en que el "instrumento" de esa afirmación participa del ser mismo del lenguaje; el hecho de que cualquier afirmación es imposible de reducir a su instrumento es precisamente lo que establece al lenguaje como auto-dividido. El fracaso del lenguaje para desprenderse de su propia instrumentalidad o retoricidad es precisamente la falta de capacidad que tiene para anularse a sí mismo en el momento de contar una historia, en la referencia a lo que existe o en las escenas volátiles de la conversación.

Es significativo que para Morrison, "agencia" no sea lo mismo que "control"; tampoco es una función de la sistematicidad del lenguaje. Pareciera que no podemos dar una descripción de la agencia humana primero y después especificar el tipo de agencia que tienen los humanos en el lenguaje. "*Realizamos* el lenguaje. Tal vez ésa sea la medida de nuestras vidas".

Hacemos cosas con el lenguaje, producimos efectos con lenguaje, y le hacemos cosas *al* lenguaje, pero el lenguaje también es la cosa que hacemos. El lenguaje es el nombre que le damos a nuestro hacer: tanto "lo que" hacemos (el nombre de la acción que realizamos característicamente) y lo que causamos, el acto como sus consecuencias.

En la parábola de Morrison, la ciega se acerca por analogía a una escritora experimentada, lo cual sugiere que la escritura es, hasta cierto punto, ciega, que no puede conocer las manos en las cuales va a caer, cómo va a ser leída o usada o las fuentes últimas de las cuales deriva. La escena en la parábola es una conversación en la que los chicos explotan la ceguera de la mujer para obligarla a hacer una elección que ella no puede hacer, y en la que la fuerza de esa interpelación

de los chicos es lo que lee la mujer, con lo cual ejerce una agencia que la interpelación quería negarle. Ella no elige pero obliga a los chicos a ver "el instrumento a través del cual se ejerce ese poder", y así establece que la elección está en manos de los interlocutores a los que ella no puede ver. Ella no puede saber, en la interpretación de Morrison, si el lenguaje va a vivir o morir en manos de quienes usan el habla con la fuerza de la crueldad. Tanto en la parábola como en la lectura que le da Morrison, lo central es la cuestión de la responsabilidad, pensada como "las manos" de los chicos o, en todo caso, quienes heredan la responsabilidad de que el lenguaje viva o muera. La escritora está ciega frente al futuro del lenguaje en el que escribe. Por lo tanto, se piensa en el lenguaje como "sobre todo una agencia", que se distingue de las formas de control y dominio por un lado y por otro, se distingue por el hecho de ser un sistema cerrado.

La analogía de Morrison sugiere que el lenguaje vive o muere como una cosa viva y que la cuestión de la supervivencia es central a la cuestión de cómo se usa el lenguaje. Ella afirma que "el lenguaje opresivo... es violencia", no sólo la representación de la violencia. El lenguaje opresivo no es un sustituto de la experiencia de la violencia. Pone en acto su propio tipo de violencia. El lenguaje permanece vivo cuando se niega a "encapsular" (20) o "capturar" (21) los hechos y vidas que describe. Pero cuando trata de efectuar esa captura, no sólo pierde su vitalidad sino que adquiere su propia fuerza violenta, una fuerza que Morrison asocia en todo el discurso con el lenguaje del Estado y la censura: "la vitalidad del lenguaje está en su habilidad para describir las vidas reales, imaginadas y posibles de sus hablantes, lectores/as, escritores/as. Aunque a veces su porte está en reemplazar la experiencia, no es un sustituto de esa experiencia. Hace un arco hacia el lugar donde puede estar el sentido" (20). Y más tarde, Morrison afirma: "la fuerza del lenguaje, la felicidad del lenguaje, está en su deseo de alcanzar lo inefable" (21). La violencia del lenguaje consiste en su esfuerzo para capturar lo inefable y, por lo tanto, para destruirlo, para capturar lo que debe permanecer como esquivo para que el lenguaje pueda operar como una cosa viva.

La pregunta de los chicos es cruel no porque es seguro que mataron al pájaro, sino porque el uso del lenguaje para obligar a la ciega a elegir es en sí mismo una forma de capturar el lenguaje, una cuya fuerza proviene de la destrucción del pájaro, que es lo que se está conjurando. El acto de habla de odio que están realizando los chicos trata de capturar a la mujer ciega en el momento de la humillación pero también de transferir la violencia que se le ha hecho al pájaro a la mujer misma, transferencia que pertenece a la temporalidad particular de la amenaza. En cierto sentido, la amenaza comienza la *performance* de aquello que está amenazando con realizar; pero al no realizarlo totalmente, trata de establecer, a través del lenguaje, la certidumbre de ese futuro en el cual los chicos la llevarán a cabo.

Aunque la amenaza no es realmente el acto que presagia, sigue siendo un acto, un acto de habla, un acto que no sólo anuncia un acto que va a venir sino que registra una cierta fuerza en el lenguaje. Y esa fuerza augura y también inaugura una fuerza subsiguiente. La amenaza tiende a producir una expectativa, pero la amenaza de violencia destruye la misma posibilidad de expectativa: inicia una temporalidad en la cual la persona espera la destrucción de la expectativa, y por lo tanto, no puede esperarla en absoluto.

Aunque la amenaza prefigura el acto, sería un error llegar a la conclusión de que la amenaza ocurre solamente en el lenguaje y, en cambio, el acto que es el centro de esa amenaza ocurre en una instancia material que se encuentra totalmente fuera del alcance del lenguaje, entre los cuerpos y alrededor de ellos. Hay algo implícito en la noción de amenaza y es que lo que se dice en el lenguaje puede prefigurar lo que tal vez hagan los cuerpos: el acto al que se refiere la amenaza es el acto que la persona puede llegar a realizar en la realidad. Pero esta visión no toma en cuenta que *hablar es, en sí mismo, un acto del cuerpo*.

En el libro de Shoshana Felman, *The Literary Speech Act: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages* (El acto de habla literario: Don Juan con J. L. Austin o la seducción en dos lenguajes),⁷ la autora nos recuerda que la relación entre el habla y el cuerpo es escandalosa, "una relación que consiste en la incongruencia y al mismo tiempo el hecho de que son inseparables... y el escándalo consiste en el hecho de que el acto no puede saber lo que está haciendo" (96). Felman sugiere así que el acto de habla, como acto de un cuerpo hablante, siempre desconoce de alguna forma lo que está haciendo [*performing*], siempre está diciendo algo que no quiere decir. Sugiere que el acto de habla no es el emblema del control y la dominación que a veces quiere parecer. Felman hace notar que un cuerpo hablante significa en formas que no se pueden reducir a lo que ese cuerpo "dice". En ese sentido, el/la hablante es "ciego/a" de la misma forma en la que, para Morrison, la escritora experimentada es "ciega": la emisión forma significados que no son precisamente los que se afirman o pueden afirmarse en algún momento. Así, mientras Morrison hace notar el "instrumento a través del cual se hacen (aseveraciones)", Felman identifica ese instrumento como el cuerpo a partir del cual se pronuncia el habla. Ese cuerpo se convierte en un signo del no saber precisamente porque sus acciones nunca están conscientemente dirigidas, nunca son voluntarias. Para Felman, lo que sigue siendo inconsciente en una acción del cuerpo como el habla puede construirse como el "instrumento" a través del cual se hace la aseveración. Del mismo modo, ese cuerpo que no sabe marca el límite de la intencionalidad del acto de habla. El acto de habla dice más de lo que era su intención decir o lo dice de otra forma.

Sin embargo, para Felman, eso no significa que el habla y el cuerpo sean radicalmente separables, sólo

que la idea de un acto de habla completamente intencional está subvertida siempre por aquello que en el habla subvierte la intencionalidad: "Si el problema de los actos humanos consiste en la relación entre el cuerpo y el lenguaje, es porque el acto está concebido –por el análisis performativo y también por el psicoanálisis– como aquello que problematiza al mismo tiempo la separación y la oposición entre los dos. El acto, una producción enigmática y problemática del *cuerpo hablante*, destruye desde el mismo comienzo la dicotomía metafísica entre el dominio de lo "mental" y el dominio de lo "físico", es decir rompe la oposición entre cuerpo y espíritu, entre materia y lenguaje.⁸

Sin embargo, para Felman, esta ruptura de la oposición entre materia y lenguaje no significa una unidad simple de estos términos. Ellos siguen estando relacionados de una manera incongruente. En el habla, el acto que está realizando el cuerpo nunca se comprende del todo; el cuerpo es el punto ciego del habla, lo que actúa en exceso de lo que se dice, pero también actúa en lo que se dice y a través de lo que se dice. Que el acto de habla es un acto del cuerpo significa que el acto se dobla en el momento del habla: está lo que se dice y también hay una especie de habla que realiza el "instrumento" corporal de la emisión.

Así, una afirmación puede estar hecha de modo que, según la base del análisis gramatical, no parezca una amenaza. Pero la amenaza surge precisamente a través del acto que realiza el cuerpo en el momento de hablar el acto. O la amenaza surge como efecto aparente de un acto performativo que sólo se convertirá en inocuo a través de la conducta del acto (cualquier teoría de los actos sabe esto). La amenaza prefigura o, en realidad, promete un acto del cuerpo y sin embargo ya es un acto del cuerpo, y establece así en su mismo gesto los contornos del acto que va a venir. El acto de la amenaza y el acto con el que se amenazó son, por supuesto, distintos, pero están relacionados como un quiasmo. Aunque no son idénticos, son ambos actos del cuerpo: el primero, la amenaza, sólo tiene sentido en términos del acto que prefigura. La amenaza da comienzo a un horizonte temporal dentro del cual la meta que organiza todo es el acto que es el centro de la amenaza; la amenaza da comienzo a la acción por la cual puede lograrse el cumplimiento del acto con que se amenazó. Y sin embargo, una amenaza puede desviarse, desactivarse, no suministrar el acto que era su centro. La amenaza afirma la certidumbre de otro acto que va a venir, que está pendiente, pero esa afirmación en sí misma no puede producir el acto mismo como uno de sus efectos necesarios. Este fracaso de la amenaza no cuestiona el estatus del acto de habla como amenaza, sólo su eficacia. Sin embargo, la vanidad que da poder a la amenaza es que el acto de habla que dice la amenaza va a materializarse por completo en el acto con que se amenazó en el habla. Ese habla, sin embargo, es vulnerable al fracaso y ésa es la vulnerabilidad que debe explotarse si se quiere contrarrestar la amenaza.

Para que la amenaza funcione, requiere ciertos tipos de circunstancias y requiere un escenario de poder por el cual puedan materializarse sus efectos performativos. La teleología de la acción conjurada por la amenaza puede quedar perturbada por varios tipos de infelicidades. Sin embargo, la fantasía de acción soberana que da estructura a la amenaza es que cierto tipo del habla es al mismo tiempo una *realización* del acto al cual se refiere el habla; desde el punto de vista de Austin, esto sería un performativo ilocucionario que inmediatamente hace lo que dice. Sin embargo, la amenaza puede solicitar una respuesta que nunca anticipó y perder su propio sentido soberano de expectativa frente a una resistencia que ayudó a producir a sabiendas. En lugar de obliterar la posibilidad de respuesta, paralizando de miedo a la persona a la que se dirige, la amenaza puede muy bien encontrarse con que la contrarresta un tipo diferente de acto performativo, un acto que explota la acción doblada de la amenaza (lo que se hace intencionalmente y no intencionalmente en todo acto de habla) para volver una parte del habla contra la otra y confundir el poder performativo de la amenaza.

Como la amenaza es un acto de habla que es al mismo tiempo un acto del cuerpo, ya está, en parte, fuera de su propio control. Morrison habla de esto: la ciega devuelve la amenaza implícita de los chicos refiriéndose a "las manos" del que tiene el pájaro. Así expone el cuerpo del que habla, contrarresta el acto con un acto que exponga lo más desconocido para los que hacen la amenaza, e ilumine así el punto ciego que motiva el acto de habla, la cuestión de lo que van a hacer, en un sentido corporal, dado lo que ya han hecho, corporalmente, al hablar como hablaron.

La idea de que el habla lastima parece estar apoyada en esta relación incongruente e inseparable entre el cuerpo y el habla, pero también, consecuentemente, entre el habla y sus efectos. Si el/la hablante dirige su cuerpo hacia la persona a la que habla, entonces no es solamente el cuerpo del de la hablante el que está en juego: también está en juego el cuerpo del receptor/a del habla. Quien que habla, ¿está hablando solamente? ¿O quien está hablando está haciendo que su cuerpo se comporte frente al otro y exponga el cuerpo del Otro como vulnerable al lenguaje que se dirige a él/ella? Como "instrumento" de una retoricidad violenta, el cuerpo del/la hablante excede las palabras que se dicen, y expone el cuerpo de la persona a la que se dirige como algo que ya no está dentro de su propio control (y que nunca lo estuvo del todo).

Llamadas inesperadas

Una simple inspección de las palabras no es suficiente para decidir qué es una amenaza o qué es una palabra que lastima. Tal vez pensemos que es necesaria una elaboración de las condiciones institucionales de la emisión para identificar la probabilidad de que ciertos tipos de palabras lastimen bajo

ciertas circunstancias. Pero las circunstancias solas no hacen que las palabras lastimen. O tal vez nos veamos obligados/as a afirmar que cualquier palabra puede ser una palabra que lastima, que depende de su utilización, y que la utilización de las palabras no se puede reducir a las circunstancias en las que se emiten. Esto último tiene sentido pero esa forma de ver las cosas no puede decirnos la razón por la que ciertas palabras lastiman en la forma en que lo hacen, o por la que es más difícil separar ciertas palabras de su poder para lastimar.

En realidad, esfuerzos recientes para establecer el poder de lastimar incontrovertible de ciertas palabras que afirman que este poder parece colapsar en la cuestión de quién hace la interpretación de lo que significan esas palabras y de qué es lo que realizan. Las reglamentaciones recientes que rigen la auto-definición de gays y lesbianas en los cuerpos militares, o las controversias recientes en cuanto a la música rap sugieren que no es posible un consenso claro en cuanto a la cuestión de si hay una relación clara entre las palabras que se pronuncian y su poder putativo para injuriar.⁹ Por un lado, afirmar que el efecto ofensivo de esas palabras depende totalmente del contexto y que un cambio en el contexto puede exacerbar o minimizar el efecto de ofensa no es dar una explicación del poder que, según se dice, ejercen esas palabras. Por otro lado, afirmar que algunas emisiones son ofensivas siempre, sin importar el contexto en que se encuentren, es decir, afirmar que esas emisiones llevan sus contextos consigo y que es muy difícil extraerlas de ellos sigue siendo una explicación insuficiente para entender la forma en que se invoca el contexto y lo coloca otra vez en el escenario durante la emisión.

Ninguno de esos dos puntos de vista explica la resignificación y re-escenificación de una emisión ofensiva, los usos de poder lingüístico que buscan al mismo tiempo exponer y contrarrestar el ejercicio ofensivo del poder. Voy a considerar en profundidad estos usos en los capítulos siguientes pero por ahora, pensemos por un momento en la frecuencia con que esos términos están sometidos a la resignificación. La resignificación del habla injuriosa ocurre no sólo en la música rap y en varias formas de parodia y sátira política sino en la crítica social y política de ese habla, en la cual "mencionar"¹⁰ esos términos injuriosos es crucial para la argumentación. Lo mismo sucede en los argumentos legales que piden la censura estatal, en los cuales prolifera invariablemente la retórica que se deplora dentro del contexto del habla legal. Paradójicamente, los argumentos explícitamente legales y políticos que tratan de relacionar ese tipo de habla con ciertos contextos no notan que incluso dentro de su propio discurso, ese habla se ha convertido en citas, rompe con los contextos previos de su emisión y adquiere nuevos contextos para los cuales no estaba creada. El discurso crítico y legal sobre el habla de odio es en sí mismo una nueva puesta en escena de la *performance* del habla de

odio. Este discurso rompe con los anteriores pero no en un sentido absoluto. Al contrario, este contexto y su aparente "ruptura" con el pasado son legibles en sí mismos sólo en términos del pasado con el cual rompen. Sin embargo, este contexto, el de este presente, elabora un nuevo contexto para ese habla, un contexto futuro que todavía no se puede delinear, y que, por lo tanto, no es un contexto todavía, no con precisión.

Los argumentos a favor de una contra-apropiación o nueva puesta en escena del habla ofensiva están claramente sitiados por la posición que dice que el efecto ofensivo del acto de habla está *necesariamente* ligado al acto de habla, su contexto original o permanente o, incluso, sus intenciones o utilizaciones originales, aquéllas que lo animan. La re-evaluación de términos como "queer" sugiere que el habla puede ser "devuelta" a su hablante en una forma diferente, que puede citarse en contra de sus propósitos originales y que así se puede conseguir una inversión de los efectos. Más en general, entonces, esto sugiere que el poder cambiante de esos términos marca una especie de performatividad discursiva que no es una serie discreta de actos de habla, sino una cadena ritual de resignificaciones cuyo origen y final permanecen sin fijar. Por otra parte, es imposible fijar ese origen y ese final. En ese sentido, un "acto" no es un suceso momentáneo sino cierto nexo de horizontes temporales, la condensación de una iterabilidad que excede el momento que ocasiona. La posibilidad de que un acto de habla resignifique un contexto anterior depende, en parte, de la grieta entre el contexto o intención originales por los cuales se anima una emisión y los efectos que produce. Por ejemplo, para que una amenaza tenga un futuro que nunca quiso tener, para que se le devuelva al hablante en una forma diferente, para que esa amenaza termine desactivada en el retorno, los significados que adquiere el acto de habla y los efectos que realiza deben exceder aquéllos que le daban intencionalidad y los contextos que asume no deben ser los mismos que los contextos en los cuales se origina (si es que ese origen se puede rastrear).

Quienes tratan de fijar con certeza el lazo de unión entre ciertos actos de habla y sus efectos injuriosos seguramente lamentarán la temporalidad abierta del acto de habla. Decir que ningún acto de habla *está obligado* a realizar una injuria como efecto significa que ninguna elaboración simple de actos de habla puede proveer un estándar por el cual puedan adjudicarse con eficiencia las injurias del habla. Sin embargo, el hecho de que este lazo entre acto e injuria se está aflojando abre la posibilidad de una contra-habla, una especie de contestación [*talking back*] que estaría ejecutada por el apretamiento de ese lazo. Por lo tanto, la grieta que separa el acto de habla de sus efectos futuros tiene sus implicaciones auspiciosas: da comienzo a una teoría de la agencia lingüística que provee una alternativa a la búsqueda constante de remedios legales. El intervalo entre las instancias de la emisión no sólo

hace posible la repetición y resignificación de la emisión sino que muestra cómo, con el tiempo, las palabras pueden desconectarse de su poder para injuriar y recontextualizarse en formas más afirmativas. Espero que quede claro que cuando digo “afirmativas”, me refiero a “una apertura de la posibilidad de la agencia”, donde “agencia” no es la restauración de la autonomía soberana del habla, una réplica de las nociones convencionales de dominio.

Las preocupaciones del libro *Excitable Speech* son tanto retóricas como políticas. En la ley, las emisiones “excitables” son aquellas que se hacen bajo coacción, generalmente confesiones que no pueden usarse en la corte porque no reflejan un estado mental equilibrado en la persona que las hizo. Estoy suponiendo que ese habla siempre está, de alguna forma, fuera de control. En una formulación que anticipa la lectura que hace Felman del acto de habla, Austin escribe que “las acciones en general (no todas) tienden a hacerse bajo coacción, o por accidente, o por tal o cual variedad de error, digamos, o sin intención” (21). Luego, Austin aprovecha la ocasión para separar el acto de habla del sujeto en algunas instancias: “en muchos de esos casos, no queremos decir de ese acto que se hizo simplemente o que él lo hizo” (21). Desligar el acto de habla del sujeto soberano funda una noción alternativa de la agencia y, en última instancia, de la responsabilidad, una noción que reconoce más completamente la forma en que se constituye el sujeto en el lenguaje, un reconocimiento del hecho de que lo que crea también es lo que deriva de otro lugar. Es cierto que algunos críticos/as confunden la crítica de la soberanía con la demolición de la agencia, pero mi propuesta es considerar que la agencia empieza donde se desvanece la soberanía. El/la que actúa (que no es el mismo/la misma que el sujeto soberano) actúa precisamente en el grado en que él o ella está constituido/a como actor y, por lo tanto, opera dentro de un campo lingüístico que tiene restricciones desde el principio, restricciones que le dan posibilidades.

El concepto soberano emerge de varias maneras en el discurso del habla de odio. Se puede imaginar que quien habla en un habla de odio sostiene un poder soberano para hacer lo que él o ella dice que hará cuando lo dice. Del mismo modo, el “habla” del estado toma una forma que muchas veces es soberana, una forma por la cual el habla de las emisiones está formada, muchas veces literalmente, por “actos” de ley. Sin embargo, en Austin, el esfuerzo para localizar esas instancias ilocucionarias del habla tiene dificultades y esas dificultades lo llevaron a diseñar una serie de distinciones y condiciones nuevas para explicar la complejidad del terreno performativo. No todas las emisiones que tienen la forma de lo performativo, ya sea ilocucionario o perlocucionario, funcionan realmente. Esto tiene consecuencias importantes para la consideración de la eficacia putativa del habla de odio.

Desde el punto de vista retórico, la afirmación de

que a veces el habla no sólo comunica odio sino que constituye un acto de injuria, presupone no sólo que el lenguaje actúa sino que actúa sobre la persona que recibe el mensaje de una forma injuriosa. Sin embargo, esas son dos afirmaciones con diferencias importantes y no todos los actos de habla son los tipos de actos que actúan sobre otros con tal fuerza. Por ejemplo, yo puedo emitir un acto de habla, un acto de habla ilocucionario según Austin, cuando digo: “Yo te condeno”, pero si no estoy en una posición en la cual mis palabras se pueden considerar obligatorias, entonces puedo haber emitido un acto de habla pero el acto, dentro de la clasificación de Austin, es infeliz: el receptor se escapa sin heridas. Por lo tanto, muchos de esos actos de habla son “conducta” en sentido estrecho, pero no todos ellos tienen el poder de producir efectos o iniciar una serie de consecuencias; en realidad, muchos de ellos son bastante cómicos y por eso, es posible leer el tratado de Austin, *How to Do Things with Words* (Cómo hacer cosas con palabras) como un catálogo divertido de esos performativos fracasados.

Un acto de habla puede ser un acto sin ser necesariamente un acto eficaz. Si yo emito un performativo fracasado, es decir, doy una orden y nadie la oye ni la obedece, hago un juramento y no hay nadie a quien hacérselo o frente a quien hacerlo, yo sigo realizando el acto pero es un acto con ningún efecto o un efecto muy chico o limitado (o, por lo menos, no con el efecto que se prefiguró en el acto mismo). Un performativo feliz es uno en el cual no sólo se realiza el acto sino que hay una serie de efectos que se siguen del hecho de que se lo realizó. Actuar lingüísticamente no es necesariamente producir efectos, y en ese sentido, un acto de habla no es siempre una acción eficaz. Decir que hay una diferencia, entonces, entre el habla y la acción no necesariamente significa decir que el habla actúa eficazmente.

Austin ofrece una tipología tentativa de los tipos de locuciones que son performativas. El acto ilocucionario es un acto en el cual al decir algo, la persona está haciendo algo al mismo tiempo; el juez/la jueza que dice “Yo te sentencio” no afirma la intención de hacer algo ni describe lo que está haciendo: su decir es en sí mismo una especie de acción. Los actos de habla ilocucionarios producen efectos. Están apoyados por convenciones sociales y lingüísticas, dice Austin. Los actos perlocucionarios, en cambio, son aquellas emisiones que inician una serie de consecuencias: en un acto de habla perlocucionario, “decir algo producirá ciertas consecuencias”, pero el decir y las consecuencias son distintos en el tiempo; esas consecuencias no son lo mismo que el acto de habla, sino que son, más bien, “lo que hacemos que pase o logramos al decir algo” (109). Los actos ilocucionarios proceden por medio de convenciones (107); en cambio, los actos perlocucionarios proceden por medio de consecuencias. Implícita en esta distinción está la noción según la cual los actos de habla ilocucionarios producen efectos sin ningún lapso

de tiempo, que el decir es en sí mismo el hacer, y que son uno y otro simultáneamente.

Austin hace notar también que algunas consecuencias de un perlocución pueden no ser intencionales y el ejemplo que ofrece es el insulto no intencional. De este modo, localiza la injuria verbal dentro de la órbita de la perlocución. Así, Austin sugiere que la injuria no incide en las convenciones que invoca un acto de habla dado sino en las consecuencias específicas que produce un acto de habla.

Varios filósofos/as y estudiosos/as de la ley han citado últimamente el trabajo de Austin (Catharine MacKinnon, Rae Langton, entre otros¹¹) para argumentar que las representaciones pornográficas son performativas, es decir, no declaran un punto de vista ni informan sobre una realidad sino que constituyen un cierto tipo de conducta. Estas estudiosas afirman, además, que la conducta "silencia" a quienes que están descriptos/as en una forma subordinada dentro de las representaciones pornográficas.

Estas ideas se analizarán en profundidad en otros capítulos pero para propósitos introductorios, es importante notar que la pornografía está construida como una especie de habla de odio y que su fuerza performativa está descripta como ilocucionaria. Significativamente, el argumento de MacKinnon contra la pornografía se ha movido desde una confianza conceptual en un modelo perlocucionario hacia un modelo ilocucionario.¹² En el trabajo de Mari Matsuda, el habla de odio se entiende no sólo como algo que puede *actuar sobre* el que escucha (una escena perlocucionaria) sino como algo que contribuye a la constitución social de la persona a la que se dirige (y por lo tanto, algo que es parte de un proceso de interpelación social).¹³ Se entiende que la persona que oye ocupa una posición social o se ha convertido en un sinónimo de esa posición, y se comprende a las posiciones sociales mismas como situadas en una relación estática y jerárquica unas con otras. Por virtud de la posición social que ocupe, entonces, la persona que oye se siente injuriada como consecuencia de esa emisión. La emisión también exige al sujeto que vuelva a ocupar una posición social subordinada. Según este punto de vista, ese habla vuelve a invocar e inscribir una relación estructural de dominación, y constituye la ocasión lingüística para la reconstitución de esa dominación estructural. Aunque a veces, este punto de vista sobre el habla de odio enumera una serie de consecuencias que produce ese habla (una visión perlocucionaria del asunto), hay otras formulaciones en las que la fuerza de lo performativo se asegura a través de medios convencionales (un modelo ilocucionario). En la formulación de Mari Matsuda, por ejemplo, el habla no sólo *refleja* una relación de dominación social; el habla *actúa* la dominación, se convierte en el vehículo a través del cual se restituye esa estructura social. Según ese modelo ilocucionario, el habla de odio *constituye* a la persona a la que se dirige en el momento en que se pronuncia o emite; no describe una injuria ni produce

una como consecuencia; la injuria se comprende como subordinación social en el mismo decir de ese habla, en la performance de la injuria misma.¹⁴

Por lo tanto, lo que hace el habla de odio es constituir al sujeto en una posición subordinada. ¿Pero qué da al habla de odio el poder para constituir al sujeto con tanta eficacia? El habla de odio, ¿es tan feliz como parece en esta explicación, o hay fallas que hacen a su poder constitutivo menos feliz de lo que parece implicar esta descripción?

Por el momento, yo quiero cuestionar la presunción de que el habla de odio siempre funciona no para minimizar el dolor que se sufre como consecuencia del habla de odio sino para dejar abierta la posibilidad de que su falla o fracaso sea la condición de una respuesta crítica. Si la explicación de la injuria del habla de odio cierra la posibilidad de una respuesta crítica a esa injuria, esa explicación confirma los efectos totalizadores de la injuria. Esos argumentos muchas veces son útiles en contextos legales pero contraproducentes para el pensamiento de formas no centradas en el estado de agencia y resistencia.

Aunque aceptemos que el habla de odio funciona para constituir un sujeto a través de medios discursivos, ¿acaso esa constitución es necesariamente final y efectiva? ¿Existe la posibilidad de perturbar y subvertir los efectos producidos por ese habla, una grieta expuesta que lleva a deshacer este proceso de constitución discursiva? ¿Qué tipo de poder se *atribuye* al habla, un poder tal que se ve al habla como con poder de constituir al sujeto con tal éxito?

El argumento de Matsuda supone que hay una estructura social enunciada en el momento de emitir el habla de odio; el habla de odio vuelve a invocar la posición de dominio y a consolidarla en el momento de la emisión. Así, como rearticulación lingüística de la dominación social, el habla de odio se convierte, para Matsuda, en el lugar de la reproducción predecible y mecánica del poder. En algunos días, la cuestión de la ruptura mecánica o "falla" y de la impredecibilidad del habla es precisamente lo que enfatiza Austin una y otra vez cuando pone el acento en las varias formas en las que puede salir mal un acto de habla. Sin embargo, más en general, hay razones para cuestionar si una noción estática de "estructura social" se vuelve a duplicar en el habla de odio o si esas estructuras sufren una desestructuración constante a través de la reiteración, repetición y articulación. ¿Es posible que el acto de habla de odio se pueda comprender como menos eficaz, más tendiente a la innovación y la subversión si tomamos en cuenta la vida temporaria de la "estructura" que se dice que enuncia? Si esa estructura depende de la enunciación para su continuación, entonces la cuestión de su continuidad debe hacerse en el lugar de la enunciación. ¿Puede haber una enunciación que discontinúe esa estructura o una que subvierta esa estructura a través de su repetición en el habla? Como invocación, el habla de odio es un acto que recuerda

actos anteriores, y requiere una repetición futura para permanecer. ¿Existe una repetición que pueda separar al acto de habla de las convenciones que lo sostienen de modo que esas repeticiones confundan en lugar de consolidar su eficacia como injuria?

Escenas de emisión

Sería un error pensar que si explicamos los problemas teóricos del acto de habla, eso ofrecerá una serie de soluciones clarificadoras para la operación política contemporánea del acto de habla. La relación entre la teoría y la política tiende a funcionar en sentido contrario. Las posiciones teóricas son siempre apropiadas y pueden usarse siempre en contextos políticos que expongan parte del valor estratégico de dichas teorías. Una revisión superficial de las instancias políticas en las cuales aparece el acto de habla muestra que hay una gran discusión en cuanto a qué actos de habla, si es que existe alguno, debería verse como conducta y no como "habla" en el sentido legal. Los argumentos, considerados en general, a favor del colapso de la distinción habla/conducta tienden a reforzar el caso a favor de la regulación estatal y a suspender la referencia a la Primera Enmienda. Los argumentos que insisten en que los actos de habla son habla y no conducta, por otra parte, tienden a trabajar a favor de la suspensión de la intervención del estado. En el Capítulo Uno, "Burning Acts" (Actos que queman), hago notar que una opinión mayoritaria de la Suprema Corte en *R. A. V. vs. Paul* acabó con una ordenanza local que habría construido la quema de una cruz frente a la casa de una familia negra como "palabras que queman" y cuestionado si ese tipo de "habla" no "comunica simplemente un mensaje" y expresa "un punto de vista", aunque ese "punto de vista" se pueda considerar "reprensible".¹⁵ La Corte no tuvo en cuenta un argumento legal más reciente según el cual la cruz ardiente es las dos cosas: habla y conducta, es decir, la comunicación de un mensaje de inferioridad y también un acto de discriminación (en el mismo sentido en que un signo "sólo para blancos" expresa una idea y también constituye en sí mismo una conducta discriminatoria).

En el trabajo reciente de MacKinnon, *Only Words* (Sólo palabras), la pornografía está construida como habla y como conducta, en realidad es una "emisión performativa" y se entiende no sólo como "actuar" sobre las mujeres en formas injuriosas (es decir, una afirmación de tipo perlocucionario) sino también como constituir, a través de la representación, a la clase de las mujeres como clase inferior (una afirmación de tipo "ilocucionario"). La cruz ardiente se entiende como análoga a la emisión pornográfica hasta el punto en que ambas representan y ponen en acto una injuria. Pero, ¿acaso la afirmación ilocucionaria puede hacerse sobre la pornografía con tanta facilidad como sobre la cruz ardiente? La teoría de la representación y también la teoría de la performatividad difieren en cada uno de esos casos. Yo voy a afirmar que, si lo tomamos en

general, el texto visual de la pornografía no puede "amenazar" o "disminuir" o "humillar" en la misma forma que la cruz ardiente. Sugerir que los dos ejemplos son el mismo tipo de conducta verbal no es sólo un error de juicio sino la explotación del signo de la violencia racial para propósitos de mejora a través de un deslizamiento metonímico, el poder injurioso y putativo de la pornografía.

Oímos recientemente que el habla "incita" a ciertos tipos de acción. La prensa israelí dedicó mucha atención a la retórica incendiaria de la derecha israelí y al problema de si esa retórica podía ser responsable por la muerte de Yitzhak Rabin. ¿Cómo es posible que, en esos casos, nos imaginemos que la emisión se ha insinuado en acción? ¿Cómo nos imaginamos que el habla se oye, se toma como motivación y mecánica o contagiosamente induce a quien escucha a actuar? Los/las activistas "pro-vida" han argumentado con un éxito legislativo limitado que términos como "aborto" que aparecen en Internet son en sí mismos una "obscuridad" y yo recientemente vi que en una película en un avión habían cubierto la palabra "aborto" con un "bip" para que no se oyera cuando la pronunciaban. La emisión se entiende no sólo como algo que ofende a cierto grupo de sensibilidades sino que se entiende como algo que constituye una injuria, como si la palabra realizara el acto, y las partes injuriadas fueran los/las indefensos/as "nonatos/as". La adscripción de tal eficacia mágica a una palabra surge en el contexto de la vida militar estadounidense en la cual la emisión de una persona diciendo que es homosexual se entiende como algo que comunica homosexualidad y que, por lo tanto, es un acto homosexual de algún tipo.

Significativamente, esta visión mágica de lo performativo no opera en las instancias políticas en las que el habla está, para decirlo de algún modo, violentamente separada del contexto. El deseo de la Corte de tratar la cruz ardiente en *R. A. V. vs. St. Paul* como un acto de "habla" potencialmente protegido sugiere que la visión no performativa del habla puede extenderse para defender ciertos tipos de conducta racista, defensa que manipula la distinción entre habla y conducta para lograr ciertas metas políticas. Del mismo modo, la apelación de MacKinnon al estado para que construya a la pornografía como habla performativa y por lo tanto, como una conducta injuriosa de la representación, no resuelve la cuestión teórica de la relación entre representación y conducta sino que hace caer la distinción para dar énfasis al poder de la intervención del estado sobre la representación sexual gráfica.

Sin embargo, en muchos sentidos, esta misma extensión del poder del estado viene a representar una de las grandes amenazas a la operación discursiva de las políticas gay y lesbiana. Para esas políticas, es central el número de "actos de habla" que se pueden construir —y se han construido— como ofensivos y en realidad, también como conducta injuriosa: *la auto representación gráfica*, como la fotografía de

Mapplethorpe; la *auto emisión explícita*, como la que tiene lugar en la práctica de "la salida del armario"; y la *educación sexual explícita*, como en la educación sobre el SIDA. En estas tres instancias, es importante notar que representar la homosexualidad no es exactamente lo mismo que realizarla, incluso cuando la representación tiene una dimensión performativa importante. Cuando uno declara que es homosexual, la emisión es el acto performativo, no la homosexualidad, a menos que queramos afirmar que la homosexualidad no es nada excepto un tipo de declaración, lo cual sería un movimiento muy extraño. Del mismo modo, parece crucial y correcto decir que representar las prácticas sexuales en la educación para el SIDA no es incitar a ciertos tipos de sexualidad (a menos que entendamos que uno de los objetivos de dicha educación es incitar al sexo seguro). En relación con esto, cuando los/las críticos/as conservadores sugieren que el rap tipo gángster es responsable del crimen urbano y de la degradación de las mujeres, están construyendo la representación no sólo como performativa sino como causal. Cuando llamaban a la oposición pública contra ese tipo de rap, William Bennett y C. Delores Tucker¹⁶ no buscaban la intervención estatal contra las corporaciones que financian esa música pero hicieron circular la visión según la cual esa música (y esas letras) tienen efectos perlocucionarios y representaron a la representación misma como algo que induce a la violencia criminal. El colapso del habla y la conducta trabaja así para localizar la "causa" de la violencia urbana y tal vez, como en el caso de la preocupación de los israelíes con respecto a la retórica incendiaria, para silenciar un intercambio de ideas sobre las condiciones institucionales más amplias que producen la violencia de derecha. En los Estados Unidos, el giro contra las letras del rap de este tipo puede operar también como una desviación de un análisis más fundamental sobre la raza, la pobreza y la rabia y cómo esas condiciones se registran gráficamente en los géneros musicales populares de los negros urbanos estadounidenses.¹⁷

Desdichadamente, parece que algunas apropiaciones del argumento sobre el habla de odio tienden a minimizar los efectos de la injuria racial y a expandir al mismo tiempo el posible campo de la injuria sexual; y en el ataque conservador contra el rap, los argumentos feministas contra la representación injuriosa parecen ser tácitamente apropiados. Hay nuevos estándares de "decencia" que requieren que no se representen ciertas condiciones urbanas de violencia. Al mismo tiempo, la injuria sexual contra las mujeres debe entenderse a través de los tropos raciales: la dignidad de las mujeres se entiende como bajo ataque no sólo porque hay un debilitamiento de los derechos de libertad reproductiva y la disminución de la asistencia pública sino sobre todo porque hay hombres negros que cantan.

Hay visiones que suscriben al modelo eficaz de lo performativo en sus formas ilocucionarias y perlocucionarias que son feministas y antifeministas,

racistas y antirracistas, homofóbicas y antihomofóbicas. Por lo tanto, no hay una forma simple de relacionar los puntos de vista sobre la eficacia del acto de habla con los puntos de vista políticos en general o, más específicamente, con una visión de la jurisdicción apropiada de la Primera Enmienda. Sin embargo, parece claro que los precedentes legales para la reducción y restricción del "habla", construida en general, están apoyadas por el uso del modelo ilocucionario del habla de odio. Sin embargo, cuanto más firme es la relación que se crea entre el habla y la conducta, y cuanto más totalmente ocluida está la distinción entre actos felices e infelices, tanto más fuerte es la base para afirmar que el habla no sólo produce injuria como una de sus consecuencias sino que constituye una injuria en sí misma, y así se convierte en una forma inequívoca de conducta. El colapso del habla en conducta y la oclusión concomitante de la grieta entre las dos tiende a apoyar el caso a favor de la intervención estatal, porque si, en cualquiera de los casos nombrados, el "habla" puede subsumirse en conducta, entonces se puede burlarse de la Primera Enmienda. En cambio, insistir en la existencia de la grieta entre el habla y la conducta es prestar apoyo al rol de las formas no jurídicas de oposición, formas de volver a poner en escena y de resignificar al habla en contextos que exceden los determinados por las cortes. Así, las estrategias que diseñan los movimientos legales y sociales progresistas corren el riesgo de volverse en contra de esos mismos movimientos por virtud de la extensión del poder del estado, específicamente el poder legal en cuanto a los temas en cuestión. Ya sea a través de la expansión del rango de la obscenidad o mediante el intento de implementación de la doctrina de palabras que pelean [*fighting words*] (que por ahora no tuvieron éxito) o a través de la extensión de la ley de antidiscriminación para que incluya conductas de habla como discriminatorias, esas estrategias tienden a dar importancia a la regulación estatal en estos temas, y de ese modo potencian el poderío del estado para invocar esos precedentes contra los mismos movimientos sociales que trataron de que se aceptaran como doctrina legal.

Actos de habla como interpelación

Si el acto de habla actúa de una forma ilocucionaria injuria en el momento del habla y a través de ese momento y constituye al sujeto a través de esa injuria, entonces el habla de odio ejercita una función de interpelación.¹⁸ Al principio, pareciera que la idea de Austin sobre una emisión ilocucionaria es incompatible con una idea de Althusser sobre la interpelación. Para Austin, el sujeto que habla precede al habla en cuestión. Para Althusser, el acto de habla que trae al sujeto hacia la existencia lingüística precede al sujeto en cuestión. En realidad, la interpelación que precede y da forma al sujeto en Althusser parece constituir la condición previa de aquellos actos de habla centrados en el sujeto que pueblan el dominio del análisis en Austin. Sin embargo, Austin deja bien claro que no cree que el trabajo de lo

performativo siempre dependa de la intención del/la hablante. Refuta formas de psicologismo que requerirían que esos "actos ficciones que se dirigen al interior" (10) acompañan la promesa, una de los primeros actos de habla que considera el autor/la autora, para validar ese acto. Aunque una buena intención puede muy bien hacer afortunada una promesa, una intención de no realizar el acto no quita su estatus al acto de habla como promesa; la promesa todavía se realiza (11). La fuerza del acto de habla es separable de su significado, y se asegura una fuerza ilocucionaria a través de la convención.¹⁹ Así como para Austin la convención que gobierna la institución de hacer promesas está verbalmente honrada incluso en el caso de una promesa que nadie intenta cumplir, para Althusser la persona tiene que entrar en el "ritual" de la ideología sin importar si hay una creencia anterior en esa ideología, que la autentica.

La visión de Austin según la cual el acto de habla ilocucionario está condicionado por su dimensión convencional, es decir, "ritual" o "ceremonial" encuentra su contraparte en la insistencia de Althusser, que dice que la ideología tiene una forma "ritual", y que ese ritual constituye "la existencia material de un aparato ideológico" (168). El ritual es material en el sentido de que es productivo, es decir, que produce la creencia que parece estar "detrás" de él. Así, Althusser, en el momento en que tiene que explicar la dimensión ritual de la ideología, hace un gesto escandaloso e invoca a Pascal cuando habla de la creencia religiosa: "Pascal dice más o menos: 'Arrodillate, mueve tus labios en la plegaria y vas a creer'". El gesto vacío se vuelve lleno con el tiempo y la ideación se produce en el curso de esa repetición ritual de la convención. Para Althusser, las "ideas" no preceden a esas acciones sino que tienen su "existencia... inscrita en las acciones de las prácticas gobernadas por rituales" (170). En la famosa escena de interpelación que Althusser ofrece, el policía detiene al peatón con "Ey, usted, ahí" y el que se reconoce a sí mismo y se da vuelta (casi todo el mundo) para contestar la llamada, no preexiste, estrictamente hablando, a la llamada. Por lo tanto, la escena de Althusser es fabulosa pero, ¿qué significa? El peatón se vuelve precisamente para adquirir cierta identidad, y el precio, para decirlo de algún modo, es la culpa. El acto de reconocimiento se convierte en un acto de constitución: la llamada anima al sujeto y lo lleva a la existencia.

Ni la promesa de Austin ni la plegaria de Althusser requieren un estado mental preexistente para "funcionar" en la forma en que lo hacen. Pero en el lugar en que Austin asume a un sujeto que habla, Althusser, en la escena en la que un policía llama a un peatón, postula una voz que lleva al sujeto a la existencia. El sujeto de Austin habla *convencionalmente*, es decir, habla en una voz que nunca es totalmente singular. Invoca una fórmula (que no es exactamente lo mismo que seguir una regla) y esto puede hacerse con ninguna o poca reflexión sobre el carácter convencional de lo que se está diciendo. La dimensión ritual de la convención

implica que el momento de la emisión tiene una forma marcada por los momentos anteriores y también por los momentos futuros, ambos ocultos por el momento mismo. ¿Quién habla cuando habla la convención? ¿En qué momento habla la convención? En algún sentido, es un grupo de voces heredado, un eco de otros que hablan como "Yo".²⁰

Para hacer un puente entre las ideas de Austin y de Althusser, habría que explicar cómo el sujeto constituido a través de la llamada del Otro se transforma en un sujeto capaz de llamar a otros. En ese caso, el sujeto no es un agente soberano con una relación puramente instrumental con el lenguaje ni un mero efecto cuya agencia es pura complicidad con operaciones anteriores de poder. La vulnerabilidad frente al Otro, constituida por la llamada anterior, nunca se supera en la aceptación de la agencia (razón que explica por qué "agencia" no es lo mismo que "dominio").

El argumento que dice que el habla de odio es ilocucionario, que produce al sujeto en una posición de subordinación, se aproxima a la visión según la cual el sujeto recibe la interpelación de una voz anterior, que ejerce una forma ritual. En el habla de odio, el ritual en cuestión parece ser el de la subordinación. En efecto, uno de los argumentos más fuertes a favor de la regulación del estado en cuanto al habla de odio es que ciertos tipos de emisiones, cuando las dicen aquellas personas que tienen posiciones de poder contra aquellas que ya están subordinadas, tienen el efecto de volver a subordinar a quienes reciben las emisiones.

Para que esta forma de ver las cosas sea persuasiva, es necesario distinguir entre tipos de injuria que son socialmente contingentes y evitables y tipos de subordinación que son, para decirlo de algún modo, la condición constitutiva del sujeto. Esta distinción es difícil de hacer, aunque no imposible, porque pareciera que el primer tipo de habla explota la posibilidad previa del segundo. El habla de odio expone una vulnerabilidad anterior al lenguaje, una vulnerabilidad que tenemos por virtud de ser tipos de seres interpelados, dependientes de la forma en que nos llaman los Otros para ser. Que cada persona "es" a través de la dependencia del Otro —una postulación hegeliana e incluso, freudiana— es algo que debe volverse a plantear en términos lingüísticos ya que los términos por los cuales se regula, se asigna y se niega el reconocimiento son parte de los rituales sociales mayores de la interpelación. No hay forma de protegerse contra la vulnerabilidad y susceptibilidad primarias frente a la llamada de reconocimiento que solicita la existencia, frente a esa dependencia primaria de un lenguaje que no hicimos y que nos da la posibilidad de adquirir un estatus ontológico tentativo. Así, a veces nos aferramos a los términos que nos lastiman porque, mínimamente, nos ofrecen alguna forma de existencia social y discursiva.²¹ La llamada que inaugura la posibilidad de la agencia, en un solo golpe, ejecuta la posibilidad de la autonomía radical. En este sentido, se realiza una "injuria" por el mismo

acto de la interpelación, el que deja de lado la posibilidad de la autogénesis del sujeto (y hace surgir esa misma fantasía). Por lo tanto es imposible regular totalmente el efecto potencialmente injurioso del lenguaje sin destruir algo fundamental en el lenguaje mismo y, más específicamente, en la constitución del sujeto en el lenguaje. Por otra parte, se vuelve imperativa una perspectiva crítica sobre los tipos de lenguaje que gobiernan la regulación y constitución de los sujetos una vez que nos damos cuenta de lo inevitable que es nuestra dependencia de las formas en que nos se nos dirigen para poder ejercer cualquier tipo de agencia.

Las emisiones del habla de odio son parte del proceso continuo e ininterrumpido al cual estamos sujetos, sujeción continua (*assujétissement*) que es la misma operación de la interpelación, esa acción constantemente repetida del discurso por el cual los sujetos se forman en la subyugación. Esos términos ofensivos que marcan un lugar discursivo de violación preceden y ocasionan la emisión por la cual se ponen en acto; la emisión es la ocasión para la renovación de esa operación de interpelación; en realidad, esa operación sólo se ejemplifica en la "conducta verbal" pero la operación de la interpelación sucede con o sin esa conducta. En realidad, una persona puede ser interpelada, puesta en su lugar, recibir la asignación de un lugar, a través del silencio, a través de la ausencia de una llamada, y eso se vuelve dolorosamente claro cuando vemos que preferimos la ocasión en que se nos desprecia a aquélla en que se nos ignora por completo.

Tal vez nos veamos tentados a comprender la existencia del lenguaje injurioso como algo que plantea una pregunta ética del orden de: ¿qué tipo de lenguaje deberíamos usar? ¿Cómo afecta a otros el lenguaje que usamos? Si el habla de odio es cuestión de citas, ¿significa eso que la persona que lo usa no es responsable por ese uso? ¿Se puede decir que alguien inventó ese lenguaje y que la persona que lo usa, simplemente se descubre haciéndolo? ¿Podemos a así sentirnos absueltos de toda responsabilidad? Yo diría que el hecho de que el discurso sea cuestión de citas puede funcionar para destacar e intensificar nuestro sentido de responsabilidad por ese lenguaje. La persona que usa habla de odio es responsable por la forma en que ese habla se repite, por volver a dar vigor a ese habla, por restablecer contextos de odio e injuria. La responsabilidad del/la hablante no consiste en volver a hacer el lenguaje *ex nihilo*, sino más bien en negociar los legados del uso que limitan y permiten el habla de tal o cual hablante. Para entender ese sentido de responsabilidad, un sentido que está afligido por la impureza desde el comienzo, hace falta que entendamos a la o al hablante como formado/a por el lenguaje que él o ella usa. Esa paradoja produce un dilema ético que se elabora en el comienzo del habla.

La cuestión de cómo usar mejor el habla es una cuestión explícitamente ética que puede surgir sólo más tarde. Presupone un grupo anterior de preguntas como:

¿quiénes somos "nosotros/as", teniendo en cuenta de que sin lenguaje no podemos ser?, y ¿qué significa "ser" dentro del lenguaje? ¿Cómo es que el lenguaje injurioso golpea justo en esa misma condición de posibilidad, de persistencia y supervivencia lingüística? Si el sujeto que habla también está constituido por el lenguaje que habla, entonces el lenguaje es la condición de la posibilidad para el sujeto hablante y no solamente el instrumento de expresión. Esto significa que el sujeto tiene su propia "existencia" implicada en un lenguaje que precede y excede al sujeto, un lenguaje cuya historicidad incluye un pasado y un futuro que excede los del sujeto que habla. Y sin embargo, este "exceso" es lo que hace posible el habla del sujeto.

Foucault se refiere a la pérdida de control sobre el lenguaje cuando escribe: "el discurso no es la vida; su tiempo no es el nuestro".²² En esa afirmación, Foucault parece decir que la vida de una persona no se puede reducir al discurso que habla o a la esfera del discurso que anima la vida de cada persona. Lo que Foucault no enfatiza, sin embargo, es que el tiempo del discurso, incluso en su total diferencia —una diferencia radical— con el tiempo del sujeto, es *el que hace posible* el tiempo de habla del sujeto. Ese dominio lingüístico sobre el cual el sujeto no tiene control se convierte en la condición de posibilidad para cualquier dominio de control que ejercite el sujeto hablante. La autonomía en el habla, si es que existe y en el grado en que exista, está condicionada por una dependencia radical y originaria de un lenguaje cuya historicidad excede en todas direcciones la historia del sujeto que habla. Y esta historicidad excesiva, esta estructura excesiva hace posible la supervivencia lingüística del sujeto y también, potencialmente, la muerte lingüística de ese sujeto.

La acción injuriosa de los nombres

Aunque parte del lenguaje injurioso depende del uso de nombres (apelativos), o sea del dar un mal nombre a otra persona, hay otras formas de ese lenguaje que parecen apoyarse en descripciones o incluso en silencios. Y sin embargo, podemos entender algo de la vulnerabilidad lingüística a través de una reflexión sobre el poder del nombre. Lacan dice que "el nombre es el tiempo del objeto". Pero también es el tiempo del Otro. Para decirlo de algún modo, una persona entra en el lugar y tiempo sociales cuando alguien la nombra. Y una persona depende de otra en cuanto al nombre, en cuanto a la designación que, según se supone, confiere singularidad. Si el nombre está compartido por otras personas, el nombre, como convención, tiene una generalidad y una historicidad que no es en ningún sentido singular aunque se entienda como algo que ejerce el poder de conferir singularidad. Por lo menos, ésta es la forma en que se comprende en general el *nombre propio*. ¿Pero acaso otros tipos de nombres, descripciones, orientaciones [*bearings*] lingüísticas, incluyendo el silencio, piden prestado o derivan algo del poder constitutivo del nombre propio?

¿Acaso confieren también una especificidad temporal, espacial, inaugurando así un tiempo del sujeto que no es el mismo que el tiempo del lenguaje, haciendo cumplir el sentido de la finitud que se infiere de esa inconmensurabilidad?

Pensemos por un momento en las condiciones más generales del nombrar. Primero, quien ofrece, da, impone un nombre es una persona o un grupo de personas y el nombre se atribuye a otra persona. Requiere un contexto intersubjetivo, pero también un modo un nodo de dirigirse, porque el nombre surge como el dirigirse de una palabra acuñada a otra persona y es ese dirigirse, una interpretación propia de esa palabra acuñada. Por lo tanto, la escena del nombrar aparece primero como una acción unilateral: están aquellos individuos que dirigen su habla a otros, que piden prestado, amalgaman e inventan un nombre, derivándolo de la convención lingüística disponible y establecen esa derivación como *propia* en el acto de nombrar. Y sin embargo, se supone que quien nombra, quien trabaja dentro del lenguaje para encontrar un nombre para otro individuo, ya está nombrado/a, posicionado/a dentro del lenguaje como el/la que ya está sujeto/a a ese nombrar inaugural. El sujeto de habla que está nombrado/a se convierte, potencialmente, en alguien que puede nombrar a otra persona en su momento.

Aunque tal vez pensemos que este acto confiere, primero y sobre todo, un nombre propio, no necesariamente tiene esa forma. El terrible, impactante poder del nombrar parece recordar ese otro poder inicial del nombre para inaugurar y sostener la existencia lingüística, para conferir singularidad en tiempo y lugar. Después de haber recibido el nombre propio, un individuo está sujeto a que se lo nombre de nuevo. En este sentido, la vulnerabilidad a recibir un nombre constituye una condición constante del sujeto de habla. ¿Y si una persona fuera a compilar todos los nombres que le han dado? ¿No presentaría un dilema para la identidad? ¿Algunos de esos nombres cancelarían el efecto de otros? Cada persona, ¿se encontraría fundamentalmente dependiente de un grupo de nombres en competencia para derivar un sentido de sí misma? ¿Acaso la persona se encontraría alienada en el lenguaje, o para decirlo en otras palabras, se encontraría alienada en los nombres con que la llaman desde otros lugares? Por lo tanto, como demostró Benveniste, las condiciones mismas de la posibilidad de transformarse en un "Yo" en el lenguaje siguen siendo indiferentes al "Yo" en el que cada persona se convierte. Cuanto más la persona se busca a sí misma en el lenguaje, tanto más se pierde a sí misma precisamente en el lugar en el que se busca.

El sujeto, que está en una posición en la cual interpela y es interpelado, en la cual se apoya dentro de ese vector cruzado de poder, no sólo está fundado por el otro, y requiere una apelación para ser, sino que su poder deriva de la estructura de la apelación como vulnerabilidad lingüística y como ejercicio. Si la persona llega a ser a través de la apelación, ¿podemos

imaginar a un sujeto alejado de ese apoyo, de esa base lingüística? No podemos imaginarlos o ellos no pueden ser lo que son, excepto por la posibilidad constitutiva de interpelar a otros y ser interpelados por otros. Si esos sujetos no pudieran ser lo que son sin ese apoyo lingüístico que los relacione unos con otros, entonces parece que el apoyo lingüístico puede calificarse como algo esencial para entender quiénes son esos sujetos, algo sin lo cual no puede decirse que esos sujetos existan; el apoyo lingüístico que tienen unos en otros, la vulnerabilidad lingüística que tienen unos de otros, no es algo que simplemente se agrega a sus relaciones sociales. Es una de las formas primarias que toma esa relación social.²³

La escena lingüística que hemos estado considerando es una en la cual hay sujetos que están en una relación tal que pueden recibir una apelación y también hacerla, una relación en la cual la capacidad de usar una apelación parece derivar de que se haya recibido una apelación antes, una relación en la que, a través de esa reversibilidad, se constituye una cierta subjetivación en el lenguaje. Sin embargo, la presunción de una relación diádica no tiene por qué limitar nuestra comprensión de la interpelación.

Pensemos en una situación en la cual una persona recibe un nombre sin saber que se la está nombrando, es decir, la condición de todo individuo al comienzo de nuestras vidas y, a veces, antes del comienzo. El nombre constituye a una persona socialmente, pero la constitución social de cada persona tiene lugar sin que lo sepa. En realidad, cada persona puede imaginarse a sí misma en formas que son lo contrario de la constitución social; cada persona puede, para decirlo así, encontrarse con ese yo socialmente constituido por sorpresa, con alarma o placer, incluso con shock. Ese encuentro subraya la forma en la cual el nombre sostiene un poder lingüístico de constitución en formas que son indiferentes a la persona que lleva el nombre. No hace falta saber o registrar una forma de estar constituido/a para que esa constitución funcione eficazmente. Ya que la medida de esa constitución no se encuentra en una apropiación reflexiva de esa constitución sino, más bien, en una cadena de significación que excede el circuito del auto conocimiento. El tiempo de discurso no es el tiempo del sujeto.

En ese sentido, la visión que tiene Althusser de la interpelación requiere revisión. El sujeto no siempre necesita darse vuelta para ser constituido como sujeto y el discurso que inaugura al sujeto no necesita tomar la forma de una voz.

En "Ideology and Ideological State Apparatus" (Ideología y aparato estatal ideológico), Althusser trata de describir el poder constituyente del sujeto que tiene la ideología a través del recurso de la figura de una voz divina que nombra y al nombrar, hace que sus sujetos sean, existan. El nombre divino hace lo que nombra, pero también subordina lo que hace. Al afirmar que la ideología social opera en forma análoga a la voz

divina. Althusser asimila sin darse cuenta la interpelación social al performativo divino. El ejemplo de la religión asume el estatus de un paradigma para pensar a la ideología como tal: se piensa la autoridad de la "voz" de la ideología, la "voz" de la interpelación, como una voz casi imposible de negar. En Althusser, la fuerza de la interpelación deriva de ejemplos notables: la voz de Dios al nombrar a Pedro (y a Moisés) y su secularización en la voz postulada del representante de la autoridad del estado; la voz del policía que detiene al peatón con un "¡Ey, usted!".

En otras palabras, el poder divino del nombrar estructura la teoría de la interpelación que explica la constitución ideológica del sujeto. Dios nombra a "Pedro" y esa apelación establece a Dios como el origen de Pedro (177); el nombre sigue adherido a Pedro permanentemente por virtud de la presencia implicada y continua del que dio el nombre, presencia que reside en el nombre dado. Dentro de los términos de los ejemplos de Althusser, sin embargo, ese nombrar no puede lograrse sin cierta predisposición o deseo anticipado de parte de quien recibe la apelación. Si el nombrar es una apelación, ya hay alguien a quien esa apelación se dirige antes de la apelación misma; pero dado que la apelación es un nombre que crea lo que nombra, parece no haber un "Pedro" sin el nombre "Pedro". "Pedro" no existe sin el nombre que suministra la garantía lingüística de existencia. En ese sentido, como condición previa y esencial de la formación del sujeto, hay cierta predisposición a que la interpelación autoritaria obligue al interpelado, una predisposición que sugiere que la persona ya está en una relación que la ata a la voz divina antes de sucumbir a su llamada. En otras palabras, la persona ya está reclamada por la voz que dice ese nombre, ya está subordinada a la autoridad frente la cual esa persona cede más tarde.

A pesar de lo útil que es, el esquema de Althusser restringe la noción de la interpelación a la acción de una voz y atribuye un poder creativo a la voz que recuerda y vuelve a consolidar la figura de la voz divina en su habilidad para hacer que lo que nombra exista. La interpelación debe disociarse de la figura de la voz para transformarse en el instrumento y mecanismo de discursos cuya eficacia es irreductible al momento de la enunciación. Pensemos en la eficacia del lenguaje escrito o reproducido en cuanto a producción de efectos sociales y, en particular, en cuanto a la constitución de sujetos. Pero tal vez lo más importante es pensar que la voz está implicada en una noción de poder *soberano*, pensado como algo que emana de un sujeto, activado en una voz, cuyos efectos parecen ser los efectos mágicos de esa voz. En otras palabras, el poder se comprende sobre el modelo del poder divino de nombrar, en el que pronunciar es crear el efecto que se pronuncia. El habla humana rara vez copia ese efecto divino excepto en los casos en los que se apoya en el poder del estado, el de un juez, una autoridad de inmigración, o la policía, e incluso en esos casos, a

veces existe un recurso para refutar ese poder. Si aceptamos que la persona que habla con poder, la persona que hace que pase lo que él o ella dice en su habla porque antes recibió una apelación y por lo tanto, está iniciada en la competencia lingüística (la inició esa apelación), entonces se sigue que el poder del sujeto hablante siempre será, en cierto grado, derivativo, no tendrá su fuente en el sujeto hablante mismo.

El policía que detiene a la persona en la calle puede hacer esa llamada sólo por la fuerza que tiene la convención reiterada. Ése es uno de los actos de habla que realiza el policía, y la temporalidad del acto excede el momento de la emisión. En cierto sentido, la policía *cita* la convención de detener a la gente en la calle, llamándola, participa en una emisión que es indiferente a la persona que la dice. El acto "funciona" en parte por la dimensión de cita que tiene el acto de habla, la historicidad de la convención, que excede y permite el momento de la enunciación. Para Althusser, tiene que haber alguien que se dé vuelta, que se apropie reflexivamente del término por el cual se llama en la calle; solamente cuando ocurre este gesto de apropiación, el llamar a otro se convierte en interpelación. Pero si aceptamos la idea de que la constitución lingüística del sujeto puede tener lugar sin que el sujeto lo sepa, como cuando uno/una se constituye fuera del alcance de su oído —digamos, en el discurso de una tercera persona—, entonces la interpelación puede funcionar sin el "darse vuelta" del peatón, sin que alguien diga "Aquí estoy".

Imaginemos la escena bien plausible en la cual alguien llama a una persona por un nombre y esa persona se da vuelta y rechaza el nombre: "Ése no soy yo, usted se equivoca". Y entonces, imaginemos que el nombre sigue forzándose sobre esa persona, marca y limita el espacio que ocupa, para construir una posición social. Indiferente a las protestas de la persona interesada, la fuerza de la interpelación sigue funcionando. Allí, la persona sigue constituida por el discurso, pero a una distancia de sí misma. La interpelación es una apelación que se equivoca de blanco regularmente, requiere el reconocimiento de una autoridad al mismo tiempo que confiere identidad a través de su acto que implica forzar con éxito ese reconocimiento. La identidad es una función de ese circuito pero no es preexistente a él. La marca que hace la interpelación no describe; inaugura. Busca introducir una realidad más que informar de una realidad existente, y logra esta introducción a través de la cita de una convención existente. La interpelación es un acto de habla cuyo "contenido" no es ni verdadero ni falso: no tiene a la descripción como su objetivo primario. Su propósito es establecer un sujeto dominado, producir sus contornos sociales en el espacio y el tiempo. Su operación reiterativa tiene el efecto de sedimentar su "posicionalidad" a través del tiempo.

Dentro de la interpelación, el nombre puede llegar sin un/una hablante, en formularios burocráticos, censos, papeles de adopción, solicitudes de trabajo. ¿Quién

pronuncia esas palabras? La difusión burocrática y disciplinaria del poder soberano produce un terreno de poder discursivo que opera sin un sujeto pero que constituye al sujeto en el curso de la operación. Eso no significa que no haya individuos que escriben y distribuyen los formularios. Sólo significa que esos individuos no son quienes originan el discurso que transmiten y que sus intenciones, aunque sean fuertes, no son las que controlan el significado de ese discurso.

Aunque el sujeto seguramente habla, y no hay habla sin sujeto, el sujeto no ejerce un poder soberano sobre lo que dice. El resultado es que la interpelación, después de la difusión del poder soberano, tiene un origen que es tan poco claro como su final. ¿De dónde emerge la apelación? ¿A quién está dirigida? Si la persona que la hace no es la autora, y la que está marcada por ella no está descrita por ella, entonces el funcionamiento del poder interpelativo excede a los sujetos que se constituyen en sus términos y los sujetos así constituidos exceden a la interpelación por la cual están animados.

El funcionamiento de la interpelación puede ser necesario pero no por eso resulta ser mecánico ni totalmente predecible. El poder de un nombre para injuriar es distinto de la eficacia con la cual se ejerce ese poder. En realidad, el poder no es tan fácil de identificar o de localizar como parecen implicar algunas teorías del acto de habla.²⁴ El sujeto que habla con habla de odio es claramente responsable por ese habla, pero ese sujeto raramente es el que la origina. El habla del racismo trabaja a través de la invocación de la convención; circula y aunque requiere el sujeto para hablarse, ni empieza ni termina con el sujeto que habla o con el nombre específico que se usa.

Foucault aconseja contra el esfuerzo de localizar la conceptualización del poder y su teoría del poder tiene implicaciones para el intento de localizar el poder en el nombre. Sus afirmaciones tienen menos que ver con el poder del nombre que con *el nombre del poder*, y con las presuposiciones nominalistas que van junto a la construcción del poder como si el poder fuera un nombre.

Foucault escribe (HS, 93): "Es necesario ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura; no es una cierta fuerza de la que estamos dotados/as; es *el nombre que uno/una atribuye a una situación estratégica compleja* en una sociedad particular" (el énfasis es mío). Es el nombre que uno/una atribuye a una complejidad que no es fácil de nombrar. El poder no llega en la forma de un nombre; sus estructuras y sus instituciones no son tales que el nombre parezca perfectamente correcto para lo que sea que es el poder. Un nombre tiende a fijar, a delimitar, a hacer sustancial, en efecto, parece recordar una metafísica de la sustancia, de tipos discretos y singulares de seres; un nombre no es lo mismo que un proceso no diferenciado temporal o la convergencia completa de relaciones que van bajo la etiqueta de "una situación". Al contrario, el poder es el nombre que

se atribuye a esa complejidad, un nombre que sustituye esa complejidad, un nombre que hace manejable lo que de otra forma sería demasiado difícil o demasiado complejo para manejarlo y lo que, en su complejidad, podría desafiar la ontología que limita y convierte en sustancia que está presupuesta en el nombre. Claro que cuando Foucault afirma que "el poder es el nombre que uno/una atribuye a una situación estratégica", parece que el poder es sólo el nombre que uno/una atribuye, que el nombre es una versión abreviada y arbitraria de lo que es el poder pero entonces Foucault ofrece una descripción: "una situación estratégica en una sociedad particular", y ahí surge la pregunta: ¿acaso esta descripción es menos arbitraria o abreviada que el nombre por la cual se la reemplaza, el nombre que está ahí para sustituir a esa descripción? En otras palabras, ¿es la descripción menos que un sustituto del nombre?

¿Qué es el poder en esta visión? Si lo que poseemos no es una cierta fuerza, ¿es tal vez la fuerza de cierto tipo que posee el lenguaje? Si no es ninguna de las dos cosas, si el poder no es inherente a todos los sujetos como "fuerza que se posee" o, a cualquier grupo de nombres como una "fuerza que poseen", entonces, ¿cómo podríamos explicar las ocasiones en las que el poder aparece precisamente como eso que posee un sujeto o como eso que posee un nombre?

El poder trabaja a través del disimulo: aparece como algo distinto de sí mismo, aparece como *un nombre*. "Poder", escribe Foucault, y pone el término entre comillas; el así llamado poder; el poder, como dice la gente. Poder, el nombre, es entre otras cosas el efecto total que surge de todas esas movibilidades, "la concatenación que descansa en cada una de ellas (movibilidades) y *trata de detener su movimiento* (HS, 93). Es movimiento, es una concatenación que descansa sobre ellas, pero que en cierto sentido deriva de ellas, una concatenación derivada de ellas que se vuelve contra ellas, que trata de detener el movimiento mismo. ¿Acaso el "nombre" es una forma en la cual se realiza esa detención? Una extraña manera de pensar el poder: como la detención de un movimiento, un movimiento que se para o se detiene a sí mismo, a través de la nominalización. El nombre lleva dentro de sí mismo el movimiento de una historia que detiene.

Claramente, los nombres injuriosos tienen una historia, una que se invoca y se vuelve a consolidar en el momento de la emisión, pero que no se dice explícitamente. No se trata simplemente de una historia sobre cómo se ha usado a esos nombres, en qué contextos, y con qué propósitos; es la forma en que esas historias se instalan y se detienen en el nombre y por acción del nombre. El nombre tiene así una *historicidad* que puede entenderse como la historia que se vuelto interna a un nombre, ha llegado a constituir el significado contemporáneo de un nombre: la sedimentación de sus usos tal cual ellos se han convertido en parte del mismo nombre, una sedimentación, una repetición que se coagula, que le da al nombre su fuerza.²⁵

Si entendemos la fuerza del nombre como efecto de su historicidad, entonces esa fuerza no es el mero efecto causal de un golpe que se inflige sino que trabaja en parte a través de un recuerdo codificado o de un trauma, uno que vive en el lenguaje y que el lenguaje transporta. La fuerza del nombre depende no sólo de su iterabilidad sino de una forma de repetición que está relacionada con el trauma, con lo que, estrictamente hablando, no se recuerda sino que se revive y se revive en la sustitución lingüística del evento traumático y a través de ella. El evento traumático es una experiencia extendida que desafía y propaga la representación al mismo tiempo.²⁶ El trauma social toma la forma no de una estructura que se repite mecánicamente sino más bien de una subyugación continua, un volver a poner en el escenario la injuria a través de signos que ocultan y al mismo tiempo repiten la escena. La repetición, ¿puede ser tanto la forma en que se vuelve a repetir el trauma como la forma en que el trauma rompe con la historicidad a cuyo servicio está? ¿Qué hace la cita invertida en la escena del trauma?, ¿cómo puede el habla de odio citarse contra sí misma?

Las propuestas para regular el habla de odio siempre terminan citando ese habla extensamente, ofreciendo largas listas de ejemplos, codificando ese habla para propósitos de regulación, o ensayando en un modo pedagógico las injurias que se han emitido a través de ese habla. Parece que la repetición es inevitable y que la pregunta estratégica sigue en pie: ¿cuál es el mejor uso que puede hacerse de la repetición? Esto no es un ejercicio de agencia a la distancia sino precisamente una lucha desde dentro de los límites de la compulsión. En el caso del habla de odio, parece que no hubiera forma de mejorar sus efectos excepto a través de su recirculación, incluso si esa recirculación tiene lugar en el contexto de un discurso público que llama a ejercer censura sobre ese tipo de habla: el individuo censor se ve obligado a repetir el habla que quiere prohibir. No importa la vehemencia de la oposición al habla de odio, su recirculación reproduce inevitablemente el trauma. No hay forma de invocar ejemplos de habla racista, por ejemplo, en un aula sin invocar la sensibilidad del racismo, o sea sin invocar el trauma y, para algunas personas, la excitación del racismo.

Yo misma descubrí, a través de una experiencia difícil en el verano de 1995 en la Escuela Dartmouth de Crítica y Teoría, que ofrecer ejemplos de ese tipo de lenguaje es en algunos casos, incitar a su uso. Un estudiante, que aparentemente estaba respondiendo al contenido del curso, mandó varias cartas de odio a varios estudiantes de la clase, ofreciendo especulación "de buena fuente" sobre su etnicidad y sexualidad; él o ella escribió las cartas y no las firmó: sin nombre, ponía nombres a los demás, trataba de destilar la operación de la interpelación dentro de una apelación unilateral según la cual el autor o la autora de las cartas puede apelar a otras personas, pero no ser apelado/a a su vez. Por lo tanto, para decirlo de algún modo, el trauma

del ejemplo volvió en el trauma de la carta anónima. Más tarde, en clase, el trauma se reiteró una vez más para propósitos pedagógicos. Sin embargo, la incitación del discurso sobre el trauma no funcionó para mejorarlo aunque hubo una forma en la que el escrutinio frío de los términos hizo algo para mejorar el ataque de excitación que, para algunos/as, acompañaba la emisión. La capacidad liberal para referirse a esos términos como si uno/una estuviera sólo mencionándolos, no usándolos, puede apoyar la estructura de negación que permite la circulación dañina de esos términos. Las palabras se pronuncian y se niegan en el momento de la emisión, y el discurso crítico sobre ellas se convierte precisamente en el instrumento de su perpetración.

Esta historia subraya los límites y riesgos de la resignificación como estrategia de oposición. Yo no afirmo que la recirculación pedagógica de ejemplos de habla de odio derrote siempre al proyecto de oponerse a y desactivar ese tipo de habla pero quiero subrayar el hecho de que esos términos llevan en sí mismos connotaciones que exceden los propósitos por los cuales se usaron y por lo tanto, pueden trabajar para afligir y derrotar esfuerzos discursivos para oponerse a ese habla. Mantener esos términos sin decir, mantenerlos como algo imposible de decir también puede trabajar a favor de fijarlos en su lugar, preservando su poder para injuriar y deteniendo la posibilidad de un trabajo que pueda cambiar de lugar su contenido y su contexto.

Que ese lenguaje implica trauma no es razón para prohibir su uso. No hay lenguaje purificador de ese residuo traumático y no hay forma de trabajar a través del trauma excepto a través del esfuerzo arduo que significa dirigir el curso de su repetición. Tal vez el trauma constituye un extraño tipo de recurso y la repetición, su instrumento disgustado pero prometedor. Después de todo, recibir un nombre de otra persona es traumático: es un acto que precede a mi voluntad, un acto que me trae al mundo lingüístico en el cual tal vez pueda después empezar a ejercitar agencia. Se trata de una subordinación fundadora, y sin embargo, de la escena de la agencia, que se repite en las interpelaciones continuas de la vida social. Me han llamado eso. Como me han llamado eso, he entrado en la vida lingüística, se refieren a mí a través del lenguaje dado por el Otro, pero tal vez nunca del todo en los mismos términos que imita mi lenguaje. Los términos por los cuales nos llaman raramente son los que elegimos (e incluso cuando tratamos de imponer protocolos sobre cómo nos tienen que llamar, esos protocolos suelen fallar); pero esos términos que realmente no elegimos son la ocasión de algo que tal vez podamos seguir llamando agencia, la repetición de una subordinación para otro propósito, una subordinación cuyo futuro está parcialmente abierto.

Esquemas

Si la agencia no deriva de la soberanía de quien habla, entonces la fuerza del acto de habla no es una fuerza soberana. Aunque parezca incongruente, la

"fuerza" del acto de habla está relacionada con el cuerpo cuya fuerza se transmite y se desvía a través del habla. Como excitable, ese habla es al mismo tiempo, el efecto deliberado y no deliberado de un/una hablante. El que/la que habla no es quien origina ese habla porque ese sujeto está producido en el lenguaje a través de un ejercicio performativo previo del habla: la interpelación. Además, el lenguaje que habla el sujeto es convencional y, en ese sentido, está compuesto por citas. El esfuerzo legal para dominar el habla injuriosa tiende a aislar al/a la "hablante" como agente culpable, como si el/la hablante fuera el origen de ese habla. La responsabilidad del/de la hablante se construye mal. El/la hablante asume responsabilidad precisamente a través del carácter de cita que tiene el habla. El la hablante renueva las fichas lingüísticas de una comunidad, volviendo a emitir y a vigorizar ese habla. La responsabilidad, por lo tanto, está ligada al habla como repetición, no como origen.

Si la performatividad del habla injuriosa se considera perlocucionaria (el habla lleva a ciertos efectos pero no es el efecto en sí misma), entonces ese habla hace funcionar su efecto injurioso sólo en el grado en que produce una serie de efectos no necesarios. Sólo si la emisión puede estar seguida por otros efectos, se vuelve posible apropiarse de ella, revertirla y recontextualizarla. Cuando algunos enfoques legales suponen que el habla de odio tiene estatus ilocucionario (el habla es el ejercicio inmediato y necesario de los efectos injuriosos), desaparece la posibilidad de desviar la fuerza de ese habla a través de una contra-habla. Significativamente, el discurso legal en el que tiene lugar la performatividad del habla de odio es su propio ejercicio performativo. En el clima político actual de los Estados Unidos, la ley que decide la cuestión del habla de odio tiende a aplicarse inconsistentemente y ayuda a las metas políticas más reaccionarias: se considera conducta injuriosa a la acción del habla sin equívocos posibles (una visión ilocucionaria del acto de habla) en las instancias en las que está en cuestión la representación gráfica de la sexualidad. La auto-emisión de la identidad gay y lesbiana entre los militares es un ejemplo. En cambio, en los casos de habla racista, las cortes consideran equívoca, si no indecible, la relación entre habla y conducta.

Mi punto de vista es que los esfuerzos para argumentar que el habla es conducta son útiles a las cortes conservadoras para afirmar la idea de que el habla sexual es un acto sexual; en cambio, las cortes tienden a combinar la relación entre habla y conducta cuando se trata de asuntos relacionados con el lenguaje racista. Esto se vuelve especialmente claro (lo cual es doloroso) en casos en los que las minorías raciales se ven como la fuente o el origen de la representación sexualmente injuriosa (como en el rap) o en los que la misma humillación pornográfica está ejercitada por el estado como cuando se quita credibilidad al habla de Anita Hill, transmitida como un espectáculo racial

sexualizado. Así, la transposición del modelo de habla de odio de la raza al sexo no funciona sin producir una serie de consecuencias políticamente problemáticas. Los tropos raciales se explotan para hacer falsas analogías con el sexo y la intersección entre ambos no se interroga ni se critica.

Este texto quiere entender las particularidades de los argumentos recientes que tienen que ver con el habla de odio pero también quiere delinear una teoría más general de la performatividad del discurso político. El punto no es enumerar las consecuencias políticas de una teoría de la performatividad sino mostrar más bien cómo hay una teoría de lo performativo que ya está funcionando en el ejercicio del discurso político (la teoría puede funcionar en maneras implícitas y furtivas). Comprender la performatividad como acción renovable sin un origen ni un final claros sugiere que el habla finalmente está limitada no por su hablante específico/a ni por su contexto originario. Está definida no sólo por su contexto social sino también marcada por su capacidad para romper con el contexto. Por lo tanto, la performatividad tiene su propia temporalidad social en la cual sigue siendo capaz justamente por los contextos con los cuales rompe. Esta estructura ambivalente en el corazón de la performatividad implica que, dentro del discurso político, los mismos términos de resistencia e insurgencia nacen, en parte, de los poderes a los cuales se oponen (lo cual no es decir que los primeros se pueden reducir a los últimos o siempre estar dominados por ellos desde el principio).

La posibilidad política de volver a trabajar la fuerza del acto de habla contra la fuerza de la injuria consiste en apropiarse equivocadamente de la fuerza del habla de esos contextos anteriores. Sin embargo, el lenguaje que hace frente a las injurias del habla debe repetir esas injurias sin que vuelva a ponerlas en acto. Esa estrategia afirma que el habla de odio no destruye la agencia requerida para una respuesta crítica. Quienes afirman que el habla de odio produce una "clase de víctimas" niegan la agencia crítica y tienden a apoyar una intervención en la cual la agencia está totalmente asumida por el estado. En lugar de una censura de estado, hay una lucha cultural y social de lenguaje en la cual la agencia se deriva de la injuria y la injuria es contrarrestada a través de esa misma derivación.

Apropiarse equivocadamente de la fuerza del lenguaje injurioso para contrarrestar sus operaciones injuriosas constituye una estrategia que se resiste a la solución de la censura del estado, por un lado, y a la vuelta a una noción imposible de libertad soberana del individuo, por otro. El sujeto está constituido (interpelado) en el lenguaje a través de un proceso selectivo en el que se regulan los términos legibles e inteligibles del ser sujeto [*subjecthood*]. El sujeto recibe un nombre pero "quién" es ese sujeto depende de igual manera de los nombres que no le dicen: las posibilidades de la vida lingüística se inauguran y también se cierran a través del nombre.

Por lo tanto, el lenguaje constituye al sujeto en parte a través de la ejecución, una especie de censura no oficial o restricción primaria en el habla que constituye la posibilidad de la agencia en el habla. El tipo de habla que tiene lugar en la frontera de lo indecible promete exponer las fronteras vacilantes de la legitimidad en el habla. Como una marca más del límite de la soberanía, este punto de vista sugiere que la agencia se deriva de las limitaciones del lenguaje, y que la limitación no es totalmente negativa en sus implicancias.

En efecto, cuando pensamos en un mundo en el que tal vez algún día se vuelvan pensables, decibles, legibles, la apertura de lo cerrado y el decir de lo indecible se vuelven parte de la misma "ofensa" que debe comprometerse para expandir el dominio de la supervivencia lingüística. La resignificación del habla requiere abrir nuevos contextos, hablar en formas que no están legitimadas todavía, y por lo tanto producir legitimación en formas nuevas y futuras.

Traducción: **MÁRGARA AVERBACH**
(IES en Lenguas Vivas J. R. Fernández)

Notas

¹* En este artículo la traducción para las formas del inglés *utter* se hará con el español *emitir*.

Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses" (La ideología y los aparatos ideológicos del estado), en *Lenin and Philosophy* (Lenin y la filosofía), traducción Ben Brewster. Nueva York y Londres: Monthly Review Press, 1971, pp. 170-86.

² J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cómo hacer cosas con palabras), Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press, 1962, p. 52.

³ Mientras Pierre Bourdieu enfatiza la dimensión ritual de las convenciones que apoyan el acto de habla en Austin, Derrida sustituye el término "iterabilidad" por ritual, y establece así una explicación estructural de la repetición en lugar de un sentido compuesto más semánticamente del ritual social. El capítulo final del libro intentará negociar entre estas posiciones y ofrecer una explicación del poder social del acto de habla que toma en cuenta su iterabilidad social específica y la temporalidad social. Ver Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (El lenguaje y el poder social). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991, Parte II, pp. 105-62. Ver Jacques Derrida, "Signature Event Context" (Contexto del hecho de la firma) en *Limited Inc.*, traducción Samuel Weber y Jeffrey Mehlman, editado por Gerald Graff. Evanston: Northwestern University Press, 1988, pp. 1-23.

⁴ Matsuda escribe sobre "la violencia mortal que acompaña la degradación verbal persistente de quienes están subordinados/as..." y más tarde afirma que "Los mensajes de odio racistas, las amenazas, las burlas, los epítetos y el desprecio verbal golpean las entrañas de quienes están en los grupos que son blanco de estos actos". *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, editores Mari J. Matsuda, Charles R. Lawrence III, Richard Delgado y Kimberlé Williams Crenshaw. Boulder: Westview Press, 1993, p. 23.

⁵ Para ver una discusión de este punto en mayor

profundidad, ver mi *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (La vida psíquica del poder: teorías de la sujeción). Stanford: University Press, 1985, pp. 2-27

⁶ Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (El cuerpo en dolor: hacer y deshacer el mundo). Nueva York: Oxford University Press, 1985, pp. 2-27.

⁷ Shoshana Felman, *The Literary Speech Act: Don Juan with J. L. Austin or Seduction in Two Languages*, traducción Catherine Porter. Ithaca: Cornell University Press, 1983. Este texto se publicó originariamente como *Le Scandale du corps parlant*. Editions du Seuil, 1980.

⁸ Shoshana Felman, *The Literary Speech Act*, p. 94. Felman ofrece una lectura maravillosa del humor y la ironía de Austin, y demuestra cómo el problema reiterado de la "desacierto" performativo revela cómo lo performativo está acosado siempre por un fracaso que no puede explicar. Lo performativo se realiza en formas que no rigen del todo ninguna convención, y que ninguna intención consciente puede determinar por completo. Esta dimensión inconsciente de cada acto llega a la superficie del texto de Austin como la tragicomedia de la falla performativa. En un punto, Felman cita a Lacan: "El desacierto puede definirse como lo que es sexual en todo acto humano" (110).

⁹ Para un análisis cultural profundo de la música rap que complica su relación con la violencia, ver Tricia Rose, *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America* (Ruido negro: música rap y cultura negra en los EEUU contemporáneos). Hanover, N. Hampshire: New England Universities Press, 1994. Para una explicación excelente sobre la forma en que la censura contra el rap es un esfuerzo para regular y destruir la memoria cultural, ver George Lipsitz, "Censorship of Commercial Culture: Silencing Social Memory and Suppressing Social Theory" (Censura de la cultura comercial: cómo silenciar la memoria social y suprimir la teoría social), presentada en la Conferencia del Centro Getty sobre "Censorship and Silencing" en Los Angeles, diciembre, 1995.

¹⁰ Gottlob Frege defendió la distinción entre el uso y la mención de ciertos términos, sugirió que alguien se puede referir a un término, es decir, mencionarlo, sin usarlo en realidad. Esta distinción no tiene demasiada fuerza en el caso del habla de odio porque los ejemplos en los cuales se la "menciona" siguen siendo un tipo de uso. Ver "On Sense and Reference" (Sobre el sentido y la referencia) en *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (Traducciones de los escritos filosóficos de Gottlob Frege), editores Peter Geach y Max Black, traducción Max Black. Oxford: Oxford University Press, 1952.

¹¹ Ver Catharine MacKinnon, *Only Words* (Sólo palabras). Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993, y Rae Langton, "Speech Acts and Unspeakable Acts" (Actos de habla y actos indecibles), en *Philosophy and Public Affairs* (La filosofía y los asuntos públicos), vol 22, número 4, Otoño, 1993, pp. 293-330.

¹² Catharine MacKinnon, *Only Words*, p. 21.

¹³ Ver la introducción de Matsuda a *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, editado por Mari Matsuda, Richard Delgado, Charles Lawrence III y Kimberlé Crenshaw. Boulder: Westview Press, 1993.

¹⁴ Ver los argumentos ofrecidos por Patricia Williams en el poder constructivista de los actos de habla racistas en

The Alchemy of Race and Rights (La alquimia de la raza y los derechos). Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991, p. 236.

¹⁵ Para una discusión profunda de "palabras en lucha" y un argumento interesante sobre la Primera Enmienda, ver Kent Greenawalt, *Fighting Words: Individual, Communities, and Liberties of Speech* (Luchando con las palabras: individuos, comunidades y libertades de expresión). Princeton: Princeton University Press, 1995.

¹⁶ Op. Cit., *New York Times*, 2 de junio, 1995.

¹⁷ Ver George Lipsitz, "Censorship of Commercial Culture..."

¹⁸ Para una explicación más completa de la teoría de Althusser sobre la interpelación, ver mi "Conscience Doth Make Subjects to Us All" (cita de una frase de Hamlet: La conciencia sí nos hace sus sirvientes), que apareció primero en *Yale French Studies*, #88, invierno, 1995; pp. 6-26 y reimpresso en mi *The Psychic Life of Power* (La vida psíquica del poder), que todavía no está publicado [Nota de la editora: lo publicó Stanford University Press en 1997.]

¹⁹ Para una excelente visión general de los debates actuales sobre el estatus de la convención lingüística, ver, *Rules and Conventions: Literature, Philosophy, Social Theory* (Reglas y convenciones: literatura, filosofía, teoría social), editado por Mette Hjort. Baltimore: John Hopkins University Press, 1992. En particular, ver "The Temporality of Convention: Convention Theory and Romanticism" (La temporalidad de la convención: teoría de la convención y romanticismo), de Claudia Brodsky Lacour en ese mismo volumen. Para casi toda discusión analítica post Austin de la convención, es central el libro de David K. Lewis, *Convention: A Philosophical Study* (La convención: un estudio filosófico). Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1986. Stanley Cavell defiende muy bien un caso para extender el punto de vista de Austin sobre el lenguaje en dirección a Wittgenstein, expandiendo implícitamente la idea de "convención" en un concepto más amplio de lenguaje común. También defiende a Austin contra aquello que oponen el lenguaje literario a la visión que Austin tiene del lenguaje. Ver Cavell: "What Did Derrida Want of Austin?" (¿Qué quería Austin de Derrida?) en *Philosophical Passages: The Bucknell Lectures in Literary Theory* (Pasajes filosóficos: las conferencias Bucknell sobre teoría literaria). Cambridge, Inglaterra: Basil Blackwell, 1995, pp. 42-65. Ver también la discusión similar que hace Cavell en "Counter-Philosophy and the Pawn of Voice" (La contrafilosofía y el títere de la voz"), en *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1994, pp. 53-128.

²⁰ Este rasgo de la iteración de Austin lleva a Shoshana Felman a comparar el trabajo de Austin con el de Lacan. Ver Felman, *The Literary Speech Act* (El acto de habla literario), capítulo IV. Sobre esta misma indiferencia de la convención lingüística al "Yo" que permite ser, ver Felman y su discusión sobre Emile Benveniste, pp. 13-22.

²¹ Para un punto de vista similar que enfatiza "el carácter imperfecto de las afirmaciones verbales que las vuelve contestables y hace posible la comunicación humana", ver J. G. A. Pocock, "Verbalizing a Political Act: Towards a Politics of Speech" (Verbalizar un acto político: hacia una política del habla), en Michael J. Shapiro, *Language and Politics* (Lenguaje y política). Nueva York: Nueva York University Press, 1984. Pp. 25-43.

²² Michel Foucault, "Politics and the Study of Discourse" (La política y el estudio del discurso) en *The Foucault Effect: Studies in Governmentability* (El efecto Foucault: estudios sobre gobernabilidad), editores Graham Burchell, Colin Gordon, y Peter Miller. (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 71.

²³ Claro que Habermas y otros extrapolarán de este punto—que fundamentalmente es de Heidegger—lo necesario para afirmar que participamos en una comunidad universal de algún tipo por virtud de lo que comúnmente se presupone en cada acto de habla, pero creo que eso está bien lejos de nuestras consideraciones. Una afirmación más limitada y plausible es que ese contexto social viene a ser intrínseco para el lenguaje. Para ver un excelente ensayo sobre la forma en que los contextos sociales influyen en el uso del lenguaje y de los actos de habla, ver William E. Hanks, "Notes on Semantics as Linguistic Practice" (Notas sobre la semántica como práctica lingüística) en *Bourdieu: Critical Perspectives* (Bourdieu: perspectivas críticas), editores Craig Calhoun, Edward LiPuma, y Moishe Postone. Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp. 139-54.

²⁴ El trabajo de Stanley Cavell sobre J. L. Austin parece una importante excepción a esta regla. Cavell afirma que el intento de atribuir determinada intención al acto de habla olvida el punto que hace Austin en el sentido de que las intenciones no son tan importantes como las convenciones que dan su poder al acto de habla ilocucionario.

Para ver una elaboración más detallada de este punto de vista, y también una serie de sugerencias muy agudas sobre cómo leer a Austin en cuanto al problema de la seriedad, ver Stanley Cavell, *A Pitch of Philosophy*, op. cit.

²⁵ Heidegger escribe que la historicidad no es sólo la operación inmanente de la historia, sino su operación esencial también y advierte contra una reducción de la historicidad a la sumatoria de momentos: "Dasein no existe como la suma de las realidades momentáneas de Experiencias que vienen sucesivamente y desaparecen... Dasein no llena una huella o un trecho "de vida"... con sus realidades momentáneas. Se estira a sí mismo de tal forma que su propio Ser se constituye antes como un estiramiento", Martin Heidegger, *Being and Time* (El ser y el tiempo), editado por John Macquarrie y Edward Robinson. Nueva York: Harper and Row, p. 426. Hans Georg Gadamer enfatiza que esta historicidad no está atada al momento en el cual aparece como inherente. Revisa a Heidegger y dice: "el movimiento histórico de la vida humana consiste en el hecho de que nunca está totalmente atado a ningún punto de vista y por lo tanto nunca puede tener un horizonte verdaderamente cerrado", *Truth and Method* (Verdad y método), Nueva York: Seabury Press, 1991, p. 235.

²⁶ Cathy Caruth escribe que "el trauma no se experimenta como una mera represión o defensa, sino como un retraso temporal que lleva al individuo más allá de la impresión del primer momento. El trauma es el sufrimiento repetido del evento." "Psychoanalysis, Culture and Trauma" (Psicoanálisis, cultura y trauma), en *America Imago*, 48.1, (primavera, 1991), p. 6. Ver también Shoshana Felman y Dori Laub, M. D., *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History* (Testimonio: La crisis de ser testigo en la literatura, el psicoanálisis y la historia), Nueva York: Routledge, 1992.

El aborto como posibilidad imaginaria*

Si alguien -varón o mujer- piensa que el feminismo no tiene razón de ser, sería preciso hacerle asistir mentalmente a las conversaciones en las cuales se toma la decisión de proseguir un embarazo o de abortar.

Michèl Le Doeuff

Posibilidades imaginarias

Durante mucho tiempo sostuve la relación entre práctica del aborto y dificultades en el libre acceso a la anticoncepción, ya fuera a información sobre la misma o a su implementación efectiva. Quisiera revisar ahora esta relación....

Porque de persistir en esta asociación, se escamotean varias cosas esenciales, comenzando por lo que se encuentra entre el fracaso y/o la ausencia de anticoncepción y la eventual demanda del aborto; a saber: el comienzo involuntario de un embarazo y su vivencia.

Almas pretendidamente nobles insisten en la idea de que el aborto produce un traumatismo del que las mujeres no se reponen nunca, manera subrepticia de indicar que *no deben* reponerse. El aserto sugiere la culpabilidad del autocastigo. Esta celada esconde que el traumatismo en este asunto consiste en descubrirse embarazada cuando no se ha querido, ni siquiera vagamente deseado. Puedo engañarme –nadie puede adelantar como una verdad cierta lo que se piensa en un embarazo– pero esta creencia me lleva a proponer que se deje de hablar de un doblete técnico anticoncepción / aborto para tener en cuenta lo que ocurre en el “comienzo involuntario de un embarazo”. Si se acepta suponer que es esto lo que significa el verdadero choque (que el embarazo sea llevado a término o interrumpido) es preciso todavía preguntarse qué es lo que traumatiza en este asunto. Considero que nos engañaríamos si sólo nos imagináramos que esto se debe al hecho de que el feto y la modificación hormonal son percibidos como una intrusión. Las mujeres quedamos embarazadas, a veces, a pesar de la píldora e incluso a pesar del DIU. Una explicación que asecha es la de la apelación al deseo, que no se deja boicotear por controles racionales. Pero el panorama es seguramente más diverso y más complejo. Me refiero a la puesta en relación de las subjetividades.

*Una versión de este artículo se presentó en las Jornadas Mensuales del Foro de Psicoanálisis y Género (APBA, agosto 2002)

Mabel Alicia Campagnoli

Prof. en Filosofía (UBA). Docente e Investigadora (UBA-UNLP). Miembro del IIEGE (UBA). Miembro del Foro por los Derechos Reproductivos. El presente trabajo es fruto de la participación en los siguientes proyectos de investigación: *Las figuras de lo Otro: Sujeto, Género y Multiculturalismo* (UNLP). Directora: Dra. María Luisa Femenías. *La experiencia socio-cultural del “riesgo en salud” desde una perspectiva de género: estudio de caso de la población usuaria de dos centros públicos de salud de la Ciudad de Buenos Aires* (UBA). Directora: Dra. Ana Domínguez Mon.

Al respecto, Michèl Le Doeuff comenta, a partir de su interrogación a mujeres que habían pasado por la experiencia de un embarazo involuntario, que “el comienzo del embarazo parece ser vivido de manera muy diferente según los casos. Se estará de acuerdo en que remiten a contextos sociales y afectivos, también ellos mismos muy diferentes, pero una vez de acuerdo en esto podemos decir que las crisis psíquicas más difíciles estaban ligadas a situaciones en las que existía la ingerencia de otra persona. Por el contrario, las mujeres que usaban anticonceptivos parecían manejar bastante bien la situación. (Cuando se sabe lo que se quiere, se puede también cambiar de opinión alegremente. Las mujeres que utilizan anticonceptivos se sienten dueñas de sí mismas, y cuando una está segura de sí, puede optar por una bifurcación imprevista). Esto me inclina a pensar que la intrusión negativamente percibida no es la del feto, sino la de la voluntad de otra persona, sentida como la que ha propiciado el embarazo, bien sea por inconciencia, ideología natalista, grosería o tentativa para forzar la situación hacia un compromiso”.¹

Es comprensible que esta intrusión de la voluntad de otra persona, que actúa como si considerase a la mujer como una incubadora viviente, sea muy mal asimilada; descubrir que se puede ser tratada como un simple receptáculo es en sí misma una experiencia muy violenta; darse cuenta que la propia voluntad ha sido manipulada sin que se tuviera conciencia de ello y reprocharse no haber sabido velar por una misma es otra cosa que provoca una duda a veces perdurable. La situación entonces involucra un doble preguntar pues al “¿quién quiere esto?” se le suma “¿quién decide la interrupción?” o “¿quién quiere la continuación?”.

No quiero caer en la ilusión de una conciencia prístina y cristalizada que toma acabadamente una decisión. Sabemos que el juego de la negociación es tanto inter como intrasubjetivo. A esto Le Doeuff agrega la dimensión de una trans-subjetividad:² “Basta suponer que en las relaciones entre los individuos intervienen mediaciones, o que en la decisión individual de una persona P no es solamente P quien interviene. Otros actores presentes y ausentes están ahí, aliados imaginarios cuyo peso es su peso social e histórico”.

Tarea imposible y sinsentido sería proponerse indagar qué actores están presentes en la toma de decisión de

una mujer. Sí en cambio podría resultar interesante una aproximación a las posibilidades imaginarias abiertas actualmente en distintas subjetividades de nuestra sociedad ante estas cuestiones. No es mi propósito abordar sistemáticamente un estudio de estas características. Sin embargo, pretendo hacer algunas anotaciones a partir de indicios de ciertos imaginarios, comentarios en la línea de las/los terceras/os en cuestión.

Por un lado, datos relevados en entrevistas a población del Gran Bs As sobre "creencias" acerca de la anticoncepción³ dejaron entrever la cantidad de mitos arraigados entre las adolescentes. En particular, los de que con una sola relación sexual una no puede quedar embarazada y que lavándose con Coca-Cola después de la relación sexual, se evitaba el embarazo. Cuando el lugar del tercero lo ocupa alguno de estos mitos ¿estamos sólo ante un problema de acceso a la información? ¿Cabe aquí la expresión "embarazo involuntario" cuando ni siquiera se es consciente de estar exponiéndose a un embarazo? ¿Así como no tiene cabida imaginaria el embarazo, la tiene el aborto como pensable/previsible?

Por otro lado, un estudio sobre las concepciones de las/los médicas/os que ejercen en hospitales públicos de la ciudad de Bs. As. y de algunos partidos del Gran Bs. As.⁴ menciona que las/los médicas/os "tienen una mayor conciencia de la necesidad de prevenir una enfermedad como el cáncer de útero que de prevenir un embarazo no deseado, no obstante el hecho de que los abortos realizados en condiciones riesgosas pueden ocasionar la muerte o ser causa de morbilidad".⁵ Cuando los terceros actuantes pertenecen a un orden médico que no prepara para la prevención del embarazo ¿cabe la posibilidad de anticiparse mentalmente a las contingencias de un otra vez mal denominado "embarazo involuntario"? Como contrapartida, en el imaginario médico, esta actitud aparece sopesada con un 73,5% de acuerdo con que "los hospitales públicos deberían realizar los abortos no punibles".⁶

Entonces, entre la interdicción legal respecto del aborto y su efectiva y masiva práctica clandestina, ¿qué se juega en las cabezas de las actrices y de los actores involucradas/os? Concretamente ¿de qué modo entra en juego la opción por el aborto, cuando entra? La pregunta implica establecer la notable y significativa diferencia entre la irrupción violenta del aborto como fatalidad y la consideración del mismo como alternativa previa a la del embarazo involuntario. Me permito hablar, entonces, de una necesidad de instalar la posibilidad imaginaria del aborto.

Se podría alegar que, dadas las estadísticas del aborto clandestino, el aborto es *de hecho* una posibilidad. A su vez, esta constatación fáctica podría hacernos creer que el problema del aborto es sólo económico, dada su ilegalidad. Como tantas veces se enuncia, algunas mujeres lo pagan bien y lo pasan sin riesgo, otras arriesgan sus vidas por déficit económico. No pretendo negar esta evidencia. Sin embargo, simplifica

el conflicto subjetivo. Conflicto que puede subsistir en ambos márgenes de las posibilidades económicas. Me refiero al sentimiento de culpa y al autocastigo. Es decir, a la evidencia también constatable de las mujeres que, aún habiendo recurrido al hecho, no pueden tolerarlo psíquicamente. Y también a las mujeres que, aún disfrutando de un bienestar económico, no pudieron apropiarse de la opción de interrumpir el embarazo cuando éste no era voluntario.

En consonancia con esta propuesta recurro al concepto de *esfera imaginaria* de Drucilla Cornell. Ella refiere que, en todas las sociedades, incluso las que han tenido mayores logros feministas desde la igualdad formal, falta el respeto por la esfera imaginaria: "el derecho a la esfera imaginaria nos lleva más allá de las definiciones jerárquicas del yo, ya vengan dadas por la clase, la casta, la raza o el género. La libertad para crearnos a nosotras mismas como seres sexuados, como personas con sentimientos y razón, se halla en el corazón del ideal que la esfera imaginaria es".⁷ Según esta consideración, deberíamos poder, subjetivamente, diseñar nuestras propias opciones sexuales, pudiendo incluir la de una sexualidad hétero no reproductiva. En este sentido, lo que la esfera imaginaria ofrece es el espacio psíquico y moral necesario para la exploración de nuevas posibilidades y para la oportunidad de reelaborar el tejido de la red de significados de la que se teje el yo. La esfera imaginaria como espacio psíquico y moral para la recuperación de "nuevas" y "viejas" identificaciones exige que no se nos someta como cuestión de ley a una esfera arbitrariamente cerrada de posiciones subjetivas. Si bien Cornell, inspirada en Butler, está apostando por la desarticulación del "género" y de las posibilidades dicotómicas de posicionamientos sexuados, la defensa de una *esfera imaginaria* se muestra también rica para facilitar el diseño de vidas femeninas que optan por la heterosexualidad no reproductiva. En particular, sería el espacio propicio para promover la posibilidad imaginaria del aborto, como evaluación anticipada de las posibles consecuencias de practicar la heterosexualidad.

Postular la preservación de una esfera imaginaria no implica desconocer los entramados que anudan las subjetividades al poder, más bien, es partir de su reconocimiento. Me refiero a que la asunción de la esfera imaginaria, o del propio posicionamiento, es un punto de resistencia al ejercicio de secuestro de las subjetividades por parte de los dispositivos de poder. Foucault⁸ alude a instituciones de secuestro en referencia a las que contribuyen a fijar a los individuos a un aparato de normalización. En el caso que nos atiene se trata de la fijación de las subjetividades a una heterosexualidad reproductiva; en particular, de la subjetividad femenina a la maternidad; tendencia a la que convergen los dispositivos ideológicos legales, médicos, religiosos... Al decir de Butler⁹ "las autorrepresentaciones de la diferencia sexual han estado apresadas históricamente en el marco obligatorio de la

heterosexualidad reproductiva. Los actos y los gestos, los deseos expresados y representados crean la ilusión de un núcleo interior y organizador del género, una ilusión mantenida discursivamente para los fines de la regulación de la sexualidad". La esfera imaginaria es una medida de dismantlar el núcleo de género, de salirse de la operación de secuestro desde una resistencia inmanente. En efecto, cada mujer experimenta en su vida muchas oportunidades reproductivas, pero no necesariamente desea que cada una de ellas culmine en una/un hija/o.

Diferendos

Lo apuntado anteriormente perfila una conceptualización de individuo como una identidad heterogénea. Así, en el caso de una mujer que se posicione proyectando para sí una heterosexualidad no reproductiva, cabría la posibilidad imaginaria del aborto. Posibilidad que no se decide de antemano, que nunca es definitiva, sino más bien siempre negociada en la intra e inter subjetividad.

Quisiera detenerme ahora en la intersubjetividad. Si nos referimos a la heterosexualidad, se trata del encuentro varón mujer o de lo que Françoise Collin denomina "praxis de la diferencia".¹⁰ ¿Qué condiciones deberían darse para que el encuentro fuera posible, para que el diálogo existiera? "El encuentro no es un dato sino un trabajo, ya que el otro jamás es indemne de lo adverso. El diferendo"¹¹ dice a la vez la diferencia y lo que allí se retiene inexorablemente de conflicto. La alteración del encuentro es percibida como una amenaza para el sujeto, que se defiende de ella por el dominio o por el ardid". Esta conflictividad y empiricidad del encuentro nos trae nuevamente las preguntas "¿quién quiere esto?", "¿quién decide la interrupción?" o "¿quién quiere la continuación?". Comparto con Collin que se trata de un diferendo; es decir, de un caso en que la regulación del conflicto que opone a las partes se hace en el idioma de una de ellas, mientras que el daño que la otra sufre no se significa en ese idioma. En el caso particular del aborto, el diferendo entre varón-mujer implicados en la heterosexualidad debería resolverse por el lado femenino. Es decir, debería ser la mujer la que tuviera la última palabra.

Diane Elam¹² plantea otro diferendo: el que se pretende existiría entre la mujer embarazada y el feto. En el lenguaje del feto, la madre es una asesina; en el lenguaje de la madre, el feto es un virus. No puede alcanzarse ningún balance, porque no hay un lenguaje común que pueda expresar sin prejuicios los derechos de ambas partes. Y al apelarse en tal caso a los derechos se incurre en el riesgo de ocultar la realidad, pretendiendo que los prejuicios de una parte se anteponen al debate porque son naturales. Decir esto es sostener que el debate del aborto no puede ser resuelto en los términos presentes, en términos de una pugna sobre derechos. Plantear la cuestión en términos de "derecho al aborto" es exponerse a ignorar los sentimientos de la mujer que decide no hacerse un aborto, o que lo ha hecho y lo lamenta, o que lo haya hecho o

no, no puede decidir si hizo lo correcto. La salida de este diferendo, se lograría entonces corriéndonos del campo de los derechos.

Hasta el momento estuve haciendo una referencia tangencial al hecho de que el aborto es una práctica penalizada en nuestra sociedad. Según lo planteado más arriba, ésta es una de las estrategias de los dispositivos de poder para secuestrar a las mujeres en la reproducción. Damos así con un engranaje particular entre orden jurídico y subjetividades femeninas. Ahora bien, el ideario embanderado con frecuencia para resistir su penalización apela justamente a los derechos. La propuesta de Elam en conjunción con la de Mary Poovey nos hace dudar de la efectividad de tal planteo.

Según Mary Poovey¹³ las defensas comunes a favor del aborto legal apelan ya sea a la privacidad ya sea a la igualdad. Desde la privacidad, se argumenta que los individuos tienen garantizado el derecho a decidir por sí mismos las cuestiones éticas y personales que surjan del casamiento y de la procreación. Esta perspectiva incluiría, entonces, el alegato por la libre elección. El problema es que aquí se pasa por alto la violencia de que han sido objeto las mujeres en nombre de la privacidad. Es decir, la defensa de la privacidad omite el diferendo, el grado en que las relaciones sociales impregnan el hogar y ámbitos tan "personales" como la actividad sexual tiñéndolos de la valoración previa de una oposición jerárquica entre los sexos. Desde la igualdad, se introduce una dimensión de género en la cuestión del aborto pues su penalización impone a las mujeres cargas que los varones no tienen que soportar. La dificultad, de este lado, está en que considera la capacidad reproductiva como la característica que define a las mujeres, introduciendo un principio de exclusión.

Para la autora, atrincherarse en el discurso de derechos, en cualquiera de estas vertientes, exige un precio que consiste en la aceptación de un supuesto básico: el de la "metafísica de la sustancia". Como ya señalara Butler, la ley crea el efecto de un núcleo sustantivo al basar los derechos sobre la ficción de ese núcleo. Esta metafísica está íntimamente ligada al sistema social de género. Así, la aparición de un núcleo coherente de la "persona" no es el reflejo de algo esencial que está realmente allí sino simplemente el efecto de un conjunto de instituciones sociales que diferencian entre la gente sobre la base de un sistema binario de géneros coherente. Esa coherencia va construyendo una mujer-normativa, la mujer-madre, siendo éste entonces uno de los ejes de la identidad sexuada y, por la lógica oposicional de género, una base de la masculinidad inteligible de los varones. Si a las mujeres se les permite cuestionar o rechazar su maternidad, entonces, no sólo estará en peligro la base natural sexuada de los derechos, sino también la base natural de la identidad femenina y de la identidad masculina. Desde esta perspectiva, el debate del aborto es acerca de lo que significa aceptar o rechazar el concepto de que hay una base "natural"

para la identidad individual y por lo tanto para los derechos individuales y la identidad sexual.

La Trinidad jurídica / médica / religiosa

Sumado al dispositivo jurídico de penalización del aborto, me interesa analizar una situación particular del dispositivo médico. Me refiero a la constatación de la actitud de las/los médicas/os frente a las mujeres hospitalizadas a causa de complicaciones por aborto, "los testimonios de los jefes de servicio abonan los hallazgos de diversos estudios que indican que las mujeres suelen ser sometidas a un tenaz interrogatorio para que 'confiesen' la realización de maniobras abortivas".¹⁴ ¿Por qué el saber médico debería, en este caso, ser corroborado por la paciente? Las afirmaciones justamente muestran que las decisiones terapéuticas pueden tomarse con independencia de tal "confesión"; es decir, la palabra de las mujeres no modificaría el tratamiento. ¿Habría que ver aquí sólo una acción perversa e intencional para culpabilizar a las mujeres? ¿O podríamos entenderlo como una estrategia del dispositivo de la sexualidad —ahora en sentido foucaultiano— para "hacer hablar al sexo"; es decir, para "denunciar el placer"?

Entramos en el terreno de la biopolítica que en el siglo XIX transformó el interior del cuerpo de las mujeres en algo público, paralelamente a la privatización de su espacio. El biopoder se ocupa del control de la vida a dos niveles: el de los individuos y el de la especie. La visión utilitarista del capitalismo, expandida y ampliada, privilegia la apuesta por la especie; es decir, opta por la defensa del feto, semilla de futuro, antes que por la mujer, contingencia del presente. El valor de un individuo (la mujer) es insignificante en confrontación con el de la especie (feto). En esta dirección "la vida" se hipostasía, se sustantiva como "aparición" en el vientre de las mujeres. Y en esta hipóstasis se ensambla el dispositivo religioso. Barbara Duden¹⁵ nos recuerda que la sustantivación de la vida en occidente tiene un origen típicamente cristiano en la expresión evangélica "Yo soy la vida". La transformación producida entre el cristianismo y la biopolítica nos lega, al presente, una representación del vientre materno metamorfoseado en zona de operaciones: el modo en que se habla de él, en que se programa su control, la defensa de su asistencia, el modo en que las mujeres lo viven, es un proceso público, un terreno sobre el que es posible "ver", intervenir, decidir.

Duden¹⁶ propone como resistencia a esta estrategia de poder, sustraerse a la trampa epistemológica del sustantivo "vida": "Cuando una trampa epistemológica aparece en un discurso, tenemos una única elección: no tolerar que se use la palabra en cuestión; caso contrario, retirarnos del diálogo. Tenemos que rechazar el tomar parte en un discurso en el que se hable de "vida" en referencia a la condición de una mujer embarazada".

Atando cabos

La propuesta de que se preserve una esfera

imaginaria tiene como objeto instalar la posibilidad imaginaria del aborto sacándolo del lugar de la amenaza. Claro que esta expresión de deseo debe ir acompañada de una propuesta por generar las condiciones de posibilidad para el cambio a nivel imaginario. Mientras la práctica del aborto continúe penalizada difícilmente su representación imaginaria pueda correrse de la vivencia de amenaza. Al respecto, las líneas aquí trazadas, van en dos direcciones. Por una lado, analizar los discursos que apelan a la privacidad y a la igualdad, revisando el supuesto en que se anclan. Por otro lado, analizar la letra de las leyes que defienden la representación del vientre de las mujeres como el lugar de "aparición de la vida".

En cuanto a la temática de los derechos—privacidad (elección) / igualdad— no se trata de tirar esos discursos y esas luchas por la borda. El desafío está en ir generando nuevos vocabularios mientras se sostiene, en nuestro medio, la defensa de la despenalización. Se trataría de ir imaginando cómo abandonar la metafísica de la sustancia que permanece enmascarada pero no inactiva para pasar a una nueva conceptualización, situacional o condicional, de los derechos. Establecer las condiciones de posibilidad para el cambio imaginario significaría colocar el aborto en el contexto de la contracepción, no del asesinato. El supuesto que guía estas consideraciones, es el de que, preservadas estas posibilidades, las negociaciones subjetivas presentes en la vivencia de un embarazo involuntario, no impliquen tanto sufrimiento psíquico.

Notas

¹ Le Doeuff, Michèle: *El estudio y la rueca*; Madrid, Cátedra, 1993; p. 408.

² *Ibid*; p. 381

³ Ver Inés Mancini: "Prácticas anticonceptivas entre las mujeres jóvenes de los sectores populares"; ponencia en las IV Jornadas Nacionales de Debate Interdisciplinario en Salud y Población; Bs As, 8, 9, 10 de agosto de 2001.

⁴ Me baso en AAVV: *Los médicos frente a la anticoncepción y el aborto. ¿Una transición ideológica?* Bs As, CEDES, 2001.

⁵ *Ibid*, p. 86

⁶ *Ibid*, p. 114

⁷ Cornell, Drucilla: *En el corazón de la libertad. Feminismo, sexo, igualdad*; Madrid, Cátedra, 2001; p. 13.

⁸ Ver *La verdad y las formas jurídicas*; México, Gedisa, 1986.

⁹ Ver Butler, Judith: *El género en disputa*; México, Paidós, 2001.

¹⁰ La diferencia de los sexos no es representable ni teorizable; sólo se juega en la praxis.

¹¹ Término tomado por Collin de Lyotard en "Praxis de la diferencia"; *mora* n° 1, 1992; p. 13.

¹² "Hacia una solidaridad sin fundamento" en *Feminaria* N° 20; 1997; pp. 1-14.

¹³ "La cuestión del aborto y la muerte del hombre" en *Feminaria* N° 22/23; 1999; pp. 23-35.

¹⁴ *Ibid*. n. 4; p. 120.

¹⁵ *Il corpo della donna come luogo pubblico*; Milano, Boringhieri, 1994.

¹⁶ *Ibid*; p. 83.

El género en llamas. Travestismo e identidades genéricas

Josefina Fernández

Activista feminista, integrante del grupo feminista Aji de Pollo y del Área de Estudios Queer (Centro Cultural Rector Ricardo Rojas - Universidad de Buenos Aires). Antropóloga, Magister en Sociología de la Cultura. Docente Universitaria (Ciencias Políticas - UBA). Docente del Campus Virtual de CLACSO en el Seminario Fisuras de la teoría: el género en perspectiva. Autora de *Cuerpos desobediente. Travestismo e identidad de género* (2004) y co-comp. con Mónica D'Uva y Paula Viturro de *Cuerpos ineludibles. Un diálogo a partir de las sexualidades en América latina* (2004)

Presentación

El espacio de las relaciones de género es un espacio de clasificaciones mucho más inestable de lo que, por lo general, la sociedad está dispuesta a reconocer. Esta afirmación ha ido ganando presencia en el escenario social contemporáneo a partir de la presencia cada vez más activa de agrupaciones que nuclean a las llamadas minorías sexuales. Grupos de gays, de lesbianas, transexuales y travestis se constituyen y desarrollan en torno a la disputa de los ordenamientos sexo-genéricos imperantes buscando ganar visibilidad y legitimidad social. Todos ellos comparten el cuestionamiento a las relaciones establecidas entre construcción social del género, diferencia sexual y orientación sexual. Los/las transexuales desean acceder a una identidad genérica percibida como contraria al sexo biológico que poseen modificando éste quirúrgicamente. Gays y lesbianas se identifican a partir de una elección sexual diferente a las normas socio-sexuales hegemónicas. A diferencia de ambos grupos, las/los travestis conviven con su sexo genital sin pretender alterarlo, asumiendo una identidad de difícil ubicación en el sistema clasificatorio de los sexos y los géneros.

En la mayor parte de los países desarrollados los/las travestis integran ya en los años 60/70 los movimientos de minorías sexuales que luchan por el reconocimiento y legitimidad política. En Argentina, sin embargo, el travestismo adquiere visibilidad en la última parte de los años 90 cuando estallan en la Ciudad de Buenos Aires los debates en torno a la derogación de los Edictos Policiales (1997). Los edictos, comprendidos en el llamado Código de Faltas, eran facultades ejercidas por la policía para reprimir actos no previstos por las leyes del Código Penal de la Nación. Claramente anticonstitucionales, las fuerzas policiales los aplicaban sobre lo que se denominan aún hoy figuras contravencionales. Cuando se otorga la autonomía a la Ciudad de Buenos Aires, los edictos caducan y la nueva Legislatura porteña debe elaborar una norma que los reemplace. En marzo de 1998 se sanciona el Código de Convivencia Urbana con el que desaparecen figuras

tales como la prostitución, vagancia, mendicidad y detenciones para la averiguación de antecedentes. A partir del nuevo código, la policía se convirtió en un auxiliar de la justicia y las decisiones quedaron en manos de un sistema democrático de fiscales. Puesto que la ley se votó rápidamente para evitar que la ciudad quedara en un vacío legal en materia contravencional, la Legislatura porteña estableció un plazo de 180 días para modificarla. En el transcurso de ese tiempo hubo debates vecinales en los que se enfrentaron quienes criticaban y quienes defendían el nuevo código. La discusión se polarizó entre quienes lo apoyaban y quienes sostenían la necesidad de continuar con las penas otorgadas por los edictos, sobre todo las referidas a la prostitución. A un lado, el gobierno nacional, la gran mayoría de los medios de comunicación, los partidos ubicados en el ala derecha del espectro político, la policía y sus organizaciones cooperadoras y algunos vecinos/as, sobre todo los/las de una zona de comercio sexual llamada Palermo, entendían que el Código de Convivencia Urbana era demasiado permisivo y debilitaba el poder de la policía. Este debilitamiento no se argumentaba frente al delito –para lo cual se podía recurrir al Código Penal de la Nación– sino frente al ejercicio de la prostitución. Al otro lado, quienes defendían el código celebraban la derogación de los edictos, que describían como fuente de corrupción y arbitrariedad policial.

Esta situación constituyó una oportunidad para que algunos movimientos sociales, especialmente el Movimiento Gay, Lésbico, Travesti, Transexual y Bisexual, asociaciones de derechos humanos y otras del movimiento feminista se manifestaran públicamente y, en el caso del travestismo, adquiriera una visibilidad hasta entonces reducida a las calles destinadas al ejercicio de la prostitución. Las voces travestis irrumpen en el escenario social reclamando derechos civiles y políticos. El conflicto que ello generó en el interior de la sociedad presentó al travestismo como uno de los fenómenos que más convulsionan el espacio social de los géneros; espacio en el interior del cual los/as actores construyen y organizan sus representaciones genéricas y luchan porque la sociedad las reconozca.

Al igual que para buena parte de la sociedad argentina, mi relación con el travestismo se sitúa en el contexto de estos debates. La pregunta ¿cuáles son las representaciones de género del travestismo? dio origen a la investigación que desarrollé durante en el período 1999-2000 en el marco del PRODIR III de la Fundación Carlos Chagas.

Mi primera experiencia con las travestis estuvo, además, surcada por los ya varios años que llevo participando en el movimiento feminista; de manera que, cuando conocí a las travestis, las advertencias que las mujeres negras venían haciendo respecto al carácter excluyente de las identidades genéricas, eran ahora, a la luz del travestismo, verdaderas amenazas. Las fragmentaciones que en la categoría mujer introducían las mujeres de color y también las mujeres lesbianas fueron antecedentes de peso para el debate teórico alrededor de la utilidad de la diferenciación entre sexo y género. La confianza en esta utilidad, piedra basal de la teoría y práctica feminista, parecía derribarse. Cuanto menos, identidades como la travesti se presentaban como un fuerte desafío al modelo binario sexo/género. Investigar estas prácticas culturales representó para mí una invitación a revisar no sólo los usos de la categoría género sino también la constitución misma del sexo.

La primera tarea que asumí, entonces, fue dialogar con aquellos autores/as que, directa o indirectamente, habían trabajado el tema travestismo. Gran parte de la bibliografía consultada proviene de estudios antropológicos realizados en sociedades etnográficas en la primera mitad del siglo XX. En los años 70, algunos/as antropólogos/as revisaron estas etnografías clásicas y producen los primeros textos de una antropología de género preocupada ya por el sistema binario sexo/género y el lugar ocupado allí por identidades de género confuso (Voorhies, B y Kay Martin, 1978). El interés por el género, el sexo y la sexualidad, sin embargo, se renueva entrados los años 80 y, sobre todo, en la década de los 90. Desde las filas del mismo feminismo y también desde los estudios culturales, se ofrecen nuevos conceptos y herramientas interpretativas capaces de contribuir a una comprensión más completa de prácticas como el travestismo en las sociedades actuales. Tanto las etnografías clásicas como los trabajos de autoras/es enroladas/os en el feminismo o provenientes de otros campos de estudio pueden agruparse en las tres hipótesis de trabajo que desarrollo brevemente en el siguiente apartado.

Las tres hipótesis

Para algunos/as autores/as el travestismo es un tercer sexo o tercer género, también llamado géneros supernumerarios. Esta categoría tiene su origen en las etnografías clásicas que estudiaron grupos tales como los berdache americanos, los hijras de la India, los mahu, etc. (Devereux, G., 1935, 1937; Kroeber, 1948, Wiilard, Hill, 1935); categoría que luego será trasladada al mundo moderno para incluir a travestis y también

a transexuales (Hilda Habychain, 1995; Anne Bolin, 1996; Gilbert Herdt, 1996, Will Roscoe, 1996). De manera general, los estudios sobre el tercer género plantean un fuerte cuestionamiento al dimorfismo sexual, una impugnación al sistema sexo/género binario y a su carácter excluyente. Su propuesta es la de los géneros supernumerarios. Los cuerpos, tanto como los géneros, son culturalmente definidos y estas definiciones no tienen por qué ser sólo dos.

Otros/as autores/as ven al travestismo como una práctica cultural que refuerza uno de los dos géneros existentes, masculino o femenino, dependiendo ello de situaciones de interacción concretas. No hay una tercera posibilidad de organización del sexo y del género en el travestismo sino que éste adopta por momentos una actuación identitaria femenina y por otros momentos una masculina. Las construcciones sociales de dimensiones tales como la sexualidad, orientación sexual y género, manifiestan una solidez y resistencia que contrasta fuertemente con la imagen de libertad y pluralidad presente en la perspectiva del tercer género. Sea que se lo conciba como un complejo proceso de feminización (Richard Ekins R., 1998), como refugio a una masculinidad rechazada (Annie Whoodhouse, 1989) o como una práctica identitaria que siempre deja traslucir su irreductible alteridad (Victoria Barreda, 1993 y 1995), el travestismo parece más bien dar testimonio de la fuerza del paradigma de género entendido binariamente y de los conflictos que genera.

Por último, hay quienes plantean que identidades como la travesti representan paródicamente el lenguaje de los géneros permitiéndonos ver los sexos como cuerpos generizados y a los géneros como dispositivos de inteligibilidad que nos impiden comprender la diversidad de interpretaciones culturales y singulares posibles, no sólo de eso que llamamos travestismo sino también de aquello que nombramos como varón o mujer. El travestismo es un fenómeno cuya importancia radica en que pone en evidencia el carácter ficcional de las relaciones que, al servicio de la heterosexualidad compulsiva, reúnen al sexo con el género. Desde esta perspectiva se sostiene que analizar el travestismo como perteneciente a uno u otro género es reduccionista (Marjorie Garber, 1992; Judith Butler, 1990 y 1993; Pedro Lemebel, 1997; Marisol Facuse, 1998). En casi todos los casos, el género forma parte de procesos de normalización y regulación orientados a producir el ser humano esperado. Para algunos/as autores/as ubicados/as en esta corriente, la identidad de género no es más que el conjunto de actos, gestos y deseos que producen el efecto de un núcleo interno y organizador que luego denominamos género. Estos actos son performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que ellos se proponen expresar no son más que fabricaciones manufacturadas y mantenidas a través de signos corporales y de otros medios discursivos. Estos actos no están sino al servicio de la regulación de la sexualidad. La propuesta no es la de aumentar el número de géneros

para incluir a aquellas personas para las que, como las travestis, el género no se deriva del sexo ni guarda relación con la sexualidad. La propuesta es el rediseño de las performances de género a través de repeticiones paródicas que pongan en evidencia el carácter performativo del género. Estas repeticiones, desestabilizan las nociones recibidas sobre la naturalidad del género como el corazón de la identidad, iluminando al mismo tiempo la relación artificial del género a los cuerpos y las sexualidades. En este marco, el travestismo suele ser tomado como ejemplo de la repetición paródica del género en orden a subvertir sus significados en la cultura contemporánea. Sea pensado como un estallido identitario que despoja al género de su valor analítico (Pedro Lemebel, 1997), como una identidad nómada que transgrede cualquier polaridad (Marisol Facuse, 1998) o como acto performativo (Judith Butler, 1990 y 1993), los/as autores/as pertenecientes a esta corriente ponen de relieve que el travestismo interroga la línea límite entre género, sexo y sexualidad.

Situada ante este debate, mi interés fue, como el de muchos/as de los autores/as que trabajan desde algunas de estas perspectivas, indagar el lugar que ocupan las travestis en las categorías establecidas en el espacio social de los géneros y también su capacidad para confrontar con el lenguaje hegemónico de las identidades genéricas. Para ello asumí de partida algunos supuestos metodológicos provenientes básicamente del enfoque de investigación que suele defender tan enfáticamente Pierre Bourdieu (1991, 1993, 1995 y 2000) y que a continuación presento.

Algunos supuestos

Me propuse abordar al travestismo como un fenómeno relacional. Esto es, buscarlo y construirlo como objeto de estudio en el interior de un campo de relaciones. En este sentido, consideré que el travestismo no es algo ya dado, el mismo se diferencia conquistando su identidad frente a otros/as a través de prácticas y luchas simbólicas que requieren ser estudiadas de manera específica y explícita. Por otro lado, me propuse considerar que las representaciones de género son el producto sedimentado de experiencias acumuladas históricamente e incorporadas bajo la forma de disposiciones que, ante cada nuevo escenario, encuentran oportunidades más o menos favorables de actualizarse o de modificarse.

Finalmente, interesada en investigar si, en su lucha por ser reconocido, el travestismo consigue hacer legítima otra visión del principio organizativo del espacio social de las relaciones de género; fue un supuesto de la investigación entender que la construcción de la identidad, genérica o no, no es un fenómeno inmanente a los sujetos que esté a su disposición. Como lo ha expuesto convincentemente George Mead (1934), la relación de los sujetos consigo mismos sólo puede ser explicada sobre la base de la adopción de la perspectiva de una segunda persona sobre mí. La construcción de la identidad es de naturaleza intersubjetiva y, en este sentido,

somos quienes somos como resultado de procesos de elaboración y respuesta a las interpretaciones y posiciones que otros individuos toman sobre nosotros/as mismos/as. Estos procesos, además, no transcurren en un vacío sino en espacios surcados por interpretaciones heredadas que restringen nuestros campos de libertad y definen nuestras posibilidades identitarias. Las identidades no son, entonces, esencias que se expresen en determinadas circunstancias de la vida social. Ellas son el resultado de las actuaciones que se producen y transforman en ámbitos sociales configurados por relaciones entre sujetos que se comunican, interactúan y confrontan.

La familia, el ámbito de trabajo prostibular así como las agrupaciones de minorías sexuales y el espacio público fueron los dominios escogidos para dar cuenta de las representaciones de género del colectivo en estudio y seguir las disputas y luchas a través de las cuales las travestis buscan ser reconocidas. La familia, la escuela, la calle —ésta última como lugar de ejercicio de la prostitución— porque ellas definen espacios sociales centrales para la comprensión de los procesos de construcción de la identidad travesti. La participación de las travestis en escenarios más amplios, de carácter político —como el Movimiento Gay, Lésbico, Travesti, Transexual y Bisexual y también la voz del grupo recogida en los medios durante el período 1997/99—, porque en ellos no sólo está en juego el reconocimiento del travestismo por parte de la sociedad sino también las formas en que el primero busca obtener ese reconocimiento. Llegadas tardíamente al movimiento de minorías, las travestis comienzan, no sin conflictos, sus primeras experiencias organizativas. En el interior de esta trama de diálogos, acciones y miradas es que se desarrollan las prácticas identitarias a través de las cuales las travestis devienen como tales y definen qué es serlo en cada caso.

Expondré ahora —aunque resumidamente— algunos de los resultados del trabajo realizado para luego volver a las hipótesis que lo organizaron.

La familia, la calle, los cuerpos

Cuando comencé a indagar el campo de las relaciones familiares, me encontré con niños/as cuya percepción de ser diferentes aparece muy tempranamente: "Me di cuenta de que había dos sexos y de que yo no estaba en el lugar que quería. Era chiquita, tendría 6 años", recuerda una informante. Esta diferencia no tiene inicialmente un nombre, aunque éste vendrá pronto de la mano del y la madre, los/as hermanos/as, compañeros/as de la escuela, el sistema médico y vendrá acompañado de adversidad, agresión y violencia. Homosexualidad es el recurso conceptual disponible para estos niños/as diferentes. Ellos se identificarán como maricones, como atraídos por personas del mismo sexo: "(Mi papá) me decía mariconazo. Un día lo enfrenté, cuando me dijo maricón de mierda. 'Voy a hacer una cosa más simple —le dije— yo jamás te voy a pedir nada'. Dejé la escuela, estaba en segundo grado, pero sabía hacer lo necesario. Tenía 10 años", relata una entrevistada.

En algunas ocasiones, con un peso similar a la familia, la escuela es la fuente de reconocimiento de la diferencia: "Mi escuela primaria fue una locura. En los colegios, yo sufrí mucho. Sufro mi primer sufrimiento a nivel sexual. Lo tengo que haber vivido a los once años, para las vacaciones de julio. Veo que tengo un compañero que era muy afeminado y tenía otro que era muy inteligente y el amigo inteligente me explica lo que yo no sabía: qué era homosexual. El me habla de lo que era un homosexual, son los putos, me dice. Y entonces yo digo: '¡ay! entonces yo soy homosexual'. Yo descubro así la palabra homosexual".

Sin embargo, es en el mismo espacio familiar que las entrevistadas manifiestan un plus que excede a la sola orientación sexual y que se manifiesta, por ejemplo, en el placer de vestir como mujer. Empiezan las primeras actuaciones de género femenino, muy vinculadas al vestido, a los adornos corporales, etc., conformando un libreto sobre el género que proviene de la interacción con niñas, de la exploración del ropero familiar, de personajes históricos femeninos: "Me acuerdo la primera vez que estaba jugando a que yo era Cleopatra, llena de sábanas, en la cama. Entró mi papá, yo no lo escuché y él entró y yo estaba bárbara, con música. Mi papá me vio y no sé si pasé por Nerón o cómo lo entendió él. Quedó como que estaba jugando y nada más, pero yo sabía que no era un juego", cuenta una de las travestis entrevistadas. El carnaval, como ámbito público, y el cuarto alejado de la mirada familiar son los dos espacios caracterizados como únicos sitios en donde es posible expresar –y al mismo tiempo ocultar– el yo anómalo: "A los 12 o 13 años ya me vestía de nena y guardaba la ropa en el galpón del fondo de mi casa. Tenía la ropa en el galpón donde mi mamá guardaba cosas, herramientas, las bicicletas. Entonces, yo guardaba la ropa en una bolsa, la escondía, saltaba la ventana de mi pieza, iba al galpón y me cambiaba y me iba a bailar", ilustra un testimonio. Con igual compromiso en atender una identidad que puja por manifestarse, refiere otra informante: "En las murgas yo podía vestirme de mujer. Me encantaba el carnaval por eso. Me ponía todo el vestuario encima. Si no me dejaban ir, me escapaba, era el único momento que podía ser yo".

Mientras la vida travesti transcurre en el espacio familiar, la diferencia se esconde y se expresa al mismo tiempo y, a pesar de la hostilidad y el sufrimiento que esa diferencia ocasiona, se mantiene protegida a través de elaboradas estrategias de ocultamiento que finalmente terminarán con la separación de la familia: "Cuando me llevaron al psicólogo me hacían hacer dibujos, colages y vos tenías que adivinar los dibujos que te mostraban, los números. Y yo siempre decía lo contrario a lo que veía por miedo a que me descubrieran. Lo que yo era, ¿viste?".

En el proceso de alejamiento de la familia y el ingreso al mundo de la práctica prostibular, aquel esquema de percepción que valoraba la diferencia como homosexualidad va dejando gradualmente lugar al género femenino y al travestismo mismo como catego-

rias para definir quién soy: "A los quince años me voy de mi casa y me empecé a travestir, día y noche. Empecé a travestirme, a vestirme como mujer y a trabajar en la calle". El género femenino, la posibilidad de su representación, ocupa el centro de la escena. Ya no es la preferencia sexual la que da nombre a la diferencia: ser travesti es vestirse de mujer, llevar el cuerpo, desarrollar disposiciones, hábitos y gestos generizados en esa dirección. El mundo de la práctica prostibular es ahora el espacio para salir del ocultamiento y desplegar la identidad vivida clandestinamente en el hogar. Las travestis no sólo ingresan a este mundo para subsistir. La calle es también el escenario para ser ellas mismas: "Si, ¡más bien! (que me gustaba trabajar en la calle). Me sentía liberada. Es una manera de sentirme mujer. Así le dije una vez a una jueza que me preguntó por qué yo trabajaba en la calle. Ella no entendía nada. Si yo vivía en mi casa disfrazada de hombre, en el único lugar donde yo me sentía mujer era en una esquina, con tanga, vestido".

En la calle, las travestis representan abierta y desprejuiciadamente su identidad, allí producen cuidadosamente un espectáculo –más real que la realidad misma– en el que reconstruyen su autoestima, en el que sus negados deseos pueden cobrarse una pequeña venganza: "Convencer al cliente de que te dio placer es un punto importante de respeto. Eso te enorgullece, te sentís respetada en ese punto. Porque durante todo el día, en toda tu cotidianeidad te sentís maltratada, entonces, esas horas a la noche son tu venganza, sentís que se sacan el sombrero por vos, que te saludan, que les gustás. Aun el tipo que te lleva presa se está babeando por vos y querría cogerte en la celda. Es una revancha también. En nuestra minicultura es importante sentir que es una profesión y que vamos a ganar, sentirnos respetadas", dice una informante.

El relato sobre la base del cual se prepara el guión para la actuación de género femenino ya no es ese ropero familiar en el que cuelgan prendas de madre y hermanas. Proviene ahora de escenas construidas sobre la base de un estereotipo de mujer definido: la mujer vedette, la mujer prostituta son las referentes: "Yo me crié con la imagen de las prostitutas, que eran las únicas aliadas que yo tuve", confiesa una entrevistada.

Sin embargo, como antes la familia o la escuela, la prostitución no es un espacio vacío. Policía, pero también clientes, mujeres en prostitución, otras travestis más grandes, lo integran y en la interacción con cada uno de estos personajes las travestis tienen algo que decir, recortan su identidad, la disputan y organizan. Así por ejemplo, si en el escenario prostibular participan las mujeres, las travestis se distinguen de ellas en estos términos: "Las mujeres en prostitución no se visten con el estereotipo de una prostituta. El estereotipo de una prostituta son las travestis, que sería lo que vos tenés como imagen de prostituta. Las mujeres a veces están en la parada hasta con la bolsa de los mandados. Porque la mujer se crió con el estereotipo de una mujer y la travesti con el de prostituta".

Si en el espacio familiar no había un nombre que diera cuenta completamente de la diferencia vivida por las travestis, el empezar a conseguirlo lejos de la familia, sea este nombre el de mujer o travesti, no da por terminado el problema. Sexualidad y erotismo, roles sexuales, marcas de género comienzan a moverse y explorarse en formas variadas sin contar con esquemas perceptivos y nombres que puedan dar cuenta de esa pluralidad: "Poniéndome en el lugar de la otra persona (el cliente), el hombre puede ver una mujer espectacular o una mujer con pene, o puede ver un hombre con tetas. Puede ver una mujer espectacular, tipo Moria Casán, está el cliente que ve una mujer con tetas y es activo. Si ve una mujer con pene, también. De las dos formas se relaciona con el pene. Pero si ve un hombre con tetas, es pasivo". Ser mujeres con genitales masculinos, varones con pechos femeninos, mujeres fatales, activas o pasivas sexualmente, forman parte de un complejo cuadro de posibles actuaciones diversas.

Como un rito de pasaje, alejadas ya de la familia, las travestis abandonan definitivamente la ropa masculina y adoptan, también de manera definitiva, un nombre de mujer. Estas marcas de género, nombre, ropas, adornos son llevadas al cuerpo travesti, sometido a intervenciones orientadas a alejarse del sexo y, por tanto, del género que les corresponde: "Las travestis nos ponemos siliconas en las caderas, para equilibrar el tamaño de la espalda. Los varones tienen la espalda más ancha que las caderas y hay que emparejarlas. También en la frente, la de las mujeres es más redondita y no tiene esa salida que tienen los varones. El mentón es otro lugar de inyección de siliconas, en los varones es más duro y más salido para afuera. También en la parte de adentro de las piernas, para completar el espacio de la chuequera. Muchas se ponen en la parte de arriba del pie". Otorgar proporciones armónicas a espalda y cadera, evitar músculos y venas, aumentar el hueso frontal, etc. son todos objetivos de un proyecto cuyo fin es lograr un cuerpo femenino. Ahora bien, este cuerpo femenino, meta del proyecto, se construirá sobre la base de un relato del cuerpo masculino que las travestis habitan cuando inician su travestización. El cuerpo masculino está siempre presente en la transformación corporal, sea para borrar sus marcas o para tenerlas a la vista y prever futuras molestias. Los signos corporales que las travestis adoptan y usan provienen, aunque de manera fragmentaria y estereotipada, del cuerpo de una mujer prostituta o una vedette: "Una cosa por la que una va cambiando su imagen es por lo que te dicen en la calle, en la prostitución. Lo que te dicen tus compañeras travestis, pero también las prostitutas mujeres te dicen qué cosas tenés que ir cambiando en tu cuerpo para trabajar mejor". El cuerpo es el capital, no por material menos simbólico, que las travestis invierten para acceder al género femenino. Puesto que en el mundo occidental la autoasignación de este género no es suficiente, ellas atenderán a las superficies visibles –con excepción del pene que no se quitan pero sí ocultan– borrando los

marcadores propios del sexo masculino y sumando a ello el vestido, los adornos, gestos, etc.

Sin embargo, esos cuerpos, a los que en un primer momento se quiere acallar en sus manifestaciones masculinas a través del consumo de hormonas, comienzan a ser explorados, recuperados, vividos –a veces conflictivamente– en dimensiones que no estaban escritas en los modelos narrativizados de la corporeidad femenina. No obstante, esto no será percibido como un regreso al mundo masculino contra el cual recortan su identidad. La decisión de no operarse los genitales y preservar allí un tipo de placer sexual es una evidencia de esto: "No me operaría los genitales, el paso a la transexualidad no lo haría, no me parece algo que yo tenga que hacer por convicción. Ninguna operación puede ser tan buena como para conservar la sensibilidad para el sexo como la que tengo hoy o conseguir otra como la que tiene la mujer", señala resueltamente una informante.

Si en la relación con los clientes ya se manifestaban los rígidos límites de la organización de los sexos como señalé al comienzo, mi investigación buscó también indagar la actuación de las travestis en el espacio público. Seleccioné para ello las relaciones del colectivo con los grupos de minorías que integran el Movimiento Gay, Lésbico, Travesti, Transexual y Bisexual y el registro de su voz en la prensa escrita en ocasión de los debates sobre Edictos Policiales y Código de Convivencia Urbana. Puestas en estos escenarios públicos, las disputas y negociaciones que tras el reconocimiento de la diferencia comprometieron a las travestis en el ámbito familiar primero y luego en la calle, toman formas diferentes. ¿Cómo se presentan a sí mismas en espacios públicos? La discusión con organizaciones gays y lesbianas, los debates entre las diversas agrupaciones travestis, la interacción con representantes políticos, la participación en deliberaciones legislativas, la confrontación con los vecinos, comienzan a abrir un nuevo ámbito en el que la propia identidad es ejercida en condiciones muy diferentes y en un marco colectivo.

El proceso de organización de las travestis es relativamente reciente si lo comparamos con el de otros grupos de minorías como los gays y las lesbianas. En los años 60 y 70, algunas agrupaciones gays ya contaban con órganos de comunicación propios, aunque de circulación restringida; en la segunda mitad de la década del 80, es otorgada por primera vez en el país la personería jurídica a una agrupación gay (Jorge Salessi, 1995). La asociaciones de mujeres lesbianas, muchas de las cuales empiezan su experiencia organizativa desde el interior del movimiento feminista, hacen su primera aparición pública en el año 1987. A diferencia de ambos, aunque de la mano de asociaciones gays primero y de lesbianas luego, el travestismo aprende los primeros pasos para organizarse en los años 90. Existen hoy tres agrupaciones travestis: Organización de Travestis y Transexuales de la República Argentina (OTTRA), Asociación de Travestis Argentina (ATA) y Asociación Lucha por la

Identidad Travesti y Transexual (ALITT). En el mismo momento en que las travestis inician sus organizaciones, se encuentran discutiendo distintas maneras de ser reconocidas en su identidad. Para el primer grupo, la lucha por el derecho al ejercicio de la prostitución fue el móvil organizativo. El segundo grupo entendió que dicho derecho no debía ser defendido desde una perspectiva institucional. Para la tercera asociación, el hito fundacional lo constituyó la necesidad de responder a preguntas sobre la misma identidad travesti: "Nosotras no queríamos que todas las mariconas sean peluqueras y reivindicamos la prostitución para quien quiera ejercerla. Pero nuestro grupo apuntaba, y apunta, a lo que es el mayor rollo para nosotras: la identidad. Yo me creí durante mucho tiempo, porque así me veían mi papá y mi mamá, como una especie de monstruo. Entonces, me parecía importante trabajar entre nosotras estas cosas que tanto daño nos han hecho", explica la dirigente de ALITT.

En cualquier caso, el impacto que en las vidas personales tuvo la participación en las distintas organizaciones es un aspecto que merece ser destacado. Estos espacios colectivos constituyeron ámbitos en los que compartir experiencias, descubrir historias de vida similares, conseguir alivio y esperanza. Las organizaciones constituyeron una oportunidad para autoexplicarse un pasado en el que la violencia y el delito formaban parte de la autoimagen travesti. A través de ellas consiguen aceptarse a sí mismas y a sus cuerpos desobedientes, consiguen deshacerse de un discurso para el que el cuerpo travesti es un cuerpo abyecto: "Lo más bello que me pasó en mi vida fue gracias a ALITT, fue el día que hice la paz con mi cuerpo. Cuando me miré al espejo y dije: "L. tiene tetas, tiene pija, es gordita, esto es y se van al carajo", recuerda una informante. Aun con diferencias entre ellas, las organizaciones travestis tienen un proyecto por el que luchar; en el interior de ellas colectivizan sus preocupaciones y encuentran nuevos mundos. En el diálogo que a través de la experiencia organizativa establecen consigo mismas y con otros grupos y personas, inician procesos de autoreconocimiento que les permiten alejarse de aquellos modelos donde crecieron y que valoran hoy como dañinos. En el camino, las propiedades que les incumbían en un momento del tiempo y que estaban determinadas por la posición que se les asignaba en espacios sociales tales como la familia, la escuela e incluso el escenario prostibular, son puestas en cuestión; nuevos bienes simbólicos, nuevas prácticas están ahora disponibles.

Aun cuando, como señalé, el proceso organizativo de las travestis se inicia muy vinculado a otros grupos de minorías, las relaciones con éstos no fue armoniosa en sus comienzos. El conjunto de los testimonios recogidos en el curso de la investigación señala que el reconocimiento por parte de los gays llevó bastante tiempo, en el transcurso del cual éstos debieron vencer su rechazo al travestismo. Asimismo, hubo unanimidad

respecto a que este rechazo fue más pronunciado cuando en el lugar de los gays se coloca a las mujeres lesbianas: "Para entonces (1993), éramos rechazadas por las lesbianas. Decían que éramos varones. Ya por entonces estábamos peleando para que pusieran la palabra travesti en la marcha, que era sólo gay/lésbica. Decían las lesbianas que agradeceríamos que nos dejaran participar". Gays y lesbianas asignan en un primer momento a las travestis una identidad masculina a las que éstas se oponen sin renunciar al espacio que entienden les corresponde en el movimiento de minorías. Incorporar la palabra con la que ellas se nombran es la primera apuesta de la lucha política que el travestismo debe emprender en sus relaciones con gays y lesbianas para ganar visibilidad como travestis. Esta misma lucha se repetirá de cara a la sociedad en general: "Para empezar te voy a aclarar que somos LAS travestis y no LOS travestis", registra un matutino en una entrevista mantenida entre una activista travesti y una vecina del barrio de Palermo que lideró las protestas en contra del Código de Convivencia Urbana y la despenalización de la práctica prostibular que éste contemplaba.

En el año 1996 las travestis logran incorporar su nombre en las actividades públicas que organizan junto a los otros grupos de minorías sexuales. El travestismo está integrado al movimiento y sus relaciones más fuertes dentro de éste son con las organizaciones gays. Los vínculos con las mujeres lesbianas presentan más dificultades, aunque menores que con el activismo feminista. Las marchas anuales del orgullo gay, lésbico, travesti, transexual y bisexual que se realizan en Argentina en el mes de noviembre son las ocasiones en las que el travestismo interactúa más cercanamente con las otras organizaciones de minorías. Mientras desarrollaba mi investigación participé como observadora en las reuniones previas a la VIII Marcha del Orgullo Gay, Lésbico, Travesti, Transexual y Bisexual, realizada en el año 1999. Los temas de discusión fueron muchos y variados, frente a cada uno de ellos el travestismo organizado tuvo una voz que lo recortaba del conjunto. El rechazo a elegir consignas que presentaran al movimiento como una gran familia, a usar recursos ofrecidos por lugares de entretenimiento y diversión que prohíben la entrada a travestis, a peticionar colectivamente por leyes que permitan el matrimonio entre parejas no heterosexuales, son algunos ejemplos. El rasgo más destacado, sin embargo, fue la lucha de las travestis por evitar que su identidad quedara oculta tras el colectivo de minorías que integran. Así por ejemplo, las travestis piden que cuando se impriman los volantes convocantes a la marcha se ponga allí el teléfono de sus organizaciones y no sólo el de gays o lesbianas. Asimismo, defienden enfáticamente el derecho a llevar a esa marcha su propio discurso argumentando: "Nosotras queremos decir otro tipo de discursos. No hay por qué borrarnos. Yo no quiero perder ese espacio, el de los discursos por identidad. La historia es no perder

cosas dichas por nosotras, preservar ese espacio que nos apuntala". Hacia adentro del colectivo, la lucha travesti es evitar toda suerte de borramiento. Hacia fuera del mismo, aunque desde él, la disputa está orientada a remover imágenes estereotipadas de las que la misma comunidad gay, lésbica, travesti, transexual y bisexual es, según la voz travesti, responsable. "Por favor, que este año no se repita lo de antes: la parejita gay toda amorosa y las tortas todas románticas mirando la luna y allá a lo lejos una traba sola, toda así, divina, con culo y tetas. Siempre las travestis aparecemos así, como si estuviéramos siempre solas y siempre en pose de diosas", escuché decir a una activista travesti en una de las reuniones preparatorias de la marcha cuando se discutían las imágenes con la que ésta se promocionaría.

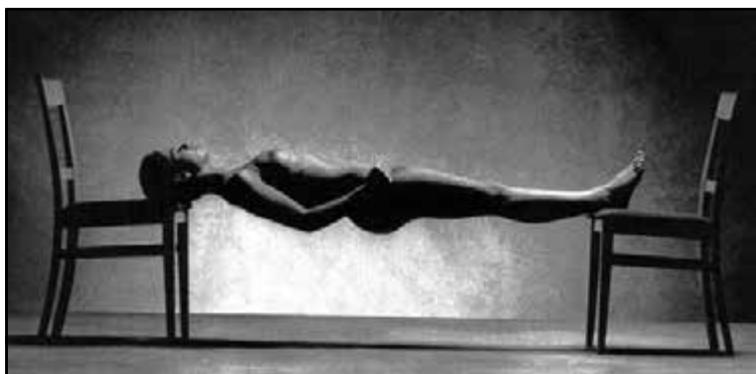
La VIII Marcha del Orgullo Gay, Lésbico, Travesti, Transexual y Bisexual del año 1999 terminó con la lectura de tres discursos, uno por los grupos gays, otro por las lesbianas y el tercero por las travestis. La comparación de cada uno de ellos arrojó relevante información, parte de la cual quiero señalar antes de finalizar este punto. En los discursos de gays y lesbianas los/as adversarios/as son instituciones que expulsan a unos y otras

en razón de la elección sexual, tales como la familia, el lugar de trabajo y lo son también aquellas políticas que regulan cuerpos y deseos como lo es el sistema médico. En el discurso travesti, a diferencia de los anteriores, hay referencias que sugieren una perspectiva de clase en la construcción de sus adversarios/as: "negritas viciosas, mascaritas sidóticas, hombres vestidos de mujer y exhibicionistas son los descalificativos más usados por una clase burguesa que ve amenazada su hipocresía por el brillar de nuestras siliconas encandecidas, los políticos corruptos que no vacilan en enriquecerse a costa del hambre y la exclusión social, la iglesia hostil a las travestis pero clara a la hora de elegir entre el barro y el oro, entre el mármol y el yeso, entre la plata y la lata...", se escuchó gritar a una dirigente travesti. Parecería entonces que el colectivo travesti entiende como fundamento de la discriminación de la que es víctima, no sólo su identidad genérica sino la manera en que ella altera las jerarquías de una clase a la que no pertenecen. Otra diferencia para destacar entre los tres discursos es el contenido propositivo de cada uno de ellos. Mientras gays y lesbianas proponen la construcción de una sociedad que pueda convivir con unos y otras y poder así desplegar libremente la identidad escogida, las travestis buscan una transformación de los principios de clasificación que ordenan el

espacio de los géneros: "... venimos luchando desde hace un tiempo para quitarle el velo a una sociedad que sólo ve el mundo como hombre o como mujer, perdiendo en esa mirada la infinita riqueza de la diferencia. Y no pararemos de hacerlo porque esa ceguera nos mata".

Diez son los años que han transcurrido desde aquellas primeras experiencias organizativas de las travestis y de sus primeros esfuerzos por participar con su voz y su nombre en el conjunto de los grupos de minorías que integran el Movimiento Gay, Térbico, Travesti, Transexual y Bisexual. En ese transcurso de tiempo, el travestismo organizado dio cuenta de una lucha simbólica orientada a que esta práctica cultural sea percibida y reconocida como legítima en un espacio de relaciones de género ordenado según principios de clasificación y diferenciación que no lo incluían. La diferencia que el filósofo Jacques Ranciere establece entre orden policial y orden político me servirá para dar

más precisión a lo afirmado recientemente. Según dicho autor existen dos lógicas del ser-juntos humanos: el orden policial y el orden político. El orden policial es un "orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos de hacer, los modos de ser y los



modos de decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido" (Jacques Ranciere, *El desacuerdo. Política y Filosofía*, 1996, p.44). De manera contraria, la política desplaza a un cuerpo del sitio que le estaba asignado, hace ver lo que no tenía razón para ser visto. El pasaje del orden policial al político consiste en hacerse contar como seres parlantes y ello implica participar en un proceso de subjetivación mediante el cual los lugares e identidades que se les había asignado en el orden natural (policial), junto con los sujetos mismos, son transformados en instancias de experiencia de un litigio. Desde esta perspectiva, entonces, puede afirmarse que la lucha travesti en el interior del movimiento de minorías no fue sino un proceso de desinscripción de sí mismo en el lugar que el orden policial (natural) les atribuía y, en el camino, facilitó la creación de un escenario político nuevo en el que se desunen los nudos repartidos en ese orden natural. Si otorgamos un orden policial a aquel que regula las identidades de género, el gesto travesti en el movimiento de minorías fue poner en cuestión ese orden y fracturarlo.

Menos auguriosa es la evaluación cuando en el lugar del Movimiento Gay, Lésbico, Travesti, Transexual y Bisexual se pone a la sociedad en general. Durante tres años (1997, 1998 y 1999) las organizaciones travestis estuvieron comprometidas en los debates sociales que se iniciaron con la derogación de los Edictos Policiales y continuaron con la promulgación del Código de Convivencia Urbana y sus sucesivas modificaciones. En el transcurso del año 1997 y primeros meses del siguiente, gran parte de la lucha de las organizaciones travestis giró alrededor de las denuncias por el avasallamiento que los edictos significaban a expresiones de la identidad travesti tales como usar prendas del sexo contrario al propio, figura fuertemente penalizada en la letra de los edictos. El travestismo organizado se empeña durante este período en mostrar su situación de vida y el riesgo a que estaba expuesto sobre todo por el accionar policial. Se presenta como un colectivo que es perseguido por prácticas sexuales que evalúa como inocuas a la sociedad y, por tanto, merecedoras de respeto: "Lo único que pedimos es que no nos maltraten más, que nos dejen vivir nuestra vida y nuestra sexualidad como nos plazca, porque no molestamos a nadie", registra un matutino de la época (*Página 12*, 11 de febrero de 1997). La voz travesti hace una presentación diagnóstica del grupo, destinada a hacer ver a la sociedad su realidad cotidiana. En ocasión de ser recibidas por primera vez por la Jefatura del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, las travestis manifiestan a la prensa: "Más de 64 travestis fueron asesinadas en la Capital Federal y el Gran Buenos Aires por la Policía Federal, sin que estos casos fueran esclarecidos" (*Crónica*, 10 de febrero de 1997). Durante este tiempo, el accionar travesti parece estar más ubicado en lo que Bourdieu llama el lado objetivo de la lucha simbólica: lo que está en juego es la presentación del grupo como tal y la obtención de cierto reconocimiento social. Con un discurso de denuncia, entonces, las travestis organizadas ganan espacio en los medios de comunicación contando a la sociedad cuáles son sus condiciones de vida y logran con ello hacerse visibles. No hay este momento un cuestionamiento marcado al principio organizador de los géneros ni se atribuye a éste responsabilidad alguna respecto a aquello que las conduce a la marginación.

En el mes de marzo de 1998 se aprueba el nuevo Código de Convivencia Urbana en reemplazo de los Edictos Policiales. El comercio sexual en la vía pública es el eje alrededor del cual gira el debate social. La integración a la sociedad desde el lenguaje de los derechos es la demanda central de las travestis: el derecho a transitar por las calles, el derecho a ejercer la libertad, entre otros. La expresión más contundente del reclamo de igualdad ciudadana lo constituyó la propuesta de candidatear a una dirigente travesti como diputada. En esa ocasión, ella dice a los medios: "El sistema nos ha excluido siempre y nosotras no queremos que nos integre al morbo del talk show. Nosotras

queremos entrar al sistema. Que la gente pueda también votar a una travesti sería lo más sano que le podría pasar a esta política enrarecida. Nosotras somos ciudadanas. Votamos, pagamos impuestos, vamos presas, pero también podemos ser legisladoras" (*Página 12*, 7 de diciembre de 1998). El derecho a ejercer la ciudadanía es también el derecho a ser elegida por el electorado para desempeñar una función pública. Pero también en este momento que siguió a la promulgación del Código de Convivencia Urbana, la voz travesti se propone transformar aquellos esquemas de percepción que han construido al travestismo según el mandato que el patriarcado reserva para las mujeres. En el matutino arriba referido, la entrevistada dice haber aprendido a ser mujer a partir de su relación con mujeres lesbianas y feministas, fuera del mandato patriarcal. Encuentra en ello el motivo por el cual ya no se desvive por "el brillo y la lentejuela" y construye su identidad lejos de una imagen travesti en la que estuvo encerrada durante años, cuando la noche era trabajo o cárcel y el día puro sueño. En síntesis, a lo largo del año 1998, el travestismo organizado se presenta como sujeto de derechos que, al demandarlos, pone en cuestión aquellas categorías de percepción y evaluación hegemónicas que excluye a sus integrantes no sólo del acceso a la educación, el trabajo, la salud, sino también del acceso a puestos de decisión como lo son los cargos en el Parlamento. La práctica prostibular es separada de la identidad travesti y presentada bien como una profesión más, bien como la única opción que queda a las travestis.

La penalización de la prostitución en el año 1999 pegó un duro golpe al travestismo organizado. El decreto presidencial número 150/99 reimplantó los antiguos edictos y, un día después de ello, la Legislatura porteña da el sí a la prohibición total a la prostitución. En adelante, el sistema de reglamentación del comercio sexual en la Ciudad de Buenos Aires será prohibicionista. El discurso travesti reconoce frente a la prensa que con esa medida el delito no será el hecho de ser prostitutas sino el de ser travestis: "Ahora nos van a llevar hasta en el supermercado", se lee en un diario de la época (*Página 12*, 7 de marzo de 1999). El aspecto subjetivo de la lucha travesti, aquel según el cual lo que está en juego es la disputa sobre los esquemas de percepción y evaluación hegemónicos en la sociedad, continuará presente, pero sólo a través de voces individuales y en ocasiones muy puntuales. El travestismo dejó de ser tema de interés, pero, para entonces, logró una legitimidad que sigue convulsionando el espacio social de los géneros. El éxito que con ella obtenga dependerá, como el mismo Bourdieu lo señala, del grado de vinculación que con la realidad tengan las acciones y proposiciones, las prácticas y representaciones de las travestis.

Si bien el estereotipo de prostituta y vedette no deja de estar presente en el espacio público y en el integrado por otros grupos de minorías sexuales, es la incursión en el mismo la que permite a las travestis utilizar otros lenguajes y explorar otras formas de

identificación. Víctimas de la represión policial, grupos marginados que merecen políticas específicas, sujetos de derecho, minorías que reclaman la libertad de decidir sus formas de vida son algunas de estas formas. Asimismo, las travestis encuentran en estos espacios nuevas maneras de interpretarse a sí mismas y a sus vidas, de explicarse también a sí mismas su pasado de violencia y exclusión, de transformar su autoimagen y construir una identidad fuera del mundo del ejercicio de la prostitución y también fuera de las coacciones del género, del sexo y la sexualidad.

Volviendo a las tres hipótesis

Regresar a lo que habían sido las hipótesis de trabajo y responder a los interrogantes que dieron origen a la investigación no fue un trabajo sencillo. Las alternativas que ellas presentan se mostraban quizás demasiado esquemáticas, incapaces de contener las idas y venidas, los atajos, encuentros y desencuentros registrados en el curso del estudio. La consigna metodológica asumida como central me permitió abordar al travestismo como un proceso en movimiento cuyo drama debía comprender a través de la investigación. En el esfuerzo por seguir y comprender este proceso, pude ver coquetear al colectivo travesti con las distintas vertientes de interpretación que otras y otros habían ido construyendo.

Comienzo con la hipótesis del reforzamiento de las identidades de género. Sin duda, las identidades – y no sólo las travestis– se construyen dentro de un orden socialmente atravesado por relaciones y representaciones generizadas. Decir esto no es más que decir que el lenguaje disponible en los procesos de construcción de las identidades es un lenguaje generizado. En este sentido, la hipótesis del reforzamiento no hace sino recoger este dato. Las prácticas identitarias travestis que participan de estos esquemas y usan este lenguaje no dejan de ajustarse al mundo sexualmente dividido; al hacerlo revelan los mecanismos regulatorios a través de los cuales la diferencia sexual es reforzada. Pero reconocer estos hechos no debe llevarnos a recortar el mundo a la medida de los mismos. Lo que la investigación muestra es que si bien las travestis no dejan de reproducir estereotipos de género, también experimentan, viven y testimonian la inestabilidad del sistema binario sexo/género. El problema con quienes adhieren al reforzamiento de las identidades genéricas es que parecen saber desde siempre aquello que se proponen conocer y demostrar. La identidad de género parece ser descripta a través un inventario de características sexuales y comportamentales definido de antemano. El travestismo se presenta como una población conformada por individuos que comparten determinadas propiedades, combinadas de manera no esperada. Estas combinaciones son reconducidas al esquema clasificatorio inicial. Para dar sólo un ejemplo: el comportamiento sexual activo es un elemento de ese inventario que devuelve a las travestis al género masculino.

Quienes elaboran la propuesta de los géneros/sexos múltiples, géneros supernumerarios en las etnografías, reemplazan un modelo de dos sexos/géneros por tantos otros como evidencias haya de desajuste entre el par esperado. Frente a la existencia de sujetos con categorías desordenadas, la propuesta es la búsqueda de otra u otras categorías que ordenen el desorden. En lo que a los resultados de mi investigación se refiere, el paradigma de los géneros supernumerarios permite, comparativamente con el anterior, otorgar un lugar importante a aquellas prácticas y representaciones identitarias que, formuladas a veces en un lenguaje generizado, parecen volverse contra éste desbordando el mismo sistema sexo/género. Claro que sin duda multiplicar sexos y géneros puede ser una manera de dar cuenta de una variedad de identidades sexuadas y generizadas; pero, en tanto se mantiene dependiente de una noción morfológica del sexo, no puede constituir un desafío radical al sistema sexo/género.

Me gustaría detenerme un poco más en la tercera de las hipótesis utilizadas como marco en la investigación: la hipótesis deconstruccionista. Quienes la sostienen comparten con quienes que prefieren hablar de tercer género la impugnación al dimorfismo sexual y la ruptura con el modelo biocéntrico de los géneros y su carácter excluyente. Pero, además, entienden que el mayor atractivo de identidades como la travesti reside en que ellas desestabilizan todas las categorías binarias y las desnudan como efectos de un discurso normalizador y regulador que se esconde a sí mismo. La alternativa no es aumentar las posibilidades de combinar sexo y género sino delatar el pacto de inteligibilidad de los géneros a favor de la norma heterosexual.

Para autoras como Judith Butler la identidad de género no es un rasgo descriptivo de la experiencia sino un ideal regulatorio. Como tal, opera produciendo sujetos que se ajustan a sus requerimientos para armonizar sexo, género y sexualidad y excluyendo a aquellos para quienes estas categorías están desordenadas. Identidades como la travesti nos muestran que el género no es expresión del sexo sino un acto performativo. Esto es, un conjunto de actos estilizados cuya repetición crea la ilusión de un núcleo interno y organizador de la identidad. El travestismo desestructura este núcleo y, en este sentido, devuelve las identidades al terreno de la política. Este es, para mí, el costado más interesante de la hipótesis deconstruccionista. Ella permite recuperar el carácter político de las prácticas identitarias travestis en los distintos terrenos en el que éstas se juegan en el sentido que Ranciere (1996) da a la palabra política. Esto es, tales prácticas deshacen las divisiones que regulan policialmente el orden de los cuerpos que distribuye los modos de hacer, de ser y de decir legítimos.

El carácter político –en este sentido– de las disputas que ellas sostienen, desde la familia a la plaza pública, se muestra con fuerza a lo largo de toda la investigación. El travestismo desordena el espacio de

los géneros y hace, dentro de él, jugadas más o menos acertadas en términos de búsqueda de lo que yo llamaría vidas logradas. Creo que esto es en definitiva lo que las travestis buscan: conquistar un espacio más amplio para ser quienes quieren ser. Este ser quienes quieren ser es, sin embargo, una cuestión abierta que se va definiendo a través de las disputas en las que ellas se embarcan. Pero creo que si es cierto que las prácticas travestis tienen este carácter deconstruccionista que desordena el mundo de los géneros y los sexos y abre posibilidades identitarias que no están predefinidas; creo también que hay que tomar algunas precauciones en cuanto a la segunda parte de la hipótesis deconstruccionista.

Esta plantea que lo que el travestismo hace, lo mismo que otras identidades *queer*, es delatar al género como acto performativo a través del despliegue paródico de las actuaciones de género. Las prácticas identitarias travestis representan, escenifican una parodia del género que nos devela su oculto significado. Al hacerlo, se deslegitiman las significaciones recibidas, aquellas conductas y actividades que producen el género en vida diaria y que nos construyen como varones o como mujeres. Sin duda muchos de los testimonios que hemos recogido podrían interpretarse a partir de esta clave. Ellas mismas utilizan un lenguaje dramático o dramatúrgico, están representando una gran obra, se producen para hacerlo, montan un escenario, los clientes son vistos como un público, etc. También una encuentra elementos paródicos en la representación que ellas hacen de lo femenino. Pero exagerar la importancia de esto y construir, a partir de estos elementos, una suerte de guión que ellas representan es, creo yo, un grave error. En sus prácticas identitarias las travestis no están cumpliendo ninguna misión que las trascienda; están explorando, como dije, formas de ser quienes quieren ser. Ellas buscan construir biografías no fracasadas a partir de los recursos culturales disponibles en sociedades empecinadas en impedírselo. Creo que hay que evitar caer en el error de transformar a las travestis en intérpretes de una obra que las trasciende.

Por otro lado, el modelo de la performance carece de criterios para distinguir entre la reproducción de los estereotipos o la exploración de identidades más libremente construidas. Muchas veces, la imitación del modelo de la vedette deslumbrante puede ser una forma de actuación, o incluso de sobreactuación, que parodia el género femenino y lo desnaturaliza. Pero otras veces puede ser la incorporación de una norma de género que impide el desarrollo de subjetividades más reconciliadas consigo mismas o una forma de corregir lo que es estimado como un error biológico.

Finalmente, este modelo de la representación y la performance corre el riesgo de estetizar las prácticas travestis y vaciarlas de todo contenido político. A veces las travestis parecen querer representar y hasta parodiar lo femenino y categorías estéticas que pueden ser útiles. Pero muchas otras veces ellas están

interrogándose sobre su identidad, reivindicando un derecho, denunciando algo como injusto o abominable, confrontando con un adversario, interviniendo en un debate público, etc. Estas prácticas deben ser analizadas según las intenciones que los actores les atribuyen y no desde la posición de un/a observador/a privilegiado/a que a espaldas de las propias travestis les otorga su propia significación cayendo en lo que el mismo Bourdieu llamó tentación subjetivista. Esto es, construir al travestismo como un actor autoproducido a través de actos voluntarios, libres de toda determinación histórica, construcción ésta que muchas veces reproduce la posición previamente asumida por el investigador o la investigadora.

En definitiva, si pudiera expresarse así, quisiera sostener que la primera hipótesis mantiene un núcleo de verdad cuando afirma que los modelos de referencia predominantes continúan siendo modelos generizados. La segunda hipótesis acierta al afirmar críticamente que esos modelos no agotan los mundos posibles. Sin embargo, es la hipótesis deconstruccionista la que abre un horizonte de comprensión más prometedor al afirmar que el travestismo, como otras identidades nómades, no sólo delata el pacto de poder sobre el que se levanta el orden bipolar de los géneros, sino que asoma su mirada más allá del lenguaje que expresa y construye este orden, para desordenarlo y tornarlo así más abierto a la exploración de otras formas de vida.

Cuando terminaba ya mi investigación y luchaba por ordenar el trabajo y extraer de él algunas reflexiones, escuché un diálogo entre dos personas, una de ellas estudiante de antropología e interesada en el travestismo, la otra una activista travesti. La primera increpó a la travesti:

– Mirá, yo no creo que el travestismo sea algo subversivo.

La activista respondió, – ¿Qué? ¿Además tengo que ser subversiva?

Bibliografía

Alarcón, Cristian. "Qué dicen los vecinos y las prostitutas. De la cautela a los insultos". *Página 12*, Buenos Aires, p. 14, junio 1998.

Alarcón, Cristian. "Proponen a una dirigente travesti como candidata a diputada. De la zona roja al Congreso Nacional". *Página 12*, Buenos Aires, p. 14-15, dic. 1998.

Barreda, Victoria. "Cuando lo femenino está en otra parte". *Publicar*, Buenos Aires, Año 2, Nº3, septiembre 1993, *Revista de Antropología y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Buenos Aires* p. 27-32.

Barreda, Victoria. *Cuerpo y Género Travestidos*. Olavarría, 1995. Mimeo. [Comunicación presentada en el V Congreso Nacional de antropología Social. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina]

Blackwood, Evelyn. "Sexuality and Gender in Native American Tribes: The Case of Cross Gender Females". *Signs*, Chicago, Vol. 10 Nº 1, Otoño 1984.

Bolin, Anne. "Traversing Gender. Cultural context and

gender practices", en: Sabrina Petra Ramet (edit.) *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and Historical Perspectives*. Londres, Routledge, 1996, p. 22-52.

Bolin, Anne. "Transcending and Transgendering: Male to Female Transsexuals, Dichotomy and Diversity", en: Gilbert Herdt (edit.) *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York, Zone Books, 1996, p. 447-486.

Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Taurus, Madrid, 1991.

Bourdieu, Pierre. *Cosas dichas*. Gedisa, Barcelona, 1993.

Bourdieu, Pierre y L. Wacquant. *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva*. Grijalbo, México, 1995.

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

Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge, 1990.

Butler, Judith. *Bodies that Matter. On the discursive limits of "sex"*. New York, Routledge, 1993.

Devereaux, George. *The sexual life of the Mohave Indians*. Los Angeles, University of California, 1935.

Ekins, Richard. "Sobre el varón feminizante: una aproximación de la 'teoría razonada' sobre el hecho de vestirse de mujer y el cambio de sexo", en: José Antonio Nieto (comp.) *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*. Madrid, Talasa, 1998, p. 159-188.

Facuse, Marisol. *Travestismo en Concepción: una cartografía desde los márgenes urbanos*. Concepción, 1998. Mimeo. [Tesis presentada en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Concepción, Chile]

Garber, Marjorie. *Vested Interest. Cross-dressing and Cultural Anxiety*. New York, Routledge, 1992.

Habychain, Hilda. *Los géneros, ¿son solo dos?* Olavarría, 1995. Mimeo. [Comunicación presentada en el V Congreso Nacional de antropología Social. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina]

Herdt, Gilbert. "Introduction: Third Sexes and Third Genders", en: Gilbert Herdt (edit.) *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York, Zone Books, 1996, p. 21-81.

Lemebel, Pedro. *Travestismo: la infidelidad del disfraz*. Santiago de Chile, 1997. Mimeo. [Comunicación presentada en el Seminario Conjurando lo perverso lo femenino presencia suspensiva. Universidad Metropolitana de Chile].

Lemebel, Pedro. *Loco Afán. Crónicas de Sudario*. Santiago de Chile, LOM, 1997.

Mead, George. *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago, University of Chicago Press, 1934.

Nanda, Serena. Hijras: "An Alternative Sex and Gender Role in India", en: Gilbert Herdt (edit.) *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York, Zone Books, 1996, p. 373-417.

Prieur, Annick. *Mema's House. Mexico City. On transvestites, queens and machos*. USA, Chicago Press, 1998.

Ramet, Petra Sabrina. "Gender Reversals and Gender Cultures. An Introduction", en: Sabrina Petra Ramet (edit.) *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and Historical Perspectives*. Londres, Routledge, 1996, p. 1-22.

Ranciere, Jacques. *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Gallimard, 1996.

Roscoe, Will. "How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity", en: Gilbert Herdt (edit.) *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York, Zone Books, 1996, 329-372.

Rodriguez, Carlos. "Ahora nos van a llevar hasta en el supermercado". *Página 12*, Buenos Aires, p.13-14, marzo 1999.

Salessi, Jorge. *Médicos, maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la Nación Argentina (Buenos Aires: 1871-1914)*. Rosario, Beatriz Viterbo, 1995.

Seselovsky, Alejandro. "Rispido debate en perfil. Los adversarios aceptaron el diálogo pero discutieron sin llegar a ponerse de acuerdo". *Perfil*, Buenos Aires, p. 8, junio 1998.

Silva, Hélio R. S. *Travesti. A invencao do femenino. Etnografia*. Río de Janeiro, Relume Dumará: ISER, 1993.

Voorhies, Barbara y Kay Martin. "Sexos Supernumerarios", en: *La mujer: un enfoque antropológico*. Madrid, Anagrama, 1978, p. 81-100.

Whoodhouse, Annie. *Fantastic Woman. Sex, Gender and Travestism*. Londres, Mcmillan Education, 1989.



DIAGNÓSTICO PRENATAL : algunas reflexiones*

Susana E. Sommer

Bióloga. Enseña en la Universidad de Buenos Aires, Argentina en la Maestría para Medical Molecular Biology. FAB Board Member since 1998. Publicaciones recientes: Porqué las vacas se volvieron locas, Buenos Aires, Biblos, 2001. "Women's reproductive rights and public policy in Argentina" con M. V. Costa, en Salles, Arleen, Bertomeu, M.J (eds). Bioethics: Latin American Perspectives, Rodopi, 2002. En prensa: "Prenatal Diagnosis, Women, Bioethics" en Bioética feminista contemporánea, Debora Diniz (ed.) 2003, Brasil. "Transgenic Animals and other Issues" en Redes, 2004 y "From Watson and Crick to Dolly" en DNA: Fifty Years After. From the Double Helix to Biotechnology, 2004

Introducción

Mi formación biológica y mi experiencia al trabajar en una institución dedicada a la genética humana junto con mi compromiso con el feminismo y la bioética me han llevado a reflexionar acerca del diagnóstico prenatal. Quiero encarar este trabajo como alguien a quien el progreso científico la fascina pero que al mismo tiempo no puede evitar indagar acerca de las consecuencias económicas, éticas y sociales que algunas tecnologías reproductivas tienen. La posibilidad de evaluar si un feto es sano o presenta algún tipo de enfermedad parece ahorrar disgusto y sufrimiento. Sin embargo creo que vale la pena discutir algunas cuestiones que afectan a las mujeres y analizar el tema de riesgos y beneficios del diagnóstico prenatal.

Una de las más obvias diferencias entre hombres y mujeres con respecto a la reproducción es que las que se embarazan, gestan y dan a luz son las mujeres. El hecho de estar embarazada y tener un hijo/a tiene un enorme impacto en la vida de las mujeres y en sus posibilidades de realización personal. También son ellas las que deben encarar los riesgos del embarazo y someterse a las intervenciones de los estudios prenatales. Los procedimientos médicos han transformado a las mujeres embarazadas en pacientes o clientes (Barbara Katz Rothman 1982) y la tecnología del diagnóstico prenatal cambia y modifica la percepción del embarazo, muchas veces las distancia del mismo y las hace confiar más en la interpretación médica que en su propia impresión. De hecho como señalara Janice Raymond (1987) "el énfasis del parto y embarazo se ha corrido de la madre al recién nacido ... y el lenguaje médico reduce a las mujeres a ser *el ambiente materno*". Todo este desarrollo técnico influye en la percepción del embarazo, que anteriormente se remitía al momento de la primer "patadita" y a signos como náusea, cansancio, pechos hinchados.

Las mujeres que se someten al diagnóstico prenatal, en la mayoría de los casos son las que tienen un embarazo deseado, pero que por circunstancias diversas, riesgo genético o dificultades reproductivas de algún tipo, deben encarar estos estudios. Y estos estudios son mucho más que una mera rutina médica:

están intrínsecamente relacionados con la vida y proyectos de las mujeres. El embarazo y la vivencia del mismo son afectados por estos estudios, por una parte generan tranquilidad y a su vez crean nuevas angustias.

Así vemos que la fecha probable del parto se establece a través de la medición de la cabeza del feto por medio de la sonografía o ecografía que permite visualizar y estudiar al feto y estimar su crecimiento en el útero, la sonografía personifica al feto mucho antes de que se lo perciba físicamente (muchas parejas hacen el primer álbum de fotos del/de la bebe con las sucesivas ecografías) pero el diagnóstico prenatal lo aleja, por lo menos hasta tener los resultados. Como dice Debora Honstra (1998) "la sonografía ha tornado transparente a la mujer embarazada, lo que es decir invisible".

A consecuencia de la utilización de la sonografía aparece un nuevo paciente: el feto, cuyo tratamiento *in útero* ha dado origen a una nueva disciplina, la cirugía fetal. Su utilización durante la amniocentesis contribuye a la seguridad del procedimiento y disminuye el porcentaje de abortos atribuibles a estas técnicas.

Coincido con Susan Sherwin (1998) en que tecnologías que debieran ser utilizadas en casos específicos son integradas dentro de la práctica médica establecida, además que la negativa a su utilización (como tantas otras prácticas aceptadas, pienso por ejemplo en las terapias de reemplazo hormonal, cuyos beneficios comienzan a ser cuestionados) puede ser tildada como anacrónica o irracional. Algunos cuestionamientos a las técnicas a medida que se hacen más sencillas, universales y no invasoras es que las mujeres que no se las hacen sean etiquetadas como irresponsables, además que la única respuesta "correcta" sea abortar en caso que las noticias sean "malas" (Tong, 1997).

Muchas veces las políticas o programas de acción, al ser permisivos o coercitivos, promueven o restringen la autonomía de las mujeres (Sherwin, 2001). Es por esta razón que Sherwin, al igual que Donchin (2000) elaboran una nueva interpretación de la autonomía y proponen el concepto de autonomía relacional.

Es decir las filósofas feministas consideran que para muchos grupos, y en especial las mujeres, la toma

de decisiones autónomas no puede ejercerse haciendo abstracción de la relación que las personas tienen con una situación dada. La autonomía de las mujeres se ve afectada tanto cuando no pueden optar por interrumpir el embarazo, por que es ilegal, como cuando lo hacen porque no pueden hacerse cargo de un hijo/a con discapacidad.

Riesgos y beneficios

Antes de hablar de diagnóstico genético prenatal conviene mencionar que se entiende por enfermedad genética. El rango de las mismas es absolutamente variable, ya que algunas son letales rápidamente, otras producen la muerte lentamente, unas producen daño mental, otras daños físicos, también varía cuando se manifiestan (algunas al nacer, otras a la edad madura); la predisposición a una enfermedad no significa necesariamente que se efectivizará ya que en muchos casos depende de las condiciones de vida.

Ashcroft (1999) plantea que entre los usos de la información genética además del diagnóstico se encuentra el *screening*¹ o tamizaje preventivo y considera que éste se utiliza en las siguientes situaciones:

a) la consulta es de una pareja que planea tener hijos/as y tiene sospechas que en su familia existe algún factor, que puede ser genético por lo que implica un cierto riesgo a la probable descendencia.

b) las consultas que se realizan durante el embarazo, muchas veces por sugerencia médica, que indagan acerca del estado del feto con respecto a eventuales enfermedades genéticas.

c) estudios que se realizan en niños/as cuando el padre y la madre o el niño/la niña desean saber si existe la posibilidad de expresar algún desorden genético.

Ahora bien en relación con el tema riesgos y beneficios hay distintos problemas y posiciones. Por ejemplo, Laura Purdy (1996), una filósofa feminista, analiza el primer caso. Considera que siendo la decisión de reproducirse algo tan significativo, cabe preguntarse en qué condiciones y a qué mundo se los trae, y cuales son los daños que se pueden prevenir. Pregunta si "puede ser malo tener hijos/as debido a riesgos genéticos?". El diagnóstico prenatal permite obtener información acerca de un feto, pero considera que para evitar el nacimiento de niños/as con riesgo genético se puede prevenir su concepción en lugar de abortar el feto en desarrollo.² Es decir, la tesis de su artículo es que es moralmente incorrecto reproducirse cuando hay un alto riesgo de transmitir una enfermedad o defecto grave y lo analiza tanto desde la posición del niño/a "posible" (un/a niño/a que podría ser concebido en el futuro, pero que no ha sido concebido aún) como de el padre y la madre potenciales.

En relación con esto, Ruth Faden (1994) plantea que es moralmente diferente prevenir la enfermedad o la discapacidad en niños/as vivos/as que prevenir el

nacimiento de un/a niño/a que podría tener un enfermedad o discapacidad y discute la justificación moral de usar las tecnologías en ausencia de una terapia para la hija o el hijo prospectivo. En un mundo ideal el tamizaje (*screening*) antes del embarazo sería una responsabilidad conjunta de la pareja. La obtención de las probabilidades de riesgo genético puede contribuir a clarificar las decisiones reproductivas y ésta es una responsabilidad compartida. Sin embargo una vez decidida la concepción y que el óvulo ha sido fertilizado, la responsabilidad es trasladada a la mujer.³ Y esto es independiente de que ella sea la portadora del riesgo genético. En este contexto ¿sus decisiones son afectadas por los deseos de su pareja? Autoras como Mary B. Mahowald (2001) cuestionan la tendencia a considerar como paciente a la pareja tanto en las consultas sobre infertilidad (no es lo mismo obtener óvulos que espermatozoides) como en el diagnóstico prenatal donde los estudios así como las terapias fetales se hacen en los cuerpos de las mujeres.

Con respecto al segundo caso, creemos que debe tenerse en cuenta que no se sabe (Gates, 1994) cómo son afectadas las relaciones familiares, de pareja e hijos/as, por las decisiones de diagnóstico prenatal, lo que también sucede en otros diagnósticos genéticos. Estos estudios, además de proveer información ¿permiten mejorar la salud? es decir, cuando se estudia el impacto de una intervención médica, el enfoque es la evaluación de riesgos y beneficios de esa intervención. Uno de los beneficios pregonados por los que abogan a favor de estos estudios es el asegurar a las mujeres embarazadas que el/la bebe que esperan es normal. Pero no podemos descartar la influencia de la existencia de estos estudios en la necesidad de buscar tranquilidad. Sin embargo, algunos autores señalan que estos estudios muchas veces llevan a "una suspensión del compromiso con el embarazo" hasta obtener los resultados. Esta autora señala que se hace cada vez más necesario, a medida que la indicación de estos estudios se extiende, que los/las obstetras estén preparados/as para aconsejar y acompañar a sus pacientes a lo largo de estos estudios.

Autoras como Rothenberg y Thomson (1994) sugieren que muchas mujeres sienten que deben aceptar estos estudios y que no tienen elección mientras que "irónicamente otras mujeres que no tienen acceso a cuidados prenatales tampoco tienen acceso a diagnósticos genéticos prenatales, aun cuando los deseen". En ese sentido, pienso que era más sencillo estar embarazada hace treinta años (Sommer, 1998) cuando no existía el diagnóstico prenatal o como dicen, Asch y Geller (1996) en esa época las madres y padres que se reproducían biológicamente lo hacían detrás de un velo de ignorancia.

En esa época tampoco existían las indicaciones "saludables" entre las que se incluyen innumerables prohibiciones tales como no fumar y no tomar alcohol como parte de la responsabilidad de las mujeres.

Aparece el concepto de conflicto materno-fetal (Honstra, op.cit) en cuya construcción social participan los/las jueces, los padres y las iglesias en su afán de retomar el control de los embarazos. Esta autora entiende que la protección de los niños y las niñas por nacer de acciones dañinas que puedan realizar sus madres implica controlar el comportamiento de la madre en una forma incompatible con nuestras nociones de libertad individual.

En condiciones ideales, el diagnóstico prenatal debe ofrecerse luego de un adecuado asesoramiento genético en que el objetivo sea que los individuos y las parejas encuentren sus deseos personales. Sin embargo, el ofrecimiento por el médico puede ser interpretado como una recomendación para hacer el estudio, haciendo difícil rechazar estudios médicamente respaldados. A veces las presiones afectan el derecho de las mujeres embarazadas a tomar decisiones autónomas acordes a su estilo de vida. De hecho las investigaciones muestran que las razones por las que hombres y mujeres concurren a la consulta genética pueden ser diferentes.

También es necesario incluir las implicaciones psicosociales de encarar estas pruebas; efectivamente, la mayoría de las enfermedades genéticas aún no son curables, por lo que parece que la única conclusión es la interrupción del embarazo. La ansiedad que conllevan estas pruebas está además relacionada por la dificultad de hacerse cargo del embarazo hasta tener un resultado (recordemos que se realizan durante el segundo trimestre).

Algunas veces la autonomía de las decisiones está afectada por otros problemas. Así, en ocasiones los/las profesionales estimulan a las mujeres a realizar estudios genéticos además de por razones médicas por temor a responsabilidades u obligaciones legales, o de ser acusados/as de mala praxis. La rápida penetración de estas técnicas de diagnóstico como de otros estudios favorecen su uso aun cuando son experimentales y no han sido aún totalmente evaluadas.

Es difícil sopesar cuáles son "defectos genéticos" graves o severos. También es importante tener en cuenta que es absolutamente subjetiva la interpretación de lo que es un mal menor o uno severo. Además de que a veces los resultados pueden ser ambiguos, o difíciles de evaluar, ya que aun en el caso de identificación positiva de una enfermedad dada, la expresión de las mismas es muy variable.

El asesoramiento genético muchas veces está comprometido por la cercanía al momento del estudio genético. Es decir, se hace la consulta cuando el embarazo está en curso y cuando queda poco tiempo para reflexionar sobre el mismo dado que los tiempos para realizar estos estudios están claramente determinados. Además el asesoramiento debería plantear con claridad todas las opciones posibles al recibir los resultados y entre estas opciones está el continuar o no con el embarazo, y a pesar de la expansión de estos

estudios no siempre existe como opción la posibilidad legal de interrumpir el embarazo. En América latina, con excepción de Cuba el aborto está total o parcialmente prohibido y así vemos que en la Argentina (Costa & Sommer, 2002) donde se ofrece diagnóstico prenatal en numerosos servicios de genética médica, tanto privados como estatales, no existe, al menos en forma legal, la posibilidad de interrumpir el embarazo.

Es interesante señalar que esto se contrapone a las directivas (*Guidelines*) de la Organización Mundial de la Salud (1995) que cuestiona la ética de ofrecer servicios de diagnóstico prenatal cuando no se puede ofrecer esta alternativa.⁴ El estudio de Wertz previamente citado señala que hay acuerdo de que es responsabilidad de los/las profesionales ofrecer una derivación aunque no hay consenso acerca de la derivación a otros países en los casos en que el procedimiento es ilegal.

El diagnóstico prenatal fuerza la confrontación entre las actitudes hacia el aborto en general y los miedos concretos, fobias, etc. Además pone en evidencia las posturas con respecto a la discapacidad e incluso puede tener implicaciones eugénicas. Los grupos de discapacitados cuestionan la discriminación y la ética del diagnóstico prenatal y plantean las definiciones sociales de los problemas que confrontan. De hecho, Marsha Saxton, una activista por los derechos humanos que nació con espina bífida, una condición neurológica que se estudia de rutina durante los estudios prenatales, considera que la idea que subyace el diagnóstico prenatal es que es totalmente indeseable tener hijos/as discapacitados/as, que la calidad de vida de las personas discapacitadas es menor que la de los/las demás y que es mejor que algunas personas no hayan nacido.

La mera existencia de estos estudios obliga a las mujeres a aceptar o rechazar su uso, sin olvidar que el apoyo médico y social para los padres y las madres de niños/as con dificultades es mínimo o inexistente.

Conclusiones

El impacto de probabilidad y riesgo en la medicina moderna lleva a la "genetización" (Lippman, 1993 & 2001),⁵ la diferencia entre individuos se reduce a códigos genéticos y las diferencias fisiológicas se definen como de origen genético.

Debemos hacer hincapié en el hecho de que las personas están determinadas sólo en parte por su herencia genética, pues aunque los estudios indiquen susceptibilidad a ciertos desórdenes, los factores ambientales tienen una influencia incalculable y continua en el crecimiento y desarrollo humano y contribuyen a la expresión o no de ciertas características. Los estudios prenatales sólo proveen información acerca de una discapacidad específica, y son útiles en los casos en que los padres y las madres investigan una alteración específica, pero no garantizan un/a bebe sano/a.

Además de los problemas ya señalados no pode-

mos dejar de mencionar que el uso del diagnóstico prenatal, como muchas tecnologías, ha excedido los designios originales. Y así aparecen solicitudes de elección de sexo, padres y madres que deciden tener otro hijo/a como donante de células para su hermana o hermano enfermo (Robertson, 2002)⁶ que genera preocupación por los derechos y bienestar del niño/a concebido/a por esta razón o la decisión deliberada de concebir hijos/as con cierta discapacidad, como los casos de parejas de gente sorda que buscan tener hijos/as sordos/as (Poitras Tucker, 1998).

Es así que algunos autores y autoras como Botkin (White, 1999) sugieren controlar el uso del diagnóstico prenatal y restringirlo para ciertas condiciones severas. Dena Davis (1997) piensa que se debe limitar los estudios basándose en el derecho de los niños y las niñas a un futuro abierto, por lo que se debiera prohibir decisiones que deliberadamente limitan el potencial de un niño/a. Mientras que Ronald Green (1997) cree que debe respetarse la autonomía individual de los padres y las madres en la mayoría de los casos y propone que cuando su decisión puede producir algún daño a su descendencia, los y las asesores o consejeros genéticos deben suspender la norma acerca de la "no-directiveness" y/o negar los servicios genéticos. Green sostiene que los padres y las madres tienen una obligación moral de no imponer deliberadamente una salud subnormal a su descendencia, usando como parámetro el estado de salud de la cohorte correspondiente.

En el cuidado de la salud se supone que la obligación de respetar la autonomía es equivalente a la obligación de obtener consentimiento informado de los/las pacientes para "tests" o tratamiento. Suponiendo que ciertos valores culturales y ciertas prácticas están a veces en conflicto con los valores y las prácticas individuales habría que preguntarse qué es una decisión autónoma y qué es lo que se considera justo para los niños/as, los padres y las madres y la sociedad. Sherwin (1998) analiza las presiones que hacen inevitable el uso de la tecnología y el efecto que tiene sobre la autonomía individual y señala que la importancia que se le asigna a la tecnología, tanto en naciones ricas como pobres lleva a desconocer la importancia, bien documentada, que tienen las condiciones económicas y sociales para asegurar embarazos saludables. También señala que el uso de técnicas sofisticadas además del provecho económico que implica, permite a los médicos ser los expertos por encima de los sentimientos y percepciones de las mujeres.

Un factor a considerar es si los tests que se ofrecen tanto antes o después del nacimiento ofrecen la posibilidad de prevención o terapia. Una consecuencia obvia dada la falta de terapias para muchas enfermedades genéticas hace que ante ciertos diagnósticos la única alternativa pueda ser la interrupción del embarazo, lo cual plantea una disyuntiva trágica para las mujeres. En general las feministas, como muchas otras personas de

ambos sexos, apoyan el derecho legal a la interrupción del embarazo. El apoyo a este derecho de ninguna manera implica descartar el status moral del feto sino que se plantea que en caso de conflicto deben primar los intereses de las mujeres por sobre los del feto. Sin embargo si se tiene en cuenta lo que plantea Purdy, habría que abogar por las consultas y estudios genéticos se realicen en forma preventiva y no durante el embarazo.

Adhiero a lo que dice Ruth Hubbard, que debemos preguntarnos cuáles son las formas de tener hijos/as que nos "empoderan" y cuales disminuyen nuestro poder, y que muchas veces las mujeres embarazadas se sienten obligadas a aceptar ciertas intervenciones tecnológicas, a veces no suficientemente probadas. Por lo que es necesario lograr que las mujeres puedan ejercer su autonomía y saber cuáles son las posibles presiones sociales que conspiran para la toma de decisiones libres, informadas y sin coerción.

Y, finalmente, a pesar de los tests prenatales no sabemos cómo serán nuestros hijos y nuestras hijas, si serán sanos/as y capaces y en qué personas se transformarán.

*Agradezco a Arleen Salles y María Julia Bertomeu la lectura crítica de una versión anterior de este trabajo y a la Fundación Grifols de Barcelona, España por el apoyo brindado a esta investigación.

Notas

¹ Según H. M. Malm. 1999. "Medical screening and the value of early detection", *Hastings Center Report* 29, #1, p 26: el screening es buscar una enfermedad en ausencia de síntomas.

² Purdy, considera que no es pertinente en la discusión de su tesis, discutir los distintos puntos de vista con respecto al aborto, dado que esto lleva la discusión por otros carriles.

³ También vemos esto con relación a la fertilización asistida, en que las mujeres de hombres infértiles deben someterse a tratamientos.

⁴ En la tabla 6, punto 9, p. 53 dice: "los profesionales que ofrecen diagnóstico prenatal tienen la obligación ética de proveer derivaciones para realizar abortos seguros y accesibles, de preferencia dentro del país, si la mujer lo desea luego de recibir resultados desfavorables".

⁵ La tendencia creciente a nombrar las cosas que diferencian a una persona de otra como de origen genético, reducir las diferencias entre individuos a diferencias en el ADN, explicar la salud y la enfermedad por razones genéticas. Implica proponer intervenciones y servicios genéticos en vez de resolver problemas políticos y sociales.

⁶ Ver por ejemplo la discusión de caso en *Hastings Center Report*, 2002, 32, #3, p. 11 o Robertson, J. et al. Conception to obtain hematopoietic cells, *Hastings Center Report* 2002, 32, #3, 34-40.

Referencias

- Albury, Rebecca & Susan Dodds. 2000. "Technological diagnosis of fetal anomalies: Ethical issues, individual choices, and public policy". *Feminist Approaches to Bioethics Conference, Fifth World Congress of Bioethics*, Imperial College London, September 2000.
- Asch, Adrienne & Gail Geller. 1996. "Feminism, bioethics and genetics" en Susan M. Wolf (editor) *Feminism and Bioethics. Beyond reproduction*. New York. Oxford University Press.
- Ashcroft, Richard. 1999. "Genetic information and 'genetic identity'" en *Genetic information*, Thompson and Chadwick (editors), New York, Plenum Publishing.
- Costa, María Victoria y Sommer, Susana E. 2002. "Women's reproductive rights and public policy in Argentina" en Salles, A.L.F. & Bertomeu M.J. (eds) 2002. *Bioethics. Latin American Perspectives*, Amsterdam, Rodopi.
- Charo, Alta y Karen Rothenberg. 1994. "The Good Mother. The limits of reproductive accountability and genetic choice" en *Women and Prenatal Testing* Karen H. Rothenberg & Elizabeth J. Thomson (eds.), Columbus, Ohio State Univ. Press.
- Chervenak, Frank & Laurence B. McCullough. 1998. "Ethical dimensions of ultrasound screening for the diagnosis of fetal anomalies" en *Ultrasound screening for fetal anomalies: is it worth it?* Annals of the New York Academy of Sciences, vol 847. pp. 185-190.
- Davis, Dena. 1997. "Genetic dilemmas and the child's right to an open future", *Hastings Center Report* 27, # 2, 7-15.
- Donchin, Anne. 2000. "Autonomy and interdependence: quandaries in genetic decision making" en *Relational Autonomy: Perspectives on Autonomy, Agency and Social Self*, C. Mackenzie & N. Stoljar, eds. Oxford University Press.
- Faden, Ruth. 1994. "Reproductive Genetic Testing, Prevention and the Ethics of Mothering" en *Women and Prenatal Testing* Karen H. Rothenberg & Elizabeth J. Thomson (eds.), Columbus, Ohio State Univ. Press.
- Gates, Elena A. 1994. "Prenatal genetic Testing: does it benefit pregnant women?" en *Women and Prenatal Testing* Karen H. Rothenberg y Elizabeth J. Thomson (eds.), Columbus, Ohio State Univ. Press.
- Green, Ronald. 1997. "Parental autonomy and the obligation not to harm one's child genetically". *Journal of Law, Medicine & Ethics* 25 # 1, 5-15.
- Guidelines on Ethical Issues in medical genetics and the Provision of Genetic Services. 1995. Hereditary Diseases Program, Geneva, World Health Organization
- Honstra, Debora. 1998. "A realistic approach to maternal-fetal conflict", *Hastings Center Report* 28, #5, pp. 7-12
- Hubbard, Ruth. 1992. *The Politics of Women's Biology*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Lippman, Abby. 1993. "Worrying and Worrying about, the Genetization of Reproduction and Health" en Gwynne Basen et al. (eds.) *Misconceptions*, Hull, Voyageur Publishing.
- Lippman, Abby. 2001 en Teay Wanda y Laura Purdy (eds.) *Bioethics, Justice and Health Care*. Belmont, Wadsworth/ Thomson Learning.
- Mahowald, Mary B. 2001. *Genes, Women, Equality*. New York, Oxford University Press.
- McGee, Glenn. 1967. *The perfect baby*. Lanham, Maryland. Rowman and Littlefield.
- Malm, H. M. 1999. "Medical screening and the value of early detection", *Hastings Center Report* 29, #1, p. 26.
- Poitrass Tucker, Bonnie. 1998. "Deaf culture, cochlear implants and elective disability", *Hastings Center Report*, 28, #4, 6-14.
- Purdy, Laura M. 1996. *Reproducing Persons*. Ithaca, NY. Cornell University Press.
- Purdy, Laura. 1998. "Genética y riesgo reproductivo: ¿puede ser inmoral tener hijos?" en *Bioética. Investigación, muerte, procreación y otros temas de ética aplicada*. Florencia Luna y Arleen Salles (comp.) Buenos Aires. Editorial Sudamericana.
- Raymond, Janice. 1987. "Fetalists and Feminists: they are not the same". *Made to Order*. Patricia Spallone and D.L. Steinberg. (eds.). Oxford, Pergamon Press.
- Rothenberg, Karen H. y Elizabeth J. Thomson (eds.) 1994, "Prólogo" en *Women and Prenatal Testing*, Columbus, Ohio State Univ. Press
- Rothman, Barbara Katz. 1982. *Giving birth. Alternatives in childbirth*, New York, Penguin Books.
- Salles, Arleen. 2002. "Autonomía y cultura: el caso de Latinoamérica". *Perspectivas bioéticas*, 12, 2º semestre,
- Sherwin, Susan. 1998. "A relational approach to autonomy in health care" en *The politics of women's health*. Sherwin, S. (coord.), Philadelphia, Temple University Press.
- Sherwin, Susan. 2001. "Normalizing reproductive technologies and the implication for Autonomy" en *Globalizing feminist Bioethics*. Rosemarie Tong, (ed. Boulder, Westview Press.
- Sommer, Susana E. 1998. *Genética, clonación y bioética*. Buenos Aires. Editorial Biblos.
- Tong, Rosemarie. 1997. *Feminist Approaches to Bioethics*. Boulder, Westview Press.
- Wertz, Dorothy, et al. 2002. "Has patient autonomy gone too far? Geneticists view in 36 nations". *AJOB* 2(4): In focus.
- Warren, Virginia. 2001. "From autonomy to empowerment; health care ethics from a feminist perspective" en *Bioethics, Justice and Health Care*. Wanda Teays and Laura Purdy (editors), Belmont, Wadsworth/ Thomson Learning.
- White, Mary Terrell. 1999. "Making responsible decisions: an interpretative ethic for genetic decision making", *Hastings Center Report* 29, #1, pp. 14-21.

Prostitutas o ¿las nuevas brujas?

Fernanda Gil Lozano

Profesora de Historia, Maestría en Sociología y análisis cultural, Directora de la colección de *Historia de las Mujeres en la Argentina* de la editorial Taurus, investigadora del Instituto Interdisciplinario de estudios de Género y docente de Historia Social latinoamericana de la carrera de Sociología de la UBA.

*Prostitutas o ¿las nuevas brujas?
Y quién es más de culpar
aunque cualquiera mal haga
¿El que peca por la paga
o el que paga por pecar?
Sor Juana Inés de la Cruz.*

Introducción

El fondo sobre el que se imprime el "nosotros", en nuestra cultura, está constituido por aquellos individuos a los que se excluye, aquéllos a los que se niega pertenencia, a los que se considera extraños o extranjeros y se rechaza a través de mecanismos legales y aquéllos a los que se considera distintos y que (pese a que legalmente están incluidos en el nosotros) se constituyen en el antimodelo, el calco en negativo, aquello que se elige no ser y frente a quienes se establecen distancias.

Es importante tomar conciencia de los mecanismos que regulan nuestra química social ya que no hay "ideas o creencias" sino, más bien "ideas y creencias", es decir que en las primeras hay siempre algo o mucho de las segundas.

Las sombras como parte de la vida de las personas y de la cultura social ofrecen un campo privilegiado para la acción de lo simbólico, y en el caso de Brujas y Prostitutas, lo simbólico oscuro femenino, desde un lugar propio, convierte a las prácticas de las mismas en verdaderos misiles sobre el entramado patriarcal.

Esta certeza de una marca de origen, para las mujeres, es el recorrido de las sombras femeninas y no debemos extrañarnos del retraso que en relación con la historia de la luz, caracteriza a la historia de las sombras. Su explicación tiene que ver con que la "Historia de las Mujeres" es el estudio de sujetos negativos.

Las culturas humanas son verdaderas máquinas clasificatorias, discriminantes y la segregación social se produce a través de dos mecanismos diferentes y complementarios: los mecanismos de marginación y los mecanismos de exclusión. En ambos casos la estrategia social rotula y estigmatiza al mismo tiempo. O más

exactamente, la estigmatización se transforma en un requisito necesario de la marginación y exclusión.

La marginación puede atravesar transversalmente la sociedad, como en el caso de la discriminación de género, ser el patrimonio de sectores enteros, tales como minorías étnicas o atribuirse a determinadas etapas de la existencia, como la vejez. Viajes individuales a la marginación se pueden realizar a través de ciertas enfermedades o la asunción de determinadas conductas estigmatizadas. La sociedad no prescinde de sus marginales, desarrolla respecto a ellos políticas asistenciales, los relega pero los reconoce, son parte de un "nosotros" aunque la parte oscura, de esta manera se arman historias de entidades negativas.

Haciendo Historia

El carácter de constructo social de las rotulaciones culturales estigmatizantes se aprecia mejor analizando brevemente su Historia.

En los inicios de la modernidad europea molestaron "la gente pobre" y las "mujeres independientes" es decir, las Brujas. Estos dos grupos fueron los sujetos sobre los cuales todos y todas, ricos/as y pobres, nobles y plebeyos/as, laicos/as y monjes/monjas estuvieron de acuerdo en maltratar, torturar, apresar y matar.

A medida que se fue avanzando en el tiempo y la intolerancia se fue controlando surgieron mecanismos no tan radicales para definir el "nosotros" con sus marginales incluidos y la exclusión del sistema.

A fines del XIX la prensa escrita inventó las "clases peligrosas" que comprendían a vagabundos, jugadores y prostitutas. El concepto incluía a la gente pobre en general, que las nuevas clases dirigentes deseaban excluir de los centros de las nuevas y crecientes metrópolis industriales. La criminalización de esos sectores se relacionaba con su atraso y se apoyaba, en un nivel teórico subyacente y nunca explícito, en las bases teóricas de las por entonces incipientes ciencias sociales y su desarrollo del evolucionismo. Todo lo que no cuadraba en la sociedad industrializada y disciplinada

en torno de una ética del trabajo y de la ganancia, se atribuía a supervivencias de épocas pasadas o a características intrínsecas, de base biológica,¹ de las personas desadaptadas. La interpretación de la marginalidad a partir de presuntas taras físicas o morales de los/las inadaptados permitía dejar a la sociedad al margen de la crítica y acorazarla ante posibles propuestas de cambio.

La desigualdad era vista como legítima, pues materializaba la brecha entre quienes se habían modernizado y quienes carecían de las virtudes necesarias para hacerlo. Este tipo de interpretación era un buen ejemplo de aquello que "la víctima era siempre culpable". El objetivo social que se procuraba obtener era la regularización y disciplina de la totalidad de la población, mediante su encuadre como asalariados/as. La base de legitimación estaba dada por un cambio en la escala de valores, que se apoyaba fuertemente en una ética del trabajo, y este cambio de mentalidad se difundía y consolidaba a través de la presión que ejercían los periódicos y un complejo sistema de sanciones legales que se materializaban en las leyes de persecución a la vagancia.²

Durante el siglo XX, la incorporación de los antiguos sectores autosuficientes al mercado laboral era un objetivo logrado y la preocupación se dirigió a controlar a la clase trabajadora. La fuerza de las organizaciones sindicales y la existencia del bloque comunista en la que estos sectores podían apoyarse, al menos a nivel teórico, hizo que se denominaran como individuos peligrosos o "subversivos" a las y los obreros organizados y que se centrara contra ellos la represión con el objetivo de neutralizarlos y desorganizarlos. La ética en la que se apoyaron las nuevas campañas era individualista, ensalzaba los logros personales y la competitividad como el consumo y consideraba atentados a la libertad todos los proyectos de encuadre y acción conjunta. Puede señalarse también que mientras que a finales del siglo XIX la rotulación y persecución de los individuos "inadaptados/as sociales" estaba fragmentada territorialmente y dependía de políticas locales, a mediados del XX estos procesos estaban coordinados internacionalmente y eran objetos de políticas globales en que participaban de buen o mal grado las administraciones nacionales.

Actualmente, en nuestras sociedades, existen diferentes ceremonias y rituales que marcan la expulsión de

alguien. Por ejemplo "el juicio" que lleva a la cárcel a algunos/as o el "diagnóstico" que determina una enfermedad. Esto implica en cualquiera de los dos casos la ruptura de los lazos sociales previos, si los había, o la imposibilidad de establecerlos en el futuro. No es lo mismo la marginalidad que la exclusión, ya que esta última es una de las metáforas más cínicas de la muerte en nuestra sociedad.

Individuos extranjeros, pordioseros, alcohólicos, drogadictos y prostitutas etiquetados y reconocidos como tales, pueden formar parte de los excluidos, de los que no se espera nada, de los que están como si fueran muertos, porque para el sistema no existen. La sociedad dicta muchas normas, edictos y hasta leyes que a la hora de materializarse son simplemente intentos de apartarlos de la visión pública. La sociedad no se reconoce en ellos ni les ofrece mecanismos de interacción, sino median rituales de reinserción como las Sociedades de Beneficencia o la sanción. Pero para que estas lecturas sociales con consecuencias prácticas funcionen con los grupos afectados o con las personas señaladas como indeseables, es necesario que previamente se haya constituido esta opción como legítima. Es decir, estos mecanismos deben ser consensuados con todo el cuerpo social, y éste debe reconocerlos como necesarios.

Ahora lo que produce alarma ciudadana y que se manifiesta como una de las preocupaciones prioritarias de la población, es la existencia de personas que ocupan un lugar en el espacio, diferente del que se les ha asignado.³ Curiosamente, en un momento en que las fronteras nacionales se desdibujan a favor de unidades políticas más incluyentes, y al mismo tiempo que las fronteras se abren para posibilitar la libre circulación de capitales, se refuerzan los controles para la circulación de personas y se produce un proceso de ilegalización / criminalización de inmigrantes sin precedentes en la historia. El objetivo no es acabar con estos sectores, necesarios para la economía, sino privarlos de derechos y

hacerlos invisibles para su mayor explotación. Los individuos que están donde no se quiere verlos como los okupas, inmigrantes y prostitutas callejeras son objetos de medidas crecientemente represivas, al tiempo que la ciudadanía se va acostumbrando a que sean tratados como problemas. Detrás de las campañas contra la trabajadora sexual callejera (prostituta), a favor de



desalojar casas ocupadas o contra la construcción de centros de reunión para inmigrantes está la idea ya que su presencia devalúa el precio de los inmuebles y por consiguiente deben ser tratados como peligrosos o contaminantes.

Han cambiado los rótulos estigmatizadores y las legitimaciones de la desigualdad social pero se mantiene la esencia misma de la manipulación. Como las etapas anteriores se divide a la gente en inocentes y culpables y quienes tienen el poder manejan los discursos legitimadores. El resultado es hacer desaparecer las desigualdades que podrían parecer intolerables en medio de presuntos logros democráticos. En tal sentido las feministas necesitamos estar conscientes de este nuevo proceso estigmatizador. Sabemos que para las mujeres inmigrantes una forma de acceso al capital necesario para vivir dignamente es la prostitución, y es muy claro que las nuevas brujas están siendo construidas en la figura de las inmigrantes y las prostitutas. No es de extrañar que en Francia e Italia, sendos proyectos de ley tendientes a considerar delito una cantidad de conductas tan variadas como la amenaza a autoridades o sus familiares, la incitación pasiva a la prostitución, o reunirse en las escaleras o vestíbulos de los inmuebles, se estén diseñando como pactos de convivencia urbana. En un mundo donde "todo" se vende ¿por qué los servicios sexuales no?

Catalogar como delito la ocupación de determinados espacios, o la realización de actividades que no implican daños, como el caso de la prostitución más aún si esta actividad no se mide por ningún indicador objetivo sino que queda al arbitrio de lo que la policía juzgue como vestimenta o actitud provocativa supone desconocer derechos humanos básicos y sustentar la idea que ciertos sectores sociales son peligrosos en sí mismos, sea cual fuera las conductas que realmente desarrollan. En el caso de las políticas europeas, estas propuestas tienen claramente un sesgo xenófobo y de discriminación de género.

Prostitutas o trabajadoras sexuales. Entre la marginalización y la exclusión

El individuo excluido no es objeto de intervención reparadora sino de soluciones disciplinarias; de esta manera, drogadictos y prostitutas entran en parecidas categorías de exclusión. El tratamiento dado al trabajo sexual es emblemático al respecto. En momentos en que la mayoría de las personas dedicadas a esta actividad son inmigrantes extranjeras, los países con legislación más progresista, como es el caso de Holanda, las excluyen de la legalización, mientras que Italia y Francia reintroducen la clasificación del trabajo sexual en su conjunto como delito. Dado que además no se ofrecen oportunidades laborales alternativas, el conjunto de las medidas transforma a quienes emigran, y principalmente a las mujeres, en un colectivo marginalizado y criminalizado, en peligro constante de

exclusión social. La abusiva pero reiterada asociación conceptual de la inmigración con el trabajo sexual y de éste con el delito aumenta la vulnerabilidad de este sector y lo coloca en situación de indefensión ante las arbitrariedades policiales, al mismo tiempo que lo designa como receptor preferente de la ira y los prejuicios de la ciudadanía. No puede producir extrañeza entonces ver que la lucha de las trabajadoras sexuales se centra en ser reconocidas como marginales, es decir aceptadas aunque en condición de desventaja, en lugar de ser excluidas, que es la política que plantean los movimientos abolicionistas con sus propuestas de "reinserción social" y su negativa a considerar su actividad como un trabajo. Detrás de la tipificación de los nuevos delitos está la debilidad objetiva de ser pobre, ser mujer y ser inmigrante, además de tener el color de piel inadecuado o la religión considerada inaceptable.

Los grupos que manejan la información son también los que manejan la política, la economía y los medios que influyen en la opinión pública. Desviar la atención y considerar peligrosos a los sectores más indefensos no es un error de conceptualización. Es una opción de control global, además de una estrategia que permite la sobre-explotación de unos y otras. Así la rotulación social como "otros" de algunos sectores, no sólo es un mecanismo de subrayado de la propia identidad sino también una estrategia de control social que funciona como profecía autocumplida.

Por estos motivos me resulta oportuno recordar la construcción de la Bruja europea, que sirvió para eliminar y robar propiedades a mujeres indefensas durante trescientos años y desviar la atención del campesinado del sistema brutal e injusto que lo oprimía. De esta manera los/las niños/as no se morían de hambre sino "ojeados/as" por una mala mujer, y tantos otros casos donde la Bruja disimulaba los abusos y privilegios de la gente rica.

¿No estaremos asistiendo a una nueva "caza de brujas" en las que el objeto de la persecución sean las prostitutas? La comparación no es exagerada ya que en este momento estamos siendo partícipes de una nueva construcción cultural donde las mujeres nuevamente vamos a ser el chivo expiatorio de una sociedad cruel e injusta. Si lo permitimos, transitando dentro de las formas democráticas estamos auspiciando la plutocracia, el racismo y la misoginia.

Notas

¹ En la Argentina, la primera cirugía estética se le hizo al "petiso orejado", criminal de las primeras décadas del siglo XX que mataba a niños. Se daba por sentado que su conducta monstruosa tenía que ver con la monstruosidad de su cuerpo, sus orejas.

² En la Argentina las papeletas de conchavo y los edictos por vagancia son el ejemplo del disciplinamiento de la inserción al mercado mundial.

³ Juliano Dolores, *La prostitución: El espejo oscuro*, Barcelona, Icaria, 2002.

Cuotas de género y acceso femenino al parlamento: los casos de Argentina y Brasil en perspectiva comparada*

Jutta Marx, Jutta Borner y Mariana Caminotti

Género y políticas de acción afirmativa en América latina

Al calor de los procesos de democratización política, los ciudadanos y ciudadanas de América Latina recuperaron el derecho de elegir a sus representantes y de postularse para desempeñar cargos electivos. En este marco, si bien las mujeres se involucraron activamente en las luchas contra las dictaduras militares y en los movimientos de defensa de los derechos humanos, durante las denominadas *transiciones* su acceso a las instancias decisorias y representativas fue acentuadamente limitado. A modo ilustrativo conviene señalar que, hacia 1990, la presencia femenina en las Cámaras bajas o únicas de la región no superaba, en promedio, el 9% de las bancas (Barreiro et al., 2004).

Frente a esta realidad –que puso de relieve la permanencia de barreras de naturaleza estructural que dificultan una participación más igualitaria en el ejercicio del poder político– y en medio de un clima internacional favorable a la promoción de una mayor equidad entre los géneros,¹ la década pasada fue el escenario de un conjunto de reivindicaciones y de negociaciones que darían lugar a la adopción de cuotas para candidaturas a cargos legislativos en más de diez países de la región.² Resulta pertinente precisar que las cuotas constituyen medidas correctivas y redistributivas encaminadas a subsanar situaciones de desigualdad a partir de un tratamiento diferenciado, con el propósito de posibilitar la inclusión *sistemática* de ciertos segmentos o categorías sociales en las instituciones representativas y en los procesos de toma de decisiones.

En 1991, con la sanción de la Ley 24.012 –Ley de Cupo Femenino– Argentina se transformó en el primer país que adoptó una cuota mínima para candidaturas de mujeres a través de la reforma de su legislación electoral, diferenciándose de este modo de la experiencia de los países europeos en los cuales se establecieron sistemas de cuotas voluntarias a partir de la reforma de

las cartas orgánicas o de declaraciones de principios de los partidos políticos. En virtud de esta norma, el conjunto de los partidos argentinos está obligado a incorporar mujeres en sus listas electorales “en un mínimo del 30% de los candidatos a los cargos a elegir y en proporciones con posibilidad de resultar electas”. En principio, este piso mínimo de participación femenina sólo se aplicó a las listas de candidatos a diputados nacionales. A partir de las elecciones del año 2001 –cuando los senadores nacionales pasaron a ser electos de manera directa– la Ley de Cupo Femenino se extendió a las listas de candidatos a la Cámara alta.

Jutta Marx es Licenciada en Pedagogía Social por la Staatliche Fachhochschule für Sozialarbeit und Sozialpädagogik, Berlin, Alemania (1975) y Master en Ciencias Sociales con orientación en Ciencias Políticas por FLACSO Argentina (1991). Fue Directora del Área Mujeres y Política de la Fundación Friedrich Naumann en Buenos Aires. Es co-fundadora de la Revista *Feminaria* e integrante de su Consejo Directivo. Publicó varios artículos sobre mujeres y participación política en revistas nacionales e internacionales. Es autora del libro *Mujeres y Partidos Políticos* (Buenos Aires, Legasa, 1992). Entre 2004 y 2006 se desempeñó como investigadora jefe en el Proyecto “Género y Política en el MERCOSUR”, con sede en el Instituto Torcuato Di Tella. E-mail: jmarxschutz@fibertel.com.ar

Jutta Borner es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Libre de Berlín, Alemania (1979). Fue Directora del Centro de Investigación y Documentación sobre Chile y América latina (FDCL) en Berlín. Publicó artículos sobre coyuntura política y desarrollo sindical en Argentina y realizó una investigación sobre la participación de mujeres en el movimiento sindical argentino (1989-1990). Entre 2004 y 2006 se desempeñó como investigadora en el Proyecto “Género y Política en el MERCOSUR”, con sede en el Instituto Torcuato Di Tella. E-mail: jborner@uolsinetis.com.ar

Mariana Caminotti es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina (2000) y Master of Arts in Development Management and Policy por Georgetown University, USA (2004). Cursó estudios de Doctorado en Ciencia Política en la Escuela de Política y Gobierno de la Universidad Nacional de San Martín (EPG-UNSAM), Argentina. Entre 2004 y 2006 se desempeñó como investigadora en el Proyecto “Género y Política en el MERCOSUR”, con sede en el Instituto Torcuato Di Tella, y como docente-investigadora en la EPG-UNSAM. E-mail: marianacaminotti@ciudad.com.ar

*Este artículo fue publicado en la Revista de Ciencia Política de la Universidad de Chile, número temático “Mujer y Ciencia Política: instituciones y prácticas políticas revisadas desde el género”, Santiago de Chile, Vol. 46, Otoño 2006, pp.61-81.

En 1995, en Brasil se sancionó una cuota mínima del 20% para candidaturas femeninas en las elecciones de nivel municipal y, en 1997, una nueva ley electoral estableció que cada partido o coalición debe reservar un mínimo de 30% y un máximo de 70% de las candidaturas de cada sexo a todos los cargos electos proporcionalmente (Ley 9.504, Art. 10, inciso 3).³ En virtud de una cláusula transitoria de la ley, en las elecciones parlamentarias de 1998 la reserva mínima fue del 25%.

A partir de la entrada en vigor de la Ley de Cupo Femenino en 1993, en Argentina se produjo un notable incremento de la cantidad de legisladoras nacionales. En Brasil, en cambio, luego de la sanción de las cuotas se evidenciaron desarrollos menos alentadores e incluso paradójicos. De hecho, los partidos brasileños no lograron respetar los porcentajes mínimos para candidaturas de cada sexo establecidos en la legislación en ninguna de las elecciones realizadas hasta la actualidad y en 1998 –la primera experiencia electoral con cuotas a nivel federal– el número de diputadas nacionales disminuyó con respecto a la elección anterior (sin cuotas).

A la luz de lo expuesto, este artículo se encamina a analizar los diferentes resultados alcanzados en Argentina y en Brasil respecto del propósito de estimular un mayor acceso femenino al Parlamento nacional a través de las cuotas.⁴ Por tanto, en primer lugar presentaremos una breve reseña de los principales factores que condicionan la eficacia de las cuotas de género para abordar, luego, el examen de los casos propuestos.

La experiencia internacional señala que el éxito de las cuotas de género depende en gran medida de las características del sistema electoral, de la precisión de las normas que sustentan este tipo de medidas y de la activa participación de los actores nacionales en su instrumentación y vigilancia por su correcta aplicación. De hecho, en los últimos años diversos estudios han demostrado que los sistemas de representación proporcional son más favorables que los mixtos y los mayoritarios para la implementación de cuotas.⁵ En este marco, además, el tipo de lista electoral es un factor de suma relevancia.⁶

Las cuotas presentan mayores probabilidades de éxito cuando son aplicadas en el marco de listas cerradas, en virtud de las cuales el elector debe votar la lista completa de un partido sin la posibilidad de efectuar cambios, que bajo listas abiertas como las vigentes en Brasil, donde los candidatos no están jerárquicamente ordenados y corresponde al elector escoger uno de los nombres presentados por el partido según su preferencia. Aún así, las condiciones de eficacia de las cuotas bajo listas cerradas se ven apuntaladas por la existencia de una definición clara que asegure que las candidatas sean emplazadas en lugares expectables (esto es, con probabilidades de resultar elegidas). La precisión en la redacción de las leyes, por su parte, permite conjurar el riesgo de que

surjan interpretaciones divergentes que puedan acarrear luchas judiciales para la resolución de los conflictos (como, de hecho, ocurrió inicialmente en el caso argentino).

La literatura especializada también ha puesto de relieve la importancia de que se establezca de manera explícita un sistema de sanciones que penalice el incumplimiento de los requisitos previstos en la legislación (Dahlerup y Freidenvall, 2003). A propósito, se observa una amplia gama de medidas que van desde la aplicación de multas (Francia) hasta el rechazo de listas (Argentina). La aplicación efectiva de las sanciones depende, en muchos casos, del control que ejercen las organizaciones de mujeres y las aspirantes a candidaturas.

Las experiencias de Argentina y Brasil

Más allá de ciertas diferencias significativas en su historia política, durante gran parte del siglo XX las mujeres brasileñas y argentinas se vieron marginadas del pleno disfrute de su ciudadanía política. En Brasil, el derecho al sufragio femenino fue reconocido en 1932 y, en el caso argentino, esta conquista se remonta a 1947. Con la sola excepción del período del segundo gobierno de Perón en la Argentina de los años cincuenta y de una leve recuperación durante el tercer gobierno peronista (1973-1976), la presencia de mujeres en las instituciones representativas fue extremadamente limitada en ambas experiencias nacionales.

En Brasil, la históricamente exigua presencia femenina en el poder legislativo federal experimentó un primer punto de inflexión luego de la recuperación democrática de mediados de los años ochenta. Entre 1983 y 1987, las mujeres pasaron de representar el 1,67% a conformar el 5,36% de la Cámara baja, cuando resultaron elegidas 26 diputadas federales. Al año siguiente, cuando el Congreso se transformó en la Asamblea Constituyente convocada para reformular el marco constitucional del país, las legisladoras actuaron articuladamente entre sí y con distintas organizaciones de mujeres aglutinadas tras el slogan *Viva la diferencia, con derechos iguales*, lo cual daría lugar a lo que en ese momento se popularizó con el nombre de *lobby do batom* (lápiz de labio).⁷ Al mismo tiempo, estas parlamentarias llegaron a elaborar un manifiesto que llamaba la atención sobre la situación de discriminación de las mujeres en la sociedad y sobre su condición de minoría en el ámbito del Parlamento.

En Argentina, en el marco de la recuperación de la democracia las mujeres desempeñaron un papel protagónico en los movimientos de defensa de los derechos humanos y, al mismo tiempo, se involucraron masivamente en las bases de los partidos políticos.⁸ No obstante, esa participación no se vio reflejada en un acceso igualitario al ejercicio de cargos electivos. Por el contrario, entre 1983 y 1989 la presencia femenina en el Congreso de la Nación no alcanzó siquiera el 5% de las bancas y las mujeres tampoco ejercieron cargos

de conducción en los partidos políticos mayoritarios (Unión Cívica Radical y Partido Justicialista).

Las leyes de cuotas sancionadas en la década de 1990 significaron un cuestionamiento explícito de esta situación, y fueron diseñadas con el propósito de contribuir a remover los obstáculos que han enfrentado históricamente las mujeres para acceder a la competencia electoral y al desempeño de cargos representativos en condiciones de mayor igualdad. A los fines de comprender cómo opera cada legislación, es preciso tomar en consideración el modo en que se lleva a cabo la elección de representantes a las Cámaras de Diputados y el Senado en cada caso.

Rasgos político institucionales básicos y modalidades de elección legislativa

Argentina y Brasil son países federales con un diseño bicameral del poder legislativo nacional. En ambos casos, el reclutamiento y la nominación de candidatos se desarrolla a nivel de distritos (provincias y estados respectivamente).⁹

La Cámara de Diputados de Argentina cuenta con 257 integrantes elegidos en veinticuatro distritos electorales por medio de un sistema de representación proporcional con listas partidarias cerradas.¹⁰ El mandato de los diputados nacionales es de cuatro años, pero la Cámara se renueva cada dos años por mitades. El Senado está integrado por 72 legisladores (3 por cada distrito electoral), elegidos mediante un sistema de lista incompleta que asegura dos escaños para el partido que obtiene mayor cantidad de votos y uno para la fuerza subsiguiente (mayoría atenuada). El mandato de los senadores nacionales es de seis años y la Cámara alta se renueva bianualmente por tercios en elecciones escalonadas.¹¹

La Cámara Federal de Diputados de Brasil posee 513 miembros elegidos en veinte y siete distritos electorales por medio de un sistema de representación proporcional con listas abiertas para un período de cuatro años.¹² Bajo esta modalidad, cada partido o coalición presenta una nómina de candidatos sin un ordenamiento jerárquico y el elector puede optar por emitir su voto

a favor de un partido o coalición en su conjunto (voto "de legenda") o de un candidato individual (voto preferencial o uninominal), que de hecho prevalece ampliamente en la práctica. La suma de los votos "de legenda" y uninominales de-

termina la cantidad de escaños que recibirá un partido o coalición. Las bancas se adjudican en base al voto preferencial, de modo tal que resultarán electos aquellos candidatos que hayan obtenido mayor cantidad de votos uninominales (Nohlen, 1995).

Finalmente, el Senado brasileño cuenta con 81 legisladores (3 por cada distrito electoral) electos por un sistema mayoritario para un período de ocho años. Dado que la renovación de la Cámara Alta es parcial, se realizan elecciones uninominales por mayoría simple cuando se renueva un tercio de la misma (un senador por distrito), y binominales cuando se renuevan los dos tercios restantes (Abal Medina et al., 2003).¹³ En virtud de que las cuotas de género adoptadas en Brasil comprenden sólo a los cargos electos proporcionalmente, no se aplican a la elección de senadores.

Las leyes de cuotas adoptadas: origen y características

En Argentina, la sanción de la Ley de Cupo Femenino en 1991 fue el resultado de una lucha protagonizada por las mujeres políticas a partir de fines de los años ochenta, acompañada por sectores del feminismo y del movimiento de mujeres.

Inicialmente, observando el ejemplo de los países europeos, se ensayaron tentativas de negociación con el propósito de impulsar la introducción de cuotas en las cartas orgánicas partidarias. Ante la reacción negativa de los partidos políticos mayoritarios, el fracaso al que parecía conducir esta estrategia fue un factor relevante para el desarrollo de dos proyectos de ley presentados en el mes de noviembre de 1989, uno en cada Cámara del Congreso de la Nación, que propusieron reformar el Código Electoral Nacional con el objetivo de obligar a todas las organizaciones partidarias a incluir más mujeres en las listas de candidatos a cargos legislativos.

El primero de ellos –redactado por la senadora nacional por la provincia de Mendoza Margarita Malharro de Torres (UCR) como consecuencia de un debate entablado en el Congreso Nacional de Mujeres Radicales en el año 1989– preveía la obligación de que los partidos políticos incluyeran un mínimo de 30% de mujeres en sus listas de candidatos en posiciones con posibilidad de resultar electas. En el marco del proyecto presentado en la Cámara baja –en este caso, por un grupo multipartidario de diputadas– la redacción era neutra con relación al género pero se preveían exigencias claras para la ubicación de los candidatos de cada sexo en las listas. En particular, esta propuesta estipulaba que las listas partidarias para cargos legislativos no podían incluir más del 70% de personas del mismo sexo y que, por cada dos candidatos de un sexo, debía ubicarse uno del otro.

Con el propósito de apoyar y promover ambas propuestas, las mujeres desarrollaron múltiples iniciativas que gravitaron de forma decisiva en la posterior sanción de la Ley de Cupo Femenino. En 1990 se conformó la Red de Feministas Políticas, integrada por



mujeres de quince organizaciones partidarias. Bajo la consigna *Con pocas mujeres en política, cambian las mujeres; con muchas mujeres en política, cambia la política*, esta alianza se constituyó en un actor protagónico en el contexto de la discusión y aprobación de las cuotas (Archenti, 2000). Paralelamente, el 5° Encuentro Nacional de Mujeres,¹⁴ que reunió una amplia gama de organizaciones y activistas en la localidad Termas de Río Hondo (provincia de Córdoba), expresó su apoyo explícito en esta dirección y, como medida práctica, “aprobó el envío de notas a los presidentes de todos los partidos políticos y de ambas Cámaras para la aprobación de los dos proyectos presentados” (Consejo Nacional de la Mujer, 1994: 45). Con el apoyo del Consejo Nacional de la Mujer (CNM)¹⁵ se coordinaron manifestaciones y acciones de difusión de los proyectos de ley en todo el país.

El Presidente Carlos S. Menem (1989-1999) hizo propia la demanda por la introducción de acciones afirmativas, una medida coherente con su política de “modernizar” el país. No obstante, el apoyo presidencial a la Ley de Cupo Femenino se debió, además, a la necesidad de dar respuesta a los reclamos planteados por las mujeres de su propio partido, el PJ (Barrancos, 2002). Este respaldo, la persistencia de las mujeres de una gran parte de los partidos políticos (especialmente de la UCR y el PJ), el apoyo de otras organizaciones como la Multisectorial de la Mujer –que nucleaba grupos feministas, militantes de partidos políticos e integrantes de organizaciones de la sociedad civil– y el accionar del CNM fueron cruciales para lograr la aprobación de la ley (Gray, 2003).

Con la sanción de la Ley 24.012 –basada en la propuesta de la senadora Malharro de Torres– el 29 de noviembre de 1991, el artículo 60 del Código Electoral quedó reformado con la siguiente especificación: “las listas que se presenten deberán tener mujeres en un mínimo de un treinta por ciento (30%) de los candidatos de los cargos a elegir y en proporciones con posibilidad de resultar electas. No será oficializada ninguna lista que no cumpla estos requisitos”. El 8 de marzo de 1993 fue promulgado el decreto N° 379, reglamentario de la ley, que definió más explícitamente el mecanismo del cupo femenino. Este decreto estableció que “la finalidad de la Ley es lograr la integración efectiva de la mujer en la actividad política, evitando su postergación al no incluirse candidatos femeninos entre los candidatos con expectativa de resultar electos”. Con este fin, se especificó que el cupo del 30% debía entenderse como la cantidad mínima y que debía incluirse una mujer por cada dos varones. En el caso de que se renovaran solamente dos cargos, al menos uno de ellos debía tener como candidata a una mujer.

A pesar de la relativa claridad de la norma con respecto al emplazamiento de las candidatas en las listas partidarias, en las elecciones legislativas de 1993 “los partidos políticos presentaron sus listas con un ‘criterio minimalista’, es decir, con un 30% de mujeres

en su composición pero ocupando éstas los últimos lugares” (Tula, 2002: 67). Para ello, se basaron en el argumento de que la disposición de incluir una mujer como mínimo en el segundo lugar de la lista si un partido no renovaba más de dos bancas significaba una alteración del espíritu de la ley, dado que transformaría el cupo del 30% en uno del 50% (Lázzaro y Fraquelli, 2003). Desde esta perspectiva, interpretaron que la expresión “con posibilidad de resultar electas” debía referirse a la totalidad de los escaños a renovar en una provincia y no a los de un partido puesto que, hipotéticamente, cualquier partido podría ganar la totalidad de las bancas en juego.

Estas circunstancias originaron nuevamente una notable solidaridad entre las mujeres de diversas fuerzas políticas que habían luchado por la sanción de la Ley de Cupo Femenino, quienes se organizaron para velar por su cumplimiento. Un obstáculo que se presentó en este contexto estuvo dado por las restricciones legales que dificultaron la impugnación de listas que no cumplieran con los requisitos mínimos establecidos en la ley. Ello se debió, sobre todo, a la negativa de la justicia electoral de aceptar pleitos que no fueran presentados por un “particular damnificado”, es decir, por una candidata. De este modo, las candidatas que tenían que afrontar por sí mismas la presentación judicial se veían sometidas a fuertes presiones por parte de sus organizaciones partidarias (Tula, 2002).

A pesar de la presión sufrida y del peligro de recibir sanciones partidarias, varias candidatas se presentaron ante la justicia y lograron los primeros fallos en su favor. En uno de ellos, de particular importancia, la Cámara Nacional Electoral (CNE) ordenó la ubicación de la candidata Darci Beatriz Sampietro, de la UCR de Entre Ríos, en el tercer lugar de la lista. En su extensa fundamentación –más tarde confirmada por la Corte Suprema de Justicia de la Nación– la CNE aclaró que “la interpretación de la Ley 24.012/91 y su decreto reglamentario 379/93 debía hacerse con arreglo a la realidad, descartándose así la mera posibilidad de que todo candidato sea potencialmente susceptible de ser electo” (Cf. Tula, 2002: 70). Es decir, la referencia debía ser el número de bancas a renovar de cada partido y no la totalidad de los escaños que corresponden a un distrito electoral.

Como consecuencia de la incorporación del artículo 37 sobre la igualdad de oportunidades para varones y mujeres en la Constitución Nacional reformada en 1994, la CNE reconoció en 1995 al Consejo Nacional de la Mujer la legitimidad para iniciar acciones legales en defensa de las candidatas, posibilitando de ese modo la actuación judicial del organismo. Ese mismo año, el Consejo presentó varias causas para lograr el cumplimiento del cupo femenino. En este contexto, entre 1993 y 2003 se contabilizó un total de 1.273 resoluciones de la Cámara Nacional Electoral sobre la materia (Lázzaro y Fraquelli, 2003).

Otro factor importante para lograr el efectivo

cumplimiento de la Ley de Cupo Femenino fue, sin duda, la intervención de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) a favor de María Teresa Merciadri de Morini, afiliada de la UCR, quien en 1994 había efectuado una denuncia ante esa instancia por "la violación de los derechos al debido proceso, a los derechos políticos, a la igualdad ante la ley y a los recursos efectivos por parte de la República Argentina en su perjuicio" (Idem, 2003:9). La CIDH admitió el caso e intervino frente al gobierno del Presidente Fernando de la Rúa, quien había triunfado en las elecciones de octubre de 1999 como candidato de la Alianza UCR-FREPASO y sucedido a Carlos Menem. El 8 de marzo de 2001, se llegó a una solución amistosa del conflicto.

En síntesis, las demandas judiciales iniciadas por mujeres políticas cuyas acciones trascendieron las fronteras partidarias obligaron a los partidos políticos a cumplir con la norma y evitaron que, en la práctica, se desvirtuara el alcance de la Ley de Cupo Femenino. Como consecuencia de estos conflictos, el 28 de diciembre de 2000 el Presidente De la Rúa promulgó un nuevo decreto reglamentario (N° 1246) que sustituyó al vigente hasta entonces. En este marco, se estipularía que: i) la cuota electoral se aplica a todos los cargos electivos de diputados, senadores y Constituyentes Nacionales; ii) el 30% de las candidaturas que deben ser destinadas a mujeres se refiere a la cantidad mínima; iii) la cuota sólo se considera cumplida cuando es aplicada al número de cargos que cada organización partidaria renueva en la elección correspondiente. Además, se estableció una casuística extensa para determinar la interpretación del cupo femenino en diversos casos que pudieran dar lugar a dudas.

Por otra parte, el nuevo decreto reglamentario definió explícitamente las sanciones aplicables a las listas que no cumplan con la norma. De este modo quedó establecido que, si el juez con competencia electoral determina que alguna de las candidatas que integran el mínimo del 30% estipulado en la Ley 24.012 no reúne las cualidades exigidas para el cargo al cual se postula o que está ubicada en un lugar posterior que el que le corresponde en la lista, el partido en cuestión posee un plazo de 48 horas para proceder a su sustitución o reubicación. En caso contrario, el Tribunal ubicará de oficio a las mujeres que siguen en la lista en los lugares correspondientes. Otro punto digno de mención es la disposición según la cual todas las personas inscriptas en el padrón electoral de un distrito tienen el derecho de impugnar una lista si consideran que esta viola la Ley 24.012. En virtud del conjunto de las disposiciones señaladas, a partir de la entrada en vigor del decreto 1246/00 se redujeron severamente las posibilidades de incumplir las exigencias estipuladas por la Ley de Cupo Femenino.

A diferencia de lo observado en Argentina, en el caso de Brasil la adopción de cuotas no fue el corolario de una estrategia de lucha colectiva ni de alianzas

entabladas entre las parlamentarias y sectores del movimiento de mujeres. De acuerdo con algunas interpretaciones, en los inicios de los años noventa la atención de los legisladores brasileños estaba fundamentalmente concentrada en la reglamentación de la Constitución sancionada en 1988 y la promoción de una mayor presencia femenina en el Poder Legislativo mediante mecanismos de acción afirmativa no constituía entonces una preocupación central de las mujeres políticas (Miguel, 2000). Sin embargo, Brasil poseía antecedentes interesantes en los ámbitos sindical y partidario.

En 1991, el Partido de los Trabajadores (PT) adoptó una cuota mínima del 30% para cualquiera de los sexos en sus órganos de dirección, transformándose en uno de los primeros partidos políticos latinoamericanos que promovieron una mayor igualdad entre varones y mujeres por esta vía (Htun y Jones, 2002). Dos años después, la Central Única de Trabajadores (CUT) estableció un porcentaje mínimo de 30% y máximo de 70% para cada sexo en sus instancias de dirección de nivel nacional, estadual y regional, y en 1997 una Convención nacional del Partido Democrático Trabalhista (PDT) instituyó una cuota mínima del 20% de mujeres para sus instancias directivas. Siguiendo a Araújo (1999), sin embargo, ningún partido brasileño adoptó cuotas de género en sus listas de candidatos para escaños legislativos de forma voluntaria, y tampoco hay registros que señalen la discusión de este tipo de medidas en otros sectores u organizaciones sociales.

En 1995, la iniciativa de establecer una cuota mínima para candidaturas femeninas fue ideada por la entonces diputada federal Marta Suplicy (PT/SP) luego de participar en un encuentro de legisladoras latinoamericanas realizado en San Pablo en el marco del PARLATINO, como parte de las acciones preparatorias para la IV Conferencia Internacional de la Mujer que se realizaría ese mismo año en Beijing. En esa oportunidad, se discutió la reciente aprobación de la Ley de Cupo Femenino en Argentina, así como los sistemas de cuotas adoptados en otras experiencias internacionales (Htun y Jones, 2002).

El proyecto de ley impulsado por Suplicy (N° 783/95) contó con la firma de más de veinte diputadas de distintos partidos políticos y fue presentado el 10 de agosto de 1995 en la Cámara Federal de Diputados, en un momento en que se discutía la ley electoral que reglamentaría las elecciones municipales de 1996. De este modo, en el mes de septiembre,

...paralelamente al proyecto [de ley] ya encaminado, se presentó una enmienda a la propuesta de Ley Electoral en discusión. Los diputados Marta Suplicy y Paulo Bernardo propusieron una cuota mínima de 30% de mujeres a ser incorporada en las listas de candidatos de los partidos (Araújo, 1999: 5).

Un aspecto importante a destacar es que, además de la reserva de un porcentaje de vacantes para candidaturas de mujeres en las listas partidarias, la propuesta incluía otras medidas específicas de apoyo a las mujeres, especialmente relevantes en el marco del sistema electoral de Brasil, tales como la referencia obligatoria al sexo del candidato en las nóminas electorales,¹⁶ la emisión de mensajes en la televisión y en la propaganda electoral que divulgaran la existencia de las cuotas y la asignación específica de una porción de los recursos partidarios para el estímulo de las candidaturas femeninas (Araújo, 1999). Con todo, la Ley 9.100, sancionada el 29 de septiembre de 1995 estableció simplemente que “cada partido o coalición podrá registrar candidatos para la Cámara Municipal hasta el ciento veinte por ciento del número de lugares a completar” (artículo 11) y que “[el] veinte por ciento, como mínimo, de las vacantes de cada partido o coalición deberán ser cubiertas por candidaturas de mujeres” (inciso 3).

Como se podrá apreciar, la Ley 9.100/95 no sólo no incorporó las iniciativas adicionales destinadas a paliar la situación de desventaja de las mujeres en el marco de la competencia electoral sino que también redujo el porcentaje mínimo de 30% originalmente planteado. Al mismo tiempo, habilitó un aumento del número total de candidatos que los partidos podían presentar (pasando del 100% al 120% de las bancas en juego) que permite entrever que la conquista de una primera legislación electoral que aseguró una cuota mínima para candidaturas femeninas no estuvo exenta de negociaciones. A propósito, la misma Suplicy reconocería que “...la propuesta aprobada diluyó la posibilidad de que la cuota contribuya para determinar una mayor inversión [de los partidos] en las campañas de las mujeres candidatas” (Cf. Araújo, 1999:5) y que, en realidad, “la reivindicación de las mujeres fue manipulada para aumentar el número de candidaturas” (Cf. Miguel, 2000: 42).

Conviene señalar que, aunque esta iniciativa sobre cuotas contó con el apoyo de la bancada femenina en el Congreso nacional y también de algunas organizaciones no gubernamentales que participaron en audiencias públicas celebradas en la Cámara de Diputados y en el Senado, no parecería haber recibido un apoyo sustantivo por parte del movimiento de mujeres. Araújo (1999) menciona, de modo ilustrativo, que en la reunión preparatoria para la Conferencia de Beijing organizada por la *Articulação de Mulheres Brasileiras* en el mes de junio de 1995, la cuestión de las cuotas fue oportunamente discutida pero no se incluyó ninguna propuesta relativa a la misma en el documento final del encuentro.

En 1997, un año después de las primeras elecciones con una cuota mínima para candidaturas de mujeres —que, como hemos visto, sólo rigió para el nivel municipal— se sancionó una nueva Ley Electoral (N° 9.540) que pasó a reglamentar todos los comicios

posteriores. En su artículo 10º, esta norma estableció que “cada partido podrá registrar candidatos para la Cámara de Diputados, Cámara Legislativa, Asambleas Legislativas y Cámaras Municipales, hasta un ciento cincuenta por ciento del número de los lugares a cubrir”; aclarando, en el inciso 3º, que “del número de vacantes resultantes de las reglas previstas en este artículo, cada partido o coalición deberá reservar un mínimo de treinta por ciento y un máximo de setenta por ciento para candidaturas de cada sexo”. Es importante precisar que la exigencia de “reservar” un porcentaje determinado de candidaturas no implica destinarlo necesariamente. Lo que la norma brasileña indica es que si las vacantes para candidaturas de un determinado sexo no se completan deben quedar ociosas (esto es, no pueden completarse con candidatos del otro sexo).

La nueva legislación posee así dos diferencias importantes con respecto a la anterior (N° 9.100/95). En primer lugar, ya no instituye una cuota mínima para candidaturas de mujeres sino un sistema de cuotas mínimas y máximas para las candidaturas de cada sexo. En segundo lugar, amplía su ámbito de aplicación a todos los cargos electos de acuerdo con las reglas de la representación proporcional. Al mismo tiempo, el número total de candidatos que cada partido se encuentra habilitado a presentar fue elevado desde un 120% (1995) hasta el 150% de los escaños en juego en una votación, aunque no es obligatorio completar ese porcentaje máximo.

Tal como argumenta Htun (2003), el aumento porcentual de las candidaturas puede ser entendido como una suerte de “cláusula de escape” de la ley de cuotas brasileña. Por ejemplo, si en un distrito corresponde elegir diez representantes para la Cámara Federal de Diputados, cada partido puede postular un máximo de quince candidatos. En ese caso, la ley de cuotas requiere que cada partido reserve cuatro de esos lugares para candidaturas de un determinado sexo, pero si un partido no deseara postular mujeres podría presentar sólo once candidatos varones sin contrariar la ley (Ídem, 2003).

La presencia parlamentaria de mujeres a partir de la entrada en vigor de las cuotas

A partir de la aplicación de la Ley de Cupo Femenino en las elecciones legislativas de 1993, en Argentina se produjo un notable aumento de la cantidad de diputadas. En esa oportunidad, la participación de las legisladoras en la Cámara baja ascendió del 5,4% al 13,6%¹⁷, para llegar a conformar el 33,5% del total de diputados en el período 2003-2005 y el 35,2% a partir de ese último año, ubicando al país en el noveno puesto del ranking que registra la presencia de mujeres en los parlamentos nacionales del mundo (International Parliamentary Union, marzo de 2006).¹⁸ En el caso del Senado de la Nación, desde el año 2001 (la primera elección con arreglo al cupo femenino) la participación de las mujeres se sextuplicó. Las senadoras, que en el

período 1998/2001 constituían el 6% de la Cámara alta, pasaron a representar el 36% de los integrantes del Senado en el período 2001/2003 y el 42% en 2005.

Esta evolución podría sugerir que, en la experiencia argentina, se logró sortear el riesgo de que las cuotas femeninas, en lugar de constituir un porcentaje mínimo, se transformen en un máximo creando de ese modo un “techo de cristal” para la participación de mujeres en las legislaturas. De ser así, la cantidad y el emplazamiento de las candidatas a diputadas y senadoras nacionales en las listas partidarias deberían superar los requisitos mínimos exigidos en la legislación.

Para determinar si realmente se han producido transformaciones en las prácticas de los partidos respecto de la nominación de candidatas debería realizarse un análisis de las listas partidarias a nivel de cada distrito, dado que –como consecuencia de la renovación parcial de ambas Cámaras y de otros factores como el relativamente frecuente reemplazo de titulares masculinos por suplentes femeninos– la composición por sexo del Congreso de la Nación no refleja los resultados de cada elección de manera directa. Si bien ello excede el alcance de este artículo, presentaremos algunos indicadores que iluminan el problema. Uno de ellos, de orden general, viene dado por el número y el porcentaje de las candidatas electas sobre la totalidad de senadores y diputados electos en los comicios legislativos nacionales realizados entre 1993 y 2005, que puede apreciarse en la siguiente tabla.

Tabla 1
Evolución de la elección de diputadas y senadoras nacionales en Argentina (1993-2005)

1993	1995	1997	1999	2001	2003	2005
Cámara de Diputados						
Mujeres electas						
27	35	35	33	41	45	47
Total electos						
127	130	127	130	127	130	127
% mujeres						
21,3	26,9	27,6	25,4	32,3	34,6	37,0
Senado						
Mujeres electas						
				26	8	9
Total electos						
				72	24	24
% mujeres						
				36,1	33,3	37,5

Elaboración propia en base a las nóminas de senadores y diputados nacionales publicadas por el Ministerio del Interior de la Nación.

En el caso del Senado, la proporción de mujeres electas entre 2001 y 2005 no permite presumir una superación de los requisitos mínimos establecidos por la Ley de Cupo Femenino.¹⁹ Los resultados logrados en ambas oportunidades, que superan el piso de un tercio, se deben a que en las dos elecciones mencionadas en un solo distrito la lista que logró una banca tuvo a una

mujer en el primer lugar. En este marco, el hecho de que las senadoras argentinas constituyan el 42% de la Cámara alta a partir del año 2005 se debe a la situación señalada y a una serie de reemplazos, y no a un “sobre-cumplimiento” del cupo mínimo. En cuanto a las diputadas electas desde 1993 se observa –con la excepción del año 1999– un sostenido aumento de su número y de su porcentaje sobre el total de los electos. A pesar de que también aquí la gran mayoría de los partidos políticos no hizo más que cumplir con la legislación, en algunos casos las mujeres lograron mejores ubicaciones de lo estrictamente estipulado. El análisis de las nóminas de diputados electos por distrito en los comicios legislativos de 2001 y 2005 publicadas por el Ministerio del Interior permite apreciar que, en ese primer año, el 21% de las listas partidarias que obtuvieron escaños en la Cámara baja superaron las exigencias mínimas establecidas respecto de la cantidad y el emplazamiento de las candidatas. En 2005, por su parte, las mujeres fueron postuladas en posiciones más favorables en el 29% de las listas que obtuvieron bancas. Sería interesante observar si esta tendencia se mantiene en el tiempo para poder evaluar si la Ley de Cupo Femenino está estimulando transformaciones en las relaciones entre los géneros al interior de los partidos.

En Brasil –donde las cuotas se aplican en un marco de listas abiertas que no permiten establecer ninguna



provisión respecto del emplazamiento de los candidatos— se observan resultados muy distintos a los alcanzados en la experiencia argentina. En 1998 (la primera experiencia electoral con cuotas a nivel federal) la cantidad de mujeres electas disminuyó con respecto a las elecciones anteriores a la sanción de la ley 9.504 (1994, sin cuotas). En 2002, a pesar del crecimiento del número de electas, la presencia femenina en la Cámara Federal de Diputados continuó siendo proporcionalmente reducida. Además, como se podrá apreciar en la tabla siguiente, en ambas elecciones la proporción de candidaturas de mujeres resultó inferior a los porcentajes mínimos establecidos en cada caso (25% y 30% respectivamente) por la legislación.

Tabla 2
Candidatas y mujeres electas para la Cámara Federal de Diputados de Brasil (1994-2002)

1994			
Sin cuota			
	Total	Mujeres	Mujeres
	N°	N°	%
Candidatos/as	2.968	184	6,2
Electos/as	513	32	6,2
1998			
Cuota mínima = 25%			
	Total	Mujeres	Mujeres
	N°	N°	%
Candidatos/as	3.451	359	10,4
Electos/as	513	29	5,7
2002			
Cuota mínima = 30%			
	Total	Mujeres	Mujeres
	N°	N°	%
Candidatos/as	4.210	480	11,4
Electos/as	513	42	8,2

Elaboración propia en base a Miguel (2004).

Los datos presentados evidencian la debilidad del sistema de cuotas adoptado en Brasil. En particular, en el marco de un sistema electoral en el cual los cargos de elección proporcional se dirimen a través de listas abiertas que personalizan la contienda electoral e incentivan la competencia intra-partidaria, interviene una serie de factores adicionales que deben ser atendidos si se pretende aumentar de manera expresiva la participación femenina en el poder legislativo. A propósito, un hecho elemental a señalar es que, si bien los partidos disponen de recursos públicos que conforman los denominados *fondos partidarios*, éstos resultan insignificantes en relación con el costo real de las campañas. En este contexto, la dimensión del país, el carácter individualizado de la competencia y la escasez de financiamiento público (Araújo, 2003) hacen que las candidatas necesiten contar con recursos propios, ya sea financieros, acceso a los medios masivos de comunicación, contactos personales o grupos de apoyo.

De hecho, un argumento frecuentemente esgrimido en el escenario político brasileño es que no hay suficientes mujeres dispuestas a asumir una candidatura, apreciación compartida por buena parte de las legisladoras de ese país entrevistadas en el año 2005.²⁰ Desde esta perspectiva, lo verdaderamente relevante no sería lograr una postulación (como en el caso argentino) sino estar en condiciones de competir con posibilidades reales de triunfar, con lo cual la reticencia de algunas mujeres a postularse como candidatas respondería a un cálculo racional.

De cara a estas dificultades, desde la sanción de la Ley 9.504 hasta la actualidad en el Congreso brasileño se formularon diversas propuestas destinadas a complementar y adaptar el sistema de cuotas a las singularidades de la competencia electoral del país. Entre las iniciativas presentadas podemos señalar, por su importancia, la disposición de destinar una parte del horario gratuito de campaña en las emisoras de radio y de televisión para la divulgación de la existencia de cuotas en el período que antecede a la nominación de candidatos (PL 418/99, Iara Bernardi y otros 25 parlamentarios);²¹ la destinación del 30% de los recursos del fondo partidario a la creación de programas de promoción de la participación política de las mujeres, una porción análoga de los recursos financieros de las campañas y del tiempo de propaganda electoral en la radio y la televisión (PL 6216/02, Luiza Erudina); así como otros proyectos que promueven el financiamiento público exclusivo de las campañas electorales y la introducción de listas partidarias cerradas en el marco de la discusión en curso sobre reforma política (originada en el proyecto de ley 5268 de 2001) que está siendo debatida en el Congreso nacional de Brasil.

Síntesis de las experiencias en perspectiva comparada

Las mujeres de Argentina y Brasil comparten con sus pares de otros países una trayectoria de exclusión y marginación de la arena político-institucional. Durante varias décadas, aún después de haber conquistado el ejercicio de la ciudadanía política, no lograron formar parte de las instituciones representativas.²² Sólo a partir de los procesos de recuperación democrática de la década de 1980, que pusieron término a las últimas dictaduras militares, Argentina y Brasil se sumaron a aquellos países en los cuales las mujeres comenzaron a reclamar condiciones que les permitieran atenuar sus desventajas en la competencia electoral.

En América Latina, Argentina fue el país líder en ese proceso al sancionar cuotas de género por medio de la reforma de su legislación electoral en 1991. En Brasil, si bien entre 1991 y 1993 el Partido de los Trabajadores y la Central Única de Trabajadores habían adoptado cuotas para cada uno de los sexos en sus órganos de dirección, la primera medida similar para las candidaturas femeninas a cargos electivos se sancionó en 1995. Es interesante observar que, en este

caso, las experiencias de referencia para la legitimación de los reclamos de las mujeres políticas y de los modelos a seguir ya no fueron sólo las europeas sino, en mayor medida, las de los países vecinos de la región.

En virtud de estos distintos derroteros, actualmente Argentina y Brasil cuentan con cuotas legales destinadas a obligar al conjunto de los partidos políticos a cumplir con un cierto equilibrio entre los sexos a la hora de confeccionar sus listas para determinados cargos representativos. Sin embargo, si se comparan ambas legislaciones nacionales y sus marcos de aplicación, pueden constatarse considerables diferencias entre ellas.

En primer lugar, la ley electoral argentina prevé un cupo femenino mínimo del 30% mientras que la norma brasileña, al reservar un porcentaje mínimo del 30% y un máximo del 70% para cada uno de los sexos, introduce cuotas neutrales. Aunque la experiencia comparada no permite identificar a priori la existencia de ventajas de un sistema con relación al otro, las cuotas femeninas implican un reconocimiento explícito de la necesidad de superar el *déficit estructural* que sufren las mujeres en la competencia electoral. Las cuotas neutrales, en cambio, no evidencian las desigualdades existentes en la distribución real del poder entre los géneros.

En segundo lugar, la Ley de Cupo argentina y su primer decreto reglamentario establecieron explícitamente que los lugares en las listas de candidatos a ser ocupados por mujeres debían asegurarles posibilidades ciertas de resultar electas. En ese sentido, se especificó con relativa claridad el sistema de intercalación de los postulantes según su sexo y, adicionalmente, la norma determinó que las listas que no cumplieran con estos requisitos no serían oficializadas. A pesar de las posibilidades de fácil comprensión de estos dispositivos, inicialmente la mayoría de los partidos políticos demostró dificultades para interpretar correctamente la norma. Ante este hecho, los recursos legales que presentaron mujeres a lo largo de todo el país condujeron a la promulgación de un segundo decreto reglamentario en el año 2000 que definió con exactitud la ubicación que deben tener las candidatas en las listas electorales, estableciendo una casuística extensa en previsión de cualquier caso que pueda despertar dudas al respecto.

La legislación brasileña carece de esa precisión. Si bien en un marco de listas abiertas no es posible establecer ninguna especificación con relación al emplazamiento de las candidatas en las nóminas partidarias, los apartados dedicados a las cuotas de género sólo hacen referencia a la obligación de *reservar* porcentajes mínimos y máximos de candidaturas para cada sexo que, de no alcanzarse, simplemente no pueden completarse con candidaturas del otro sexo. Al mismo tiempo, la ley autoriza a los partidos a postular hasta un 150% de candidatos respecto del número de escaños por los cuales se compite sin obligarlos a presentar ese porcentaje máximo. En la práctica, este arreglo se presta a neutralizar aún más los efectos de la ya escueta norma.

El decreto reglamentario de la Ley de Cupo Femenino de Argentina, al disponer la intervención de la justicia electoral en los casos de incumplimiento de la norma, define explícitamente un sistema de sanciones. Además, otorga a todos los habitantes de un distrito electoral el derecho de impugnar una lista que considere violatoria de la ley. La legislación brasileña, por su parte, no incluye ningún sistema de sanciones, dejando de esta manera un vacío legal que permitió al conjunto de los partidos políticos no respetar las cuotas mínimas en las elecciones celebradas en 1998 y 2002.

A la luz del análisis y de la comparación de ambas experiencias nacionales, es posible apreciar que, en el marco de un sistema electoral favorable, la precisión de la provisión de cuotas y la definición clara de las posiciones que deben ocupar las candidatas en las listas partidarias, la existencia de sanciones para casos de incumplimiento y la vigilancia por su correcta aplicación gravitaron de modo decisivo sobre el éxito del cupo femenino en la Argentina. En contrapartida, la ausencia de estas condiciones en el caso brasileño permite comprender el desempeño más incierto de las cuotas en ese país.

A modo de reflexión final

Sobre la base de lo expuesto, quisiéramos concluir este trabajo planteando algunas reflexiones que surgen como enseñanzas de la experiencia comparada y que podrían orientar las estrategias encaminadas a incrementar la presencia de mujeres en las instituciones representativas en otras realidades nacionales.

Para la implementación exitosa de las leyes de cuotas, como es el caso de Argentina, es importante que los interesados en promoverlas se movilicen en aras de lograr que las normas sean formuladas con la mayor precisión posible y cuenten con apropiados sistemas de sanciones. En este marco, las iniciativas orientadas a vigilar el cumplimiento de las normas y velar por su correcta aplicación son factores cruciales. Además, tomando en consideración que las cuotas *mínimas* de participación femenina suelen tender a transformarse en *techos*, parecería conveniente prestar suma atención a los porcentajes adecuados a la hora de formular propuestas y de entablar negociaciones.

Por otra parte, las cuotas de candidaturas femeninas o de género deberían ser acompañadas por otras medidas complementarias, tales como la introducción de mecanismos de acción afirmativa en los órganos de dirección de los partidos políticos o respecto de la distribución equitativa de los recursos de campaña. El caso de Brasil revela que, en ausencia de tales medidas, la adopción de leyes de cuotas puede no ser suficiente para ampliar las posibilidades de ingreso de mujeres y de otros nuevos actores al campo de la competencia política.

Por lo demás, en un escenario en el cual frecuentemente se cuestiona la *calidad de la democracia* y de las instituciones representativas, sería provechoso

involucrarse en los debates sobre reformas políticas que prevén modificaciones en la legislación electoral, y evaluar anticipadamente sus posibles impactos con respecto a las chances de elección de mujeres.

Notas

* A lo largo del artículo, las traducciones del portugués al español, incluyendo citas bibliográficas y de fragmentos de legislación, son propias.

¹ Debe destacarse especialmente el papel desempeñado por Naciones Unidas a partir de la declaración del Año Internacional de la Mujer en 1975 y del inicio de la década (1975-1985). En 1976 se firmó la Convención contra Todas las Formas de Discriminación de la Mujer (CEDAW) y en 1995 la Plataforma de Acción firmada en la IV Conferencia Mundial de la Mujer celebrada en Beijing marcó un hito importante al incorporar el objetivo de alcanzar una mayor igualdad entre los géneros en el ámbito del poder político.

² En Argentina (30%, ambas cámaras), Bolivia (30% Cámara baja, 25% Senado), Brasil (30%, Cámara baja), Costa Rica (40%, congresistas), República Dominicana (25%, congresistas), Ecuador (30%, congresistas), Honduras (30%, congresistas), México (30%, ambas cámaras), Panamá (30%, congresistas), Paraguay (20%, ambas cámaras) y Perú (30%, congresistas) se sancionaron leyes de cuotas. En el caso de Venezuela, en 1997 se sancionó una cuota de 30% para ambas Cámaras del Congreso, pero esta norma sólo se aplicó en 1998 ya que fue declarada inconstitucional en el año 2000. (International IDEA and Stockholm University: <http://www.quotaproject.org/>).

³ De este modo, las cuotas brasileñas comprenden las candidaturas para la Cámara Federal de Diputados, la Cámara Legislativa del Distrito Federal, las Asambleas Legislativas estatales y las Cámaras Municipales, y no se aplican a la elección de senadores nacionales.

⁴ Otra modalidad de evaluación de las cuotas de género se centra en el examen de los resultados logrados desde el punto de vista de la representación sustantiva de mujeres y la incorporación de cuestiones de género en la agenda pública. En el marco de una investigación más amplia en curso, analizamos las experiencias de Argentina y Brasil desde ambas perspectivas.

⁵ Entre los trabajos que presentan esta perspectiva, ver Barreiro et al. (2004), Jones y Navia (1999), Matland (2004), Rule (1994) y Reynolds (1999), entre otros.

⁶ Si bien existen diferentes definiciones respecto de los tipos de listas partidarias, en el marco de este artículo seguimos la clasificación de Nicolau (1999; citado en Araújo, 1999), quien establece una distinción entre *listas cerradas* (donde el partido define la composición y ordena a los candidatos de acuerdo con su prioridad de elección), *abiertas* (donde el partido presenta una nómina de candidatos sin un ordenamiento jerárquico), *flexibles* (donde el partido presenta una lista de candidatos jerárquicamente ordenada que los electores pueden alterar o confirmar según sus preferencias) y *libres* (como la adoptada en Suiza).

⁷ A partir de entonces, se inauguró una experiencia de coordinación al interior de la Cámara Federal y del Senado que aglutina a las parlamentarias de distintos signos partidarios para el tratamiento de proyectos de

género y que se ha dado en llamar *bancada femenina*.

⁸ Para el caso de la Unión Cívica Radical, ver Marx (1992).

⁹ Para un análisis pormenorizado de ambos diseños institucionales desde una perspectiva comparada, ver Abal Medina et al. (2003).

¹⁰ La cantidad de diputados por distrito depende de la población de cada uno de ellos y oscila entre un mínimo de 5 y un máximo de 70 escaños. Sin embargo, como consecuencia de la renovación parcial de la Cámara, las magnitudes efectivas de distrito poseen un rango de 2 a 35 escaños.

¹¹ En este caso, cada dos años un tercio de los distritos renuevan la totalidad de sus bancas en el Senado.

¹² Al igual que en Argentina, la magnitud de los distritos varía de acuerdo con la cantidad de población. La Constitución establece, en este caso, un mínimo de 8 y un máximo de 70 escaños por estado.

¹³ En los distritos uninominales (renovación de un tercio del Senado) decide la mayoría relativa de los votos. En los binominales (renovación de dos tercios) los escaños son distribuidos entre los dos aspirantes que reciban la mayor cantidad de sufragios.

¹⁴ El primer Encuentro se realizó en el año 1986 y se siguen llevando a cabo anualmente.

¹⁵ Bajo el gobierno de Raúl Alfonsín se creó la Dirección Nacional de la Mujer dependiente de la Secretaría de Desarrollo Humano y Familia del Ministerio de Salud y Acción Social, que en 1987 fue transformada en la Subsecretaría de la Mujer. En 1992, ya bajo el gobierno de Carlos S. Menem, la Subsecretaría se constituyó en el Consejo Nacional de la Mujer (CNM), con dependencia directa de la Presidencia de la Nación y, a partir de la reforma constitucional de 1994, de la Jefatura de Gabinete de Ministros.

¹⁶ Este aspecto se relaciona con la posibilidad de que los candidatos brasileños a cargos electivos se postulen con sus nombres de pila o con los apodos por los cuales son conocidos, los que no siempre indican con precisión el sexo.

¹⁷ Para comprender este primer resultado logrado a partir de la sanción de la Ley de Cupo Femenino es preciso recordar que la Cámara de Diputados de la Nación se renueva parcialmente, por lo cual en 1993 el cupo sólo tuvo efecto para la renovación de la mitad de las bancas.

¹⁸ Ver www.ipu.org.

¹⁹ Cabe recordar que, dado que en cada distrito electoral se eligen tres senadores por medio de una lista incompleta que otorga dos bancas al partido que obtiene mayor cantidad de votos y la restante al subsiguiente, ningún partido puede renovar más de dos escaños y debe postular como mínimo una mujer. En la práctica, esta provisión legal se traduce en un piso efectivo del 33,3% de senadoras por distrito. Como tendencia general se observa que, en cada distrito, la fuerza mayoritaria envía a la Cámara alta un senador y una senadora respectivamente, mientras que la minoritaria generalmente es representada por un varón.

²⁰ En el marco del proyecto *Género y Política en el Mercosur*, actualmente en realización, entrevistamos al 25% de las legisladoras nacionales (diputadas y senadoras) de Argentina y Brasil.

²¹ Para apreciar la relevancia de esta iniciativa conviene tomar en consideración que la ley electoral brasi-

leña no permite la compra de espacio en los medios electrónicos de comunicación y establece la concentración de la propaganda electoral en el denominado *horario electoral gratuito* destinado a los partidos.

²² Como hemos señalado, esta regla sólo se quebró por un breve intervalo en la Argentina durante el segundo gobierno de Perón y el tercer gobierno peronista de comienzos de los años setenta, cuando se registró una participación parlamentaria femenina considerable para los parámetros de la época.

Bibliografía

Abal Medina, Juan Manuel (h), Suárez Cao, Julieta y Nejankis, Facundo. 2003. "Reglas similares, resultados distintos: las instituciones políticas argentinas y brasileñas en perspectiva comparada". En Carlos Álvarez (comp.) *La Argentina de Kirchner y el Brasil de Lula*. Buenos Aires: CEPES, CEDEC, Prometeo, 241-268.

Allegro, Norma. 2002. *Ley de Cupo Femenino: su aplicación e interpretación en la República Argentina*. Buenos Aires: Fundación para el Desarrollo en Igualdad FUNDAL - Fundación Friedrich Ebert.

Araújo, Clara. 2003. "Las cuotas para mujeres en el sistema legislativo brasileño". En *La aplicación de las cuotas: experiencias latinoamericanas. Informe de taller*. Lima: International IDEA, 78-94.

Araújo, Clara. 1999. *Cidadania incompleta: O impacto da lei de cotas sobre a representação política das mulheres no Brasil*. Río de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Tese de Doutorado.

Archenti, Nélica. 2002. "Los caminos de la inclusión política, acciones afirmativas de género". En Silvia Vázquez (comp.) *Hombres públicos, mujeres públicas*. Buenos Aires: Fundación Friedrich Ebert y Fundación Karakachoff, 25-58.

Archenti, Nélica. 2000. "Representación, Ley de Cuotas y Sistemas Electorales". *Revista Postdata* (6): 171-194.

Barrancos, Dora. 2002. *Inclusión/Exclusión. Historia con Mujeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Barreiro, Line, López, Oscar, Soto, Clyde y Soto, Lilian. 2004. *Sistemas electorales y representación femenina en América Latina*. Santiago de Chile: Proyecto CEPAL / DAW, Serie Mujer y Desarrollo N° 54.

Blay, Eva. 2002. "Mulher e Igualdade: cidadania e gênero". *Socialdemocracia Brasileira* 1 (2): 58-63.

Calvo, Ernesto y Escolar, Marcelo. 2005. *La nueva política de partidos en la Argentina: Crisis política, realineamientos partidarios y reforma electoral*. Buenos Aires: Prometeo.

Consejo Nacional de la Mujer. 1994. *Informe nacional: Situación de la mujer en la última década en la República Argentina*. Buenos Aires: Centro Nacional de Coordinación Preparatoria de la IV Conferencia Mundial de la Mujer y CMN.

Dahlerup, Drude. 2004. "Estudios comparativos sobre las cuotas de género". En *La aplicación de las cuotas: experiencias latinoamericanas. Informe de taller*. Lima: International IDEA, 11-21.

Dahlerup, Drude y Freidenvall, Lenita. 2003. "Quotas as a 'Fast Track' to Equal Political Representation for Women". Paper presented at the APSA Annual Meeting in Philadelphia, August 28 to 31.

Deleis, Mónica et al. 2001. *Mujeres de la política*

argentina. Buenos Aires: Aguilar.

Gray, Tricia. 2003. "Electoral Gender Quotas: Lessons from Argentina and Chile". *Bulletin of Latin American Research* 22 (1): 52-78.

Htun, Mala. 2003. "Dimensiones de la inclusión y exclusión política en Brasil: Género y raza". Washington DC: Banco Interamericano de Desarrollo.

Htun, Mala y Jones, Mark P. 2002. "Engendering the right to participate in decision-making: Electoral quotas and women's leadership in Latin America". En Craske, Nikki and Molineux, Maxine (eds.) *Gender and the Politics of Rights and Democracy in Latin America*. New York: Palgrave, 32-56.

Jones, Mark P. y Navia, Patricio. 1999. "Assessing the Effectiveness of Gender Quotas in Open-List Proportional Representation Electoral Systems". *Social Science Quarterly* 80 (2): 341-355.

Lázzaro, Alejandra y Fraquelli, Ileana. 2003. "Ley de Cupo: ¿Avance Legislativo o Judicial?". En Archenti, Nélica (comp.) *Estrategias Políticas de Género: Reformas institucionales, identidad y acción colectiva*. Buenos Aires: Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Lovenduski, Joni and Norris, Pippa. 1996. *Women and Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Macaulay, Fiona. 2003. "Sexual politics, party politics: the PT government's policies on gender equity and equality". *Working Paper Number CBS-46-03*, Oxford: University of Oxford, Centre for Brazilian Studies.

Marx, Jutta. 1992. *Mujeres y Partidos Políticos. De una masiva participación a una escasa representación. Un estudio de caso*. Buenos Aires: Legasa.

Matland, Richard. 2004. "El proceso de representación y reclutamiento legislativo de las mujeres". En *Mujer, Partidos Políticos y Reforma Electoral*. Lima: Internacional IDEA, 13-30.

Miguel, Luis Felipe. 2004. "Participação Eleitoral e gênero no Brasil: As cotas para mulheres e seu impacto". II Congresso da Associação Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). México: outubro.

Miguel, Sonia Malheiros. 2000. *A política de cotas por sexo. Um estudo das primeiras experiências no Legislativo brasileiro*. Brasília: CFEMEA - Centro de Estudos e Assessoria.

Nohlen, Dieter. 1998. *Sistemas electorales y partidos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Peschard, Jacqueline. 2003. El sistema de cuotas en América Latina: Panorama general. En *La aplicación de cuotas: experiencias latinoamericanas. Informe de Taller*. Lima: Internacional IDEA, 22-31.

Reynolds, Andrew. 1999. "Women in the Legislatures and Executives of the World: Knocking at the Highest Glass Ceiling". *World Politics* 51 (4): 547-572.

Rule, Wilma. 1994. "Parliament of, by, and for the People: Except for Women?". In Wilma Rule and Joseph Zimmerman (eds.) *Electoral Systems in Comparative Perspective: Their Impact on Women and Minorities*. Westport, Connecticut and London: Greenwood.

Tula, María Inés. 2002. "La Ley de Cupos en la Argentina: la participación de las mujeres en los órganos representativos de gobierno". En Silvia Vázquez (comp.) *Hombres públicos, mujeres públicas*. Buenos Aires: Fundación Friedrich Ebert y Fundación Karakachoff, 59-90.

Nota

Claudia Anzorena

Las hijas de las Olas...

Reflexiones en torno a mi experiencia como "joven" feminista

"Propongo el uso de continuo lesbiano para incluir una gama – a lo largo de la vida de cada mujer y a lo largo de la historia – de experiencias identificadas con mujeres [...] Si lo ampliamos para que comprenda muchas más formas de intensidad primaria entre mujeres, inclusive el compartir una vida interior rica, el unirse contra la tiranía masculina, el dar y recibir apoyo práctico y político...."

Adrienne Rich, 1980*

"Confiarse a una semejante resulta frecuentemente, si no siempre, indispensable para una mujer para alcanzar un fin social. [...] Una política de liberación, como hemos llamado al feminismo, debe dar fundamento a la libertad femenina. La relación social de affidamento entre mujeres es a la vez un contenido y un instrumento de esta lucha más esencial."

Libreria delle Donne di Milano, 1987**

Nací en Mendoza, un año después de que en México la Organización de Naciones Unidas declarara la Década de la Mujer de 1975 a 1985, como un gesto político de alcance internacional, admitiendo la relevancia del papel de las mujeres en el "desarrollo" de las naciones. Esto daría inicio a una serie de Conferencias, Pactos y Convenciones con el objetivo de evaluar el estado y avance de las condiciones de vida de las mujeres, reconocer sus derechos específicos y promover que los Estados implementasen acciones para garantizar esos derechos.

Nací en septiembre de 1976, mientras en otros países el feminismo estaba en la cúspide de su "Segunda Ola", y se abrían puertas de esperanzas hacia un futuro de diferentes tratadas como iguales. En mi país, Argentina, seis meses antes, una cruel y nefasta dictadura militar cerraba todas las posibilidades y los canales democráticos de convivencia. En el tiempo en que yo entraba a este mundo era cercenada la vida y coartada la libertad de pensamiento de miles de mujeres y varones, y cientos de niñas y niños nacían en cautiverio, eran robados/as o perdían a sus madres y padres.

Sin embargo, yo nacía. Y viene a cuenta contar que nací, porque toda historia tiene un tiempo y todo tiempo tiene una historia...o varias, y no podría hablar de mi experiencia como "joven feminista" sin situarme en mi contexto.

Cuando Lea Fletcher me preguntó cómo me hice feminista y me pidió estas reflexiones, no pude evitar llenarme de emoción al pensar en la posibilidad de ser parte de la historia de *Feminaria*, una revista que seguramente casi toda feminista argentina alguna vez tuvo entre sus manos. Una revista que para mí fue uno de los primeros acercamientos a esta forma de pensar sobre mi condición de mujer. Significó una invitación "oficial" a formar parte del Movimiento.

Pensé que tenía que escribir un artículo de contenido político, pero después de diez años de militancia, me cuesta mucho separar "lo personal" de "lo político". Así que estos párrafos, inevitablemente estarán cargados de mis sentimientos.

Mientras el feminismo argentino se gestaba en lo que muchas de las "históricas" dieron por llamar la "cultura de las catacumbas", yo vivía mi primera infancia, llena de alegría y ajena al dolor, que años más tarde, muchas personas me harían comprender.

¿Por qué me hice feminista? Por alguna razón, varias veces me han hecho la misma pregunta. Supongo que parece extraño que, en tiempos "posmodernos", de muerte de los meta-relatos, alguien fuera de época se aferre a viejas utopías; o bien, parece extraño, que en tiempo de desmejora de las condiciones de vida y retroceso de las garantías ciudadanas de toda la población, alguien se enfoque sólo en las mujeres.

Las mujeres de mi generación, al menos las de clase media, tuvimos/tenemos como madres, maestras, tías, a mujeres feministas o mujeres que pudieron gozar de derechos, que traspasaron el umbral del ámbito privado como su único lugar legítimo de desarrollo personal. Muchas de estas mujeres pudieron estudiar, participar en política, tener un proyecto laboral de crecimiento personal, de independencia económica.

Nosotras circulamos por un mundo diferente al de nuestras madres. Ellas crecieron en la sanción que significaba ir contra las reglas de la femineidad y lucharon para romperlas, querían otra realidad para nosotras. Muchas ingresaron al feminismo como reacción a las situaciones que las oprimían, y criaron a sus hijas sin censurarlas cuando iban contra los estereotipos.

pos; de este modo, nosotras vivimos nuestros derechos con naturalidad, el mundo no se nos presentaba restringido por ser mujeres.

Nosotras fuimos niñas durante los '80, en un momento de ampliación de los derechos y de las posibilidades de elección de vida de las mujeres. Somos hijas del saber que las feministas acumularon clandestinamente durante la dictadura. A nosotras nos tocó vivir los frutos de su lucha, y la mayoría lo hace como derechos de hecho, dados por gracia, incuestionables...

Este velo de naturalidad hizo que en cierto modo el movimiento, para las jóvenes, se transformara en anacrónico: ¿para qué ser feminista en los '90? ¿Qué más querían las mujeres? Por un lado existía la apariencia de que las mujeres ya habíamos alcanzado la igualdad; por otro lado, el empeoramiento de las condiciones materiales de existencia de vastos sectores de la población, la globalización, las nuevas tecnologías, resultaban temas más relevantes que las demandas insaciables y sectoriales de las feministas.

De este modo el círculo de feministas se cerró, y las pocas que nos acercamos al movimiento, sin formar parte de la Segunda Ola que nació en los '70, somos aquéllas que, a pesar de la apariencia de etapa superada, seguimos pensando que los avances fueron fruto de luchas, que no todo está ganado, y que éste es un camino en el que siempre está la posibilidad de retroceder.

En mi caso particular, desde mucho antes de saber que existía el llamado "feminismo", sentía que en este mundo algo no estaba bien. ¿Por qué se me asignaba como espacio de juego la cocinita y la casita, si las maderitas y correr por el patio me resultaban mucho más entretenidos? ¿Por qué mi mamá era "de" mi papá y mi papá no era "de" mi mamá? ¿Por qué no podía sentarme como quisiera? Parecía que existían dos mundos con sus reglas: uno para varones y otro para mujeres. Mi mamá, quien no era feminista en ese entonces, ante los intentos de las maestras de corregir mis "modos", en vez de retarme, me decía: "a mí me llamaban 'marimacho' porque me subía a los árboles"...

Yo seguí viviendo, en un espacio que no me permitía conceptualizar mis inquietudes, hasta que me encontré con lecturas que comenzaron a poner palabras a las cosas que sentía.

Fue precisamente alrededor de los 19 años, cuando comencé la Carrera de Sociología. Mientras todos/as se "hacían de izquierda", yo me hacía feminista. En el momento en que "decidí" ser feminista, no sabía que "eso" era de "brujas feas y gordas" o de "resentida con los hombres", ni sabía siquiera que estaba temporalmente desfasada: sinceramente, nunca había visto una feminista.

Si bien, en ese entonces, las posibilidades de militancia feminista en Mendoza estaban apagadas, o al menos no tenían gran difusión, en la universidad las

posibilidades de algunas de expresar sus ideologías nos permitió acercarnos y empezar a indagar sobre el asunto.

La Facultad, a pesar de que en su sesgo ideológico yo no encajaba del todo, me dio el ámbito para encontrarme teóricamente con los estudios de las mujeres y políticamente con un par de feministas.

Así, mi primer trabajo monográfico, hecho en "soledad ideológica", lo titulé "La sujeción de las mujeres en el matrimonio monogámico", basado en los tres libros que hasta el momento había encontrado que analizaban la situación de las mujeres: "El Estado, la familia y la propiedad privada" de Engels, "La mitad invisible de la historia" de Luis Vitale, y "El sexo oculto del dinero" de Clara Coria.

Un tiempo más adelante conocí, en el mismo lugar, a mujeres feministas, y lejos de ser brujas feas y gordas, fueron... brujas sí, pero hermosas, y sobre todo inteligentes y críticas, y se transformaron en compañera (Rosana Rodríguez) y en maestra (Alejandra Ciriza) de un camino que hasta hoy no dejamos de recorrer. Un camino en el que paulatinamente me fui encontrando con otras tantas feministas que han llenado de sentido eso que las *Donne di Milano* llamaron "affidamento" o lo que Adrienne Rich llamó "continuum lésbico".

Aquellas mujeres que formaron parte de nuestra historia de los '70, tanto las que conocí personalmente como las que encontré a través de sus escritos, se convirtieron en referentes para mí, que tenía nostalgia de una lucha de la que nunca había participado, pero que sentía tan necesaria.

Cuando empecé a acercarme al feminismo a través de la lectura, lo hice junto a mi mamá, y esto llevó a que entabláramos un nuevo vínculo desde un lugar distinto, lo que en algunos momentos de mi adolescencia había sido muy difícil. Nuestra relación descubrió un nuevo rumbo, una causa común que la llenó de sentido y de compañerismo. Las dos nos convertimos en "jóvenes feministas", a pesar de la diferencia de edad, y comenzamos a transitar espacios de activismo. Sin embargo, cuando ingresábamos a los ámbitos de feministas, la que llamaba la atención por la edad era yo: más de una vez y en diferentes reuniones fui objeto de alegría, por ser una feminista "tan joven"... Y eso me permitió establecer lazos, muchas de ellos con un dejo de "filiación"... y aprendí, con mucha ternura, que muchas mujeres tienen una "tendencia", aunque sea puramente social, a entablar relaciones casi maternas con quien decide seguir su camino.

Ahora tengo algunas compañeras de mi edad, y otras menores. Sin embargo, la escasez de mujeres feministas que rondan los 30 me permite plantear la hipótesis de que en algún momento hubo un quiebre, un silencio, una *impasse*.

A simple vista, éste podría parecer un relato individual, pero, lejos de eso, es producto de procesos sociales e históricos que nos anteceden y nos sitúan en realidades concretas: la historia de las mujeres, comu-

nes y excepcionales, y de sus movimientos de emancipación y lucha por la eliminación de las estructuras desiguales entre los sexos, y posteriormente entre las relaciones de género, y la concreta eliminación de la discriminación contra las mujeres.

En charlas con Alejandra Ciriza, conversamos sobre la ubicación histórica de estos acontecimientos. Que yo sea feminista, al igual que otras tantas chicas de mi generación, y actualmente, otras de menor edad, está muy lejos de ser casual, de ser iluminaciones individuales.

Alejandra me contaba cómo en los '80, con el fin de las políticas revolucionarias de los '70, las mujeres tuvieron que mirar hacia ellas mismas y reflexionar sobre lo que Leonor Calvera llamó "umbral de tolerancia del patriarcado" dentro de los partidos de izquierda, donde las demandas de las mujeres se encontraban subsumidas a "contradicciones secundarias". A estos partidos pertenecían una parte importante de las mujeres con pensamiento crítico e ideales de transformación, muchas de ellas son las que hoy son llamadas "feministas históricas" o "viejas feministas".

Para las mujeres feministas de izquierda emergió un gran dilema: si bien la etapa revolucionaria dio lugar a la introducción de ciertas demandas, en el socialismo real no hubo resolución "automática" de las contradicciones, tal cual les habían prometido. La relación con su ideología de pertenencia se volvió difícil y muchas de ellas comprendieron que la lucha de clases y la lucha feminista eran dos caminos, aunque no necesariamente contradictorios, sí diferentes.

Las etapas ascendentes del feminismo están vinculadas con momentos de ruptura con lo establecido. Después del crecimiento hacia adentro de los años de la dictadura, la restauración democrática de 1983 se convirtió en un terreno fértil para el avance formal y, hasta real, de las mujeres, promovido por feministas argentinas. Este terreno fue abonado por las acciones de los movimientos feministas internacionales y el reconocimiento de algunas de sus demandas como legítimas por parte de los organismos internacionales.

La Argentina de la primavera democrática respondió a los compromisos asumidos en la IV Conferencia Internacional de la Mujer (Nairobi, 1985): los gobiernos debían crear organismos, con la función de implementar políticas de discriminación positiva que contribuyeran a eliminar todas las formas de discriminación contra las mujeres, en todos los ámbitos de la vida social, política y económica, a la vez que se sancionaran leyes que allanaran el camino en el mismo sentido.

De este modo comenzaron los cambios: la patria potestad sería compartida por igual entre madres y padres; las mujeres no tendrían obligación de habitar en el lugar que el marido estableciera como residencia, ni de llevar su apellido si no lo deseaban; se derogaron los decretos que prohibían la venta de anticonceptivos y desalentaban su uso, las parejas tendrían derecho a decir cuántos hijos/as querían tener y con qué frecuen-

cia, el país suscribió a la CEDAW. Además se crearon organismos institucionales que tratarían de forma específica la situación de las mujeres: la Subsecretaría Nacional de la Mujer (1987), presidida por Zita Motes de Oca y una multiplicidad de Áreas, Institutos, Asesorías, Consejos de la Mujer, que iban siendo creados en las provincias y en los municipios de todo el país. Este proceso se dio, de la mano de la democratización, en gran número de países de América latina y el Caribe.

Estos avances fueron muy significativos para las mujeres y las feministas, que los consiguieron a pesar de los obstáculos que interponía la Iglesia Católica y los grupos más reaccionarios de la sociedad argentina. Los movimientos de mujeres y feministas se habían instalado en el espacio público, como un actor con fuerza para negociar la agenda de prioridades públicas y sociales. En gran parte gracias al importante papel que jugaron las mujeres en el derrocamiento de la dictadura, encabezado por las Madres de Plaza de Mayo, y del descrédito de la Iglesia Católica y los sectores conservadores por su accionar y apoyo durante ese período oscuro. El Estado, a través de estas leyes, hacía explícito su reconocimiento de las mujeres como ciudadanas a quienes debía garantizar sus derechos.

Este proceso de democratización, no sin resistencia, no quedaría limitado a lo político, a la vez se ampliaría a otros ámbitos de la sociedad civil. En los '80 también se produjo el afloramiento de organizaciones y colectivas de mujeres y de feministas, grupos de acción política pero también de reflexión, siguiendo la tradición que ya venían desarrollando en coincidencia con otros países de Europa y Estados Unidos. Las feministas, muchas de ellas profesionales e intelectuales, pudieron insertar sus inquietudes dentro de las universidades y los ámbitos académicos. Hubo un impulso académico de los estudios de mujeres, feministas y más tarde de género, hasta el punto en que se crearon institutos de género, áreas de la mujer, como así también revistas y publicaciones feministas, tanto en nuevos espacios como en el marco de universidades e institutos argentinos ya existentes. La "academia", se convertiría así, en un lugar donde se podrían encontrar referentes intelectuales y ámbitos de desarrollo profesional relacionado con el feminismo.

El retorno a la democracia posibilitó la instalación de la problemática y la creación de algunos organismos en el Estado, pero a partir de 1989, cuando menguó la etapa de florecimiento de los derechos humanos, las relaciones entre feministas y Estado se hicieron especialmente tensas debido a la contraofensiva conservadora, que en los '90 tomó gran fuerza: si los ciclos ascendentes revolucionarios permiten que se cuelen las mujeres y sus demandas, cuando cierran estos ciclos, las primeras que perdemos somos las mujeres.

A partir de 1989, la alianza entre menemismo e Iglesia Católica revitalizó a los sectores conservadores. El ascenso de las mujeres comenzó a encontrar topes: la "cláusula Barra" en la Reforma Constitucional de

1994 pretendía incorporar el derecho a la vida desde la concepción en la Constitución Nacional y cerrar todas las posibilidades al debate sobre el derecho al aborto. Si bien las feministas lograron desactivar la "cláusula Barra", tuvo su contraparte al año siguiente: la declaración por decreto de "Día del Niño por Nacer", la posición conservadora del oficialismo argentino durante la IV Conferencia de la Mujer (Beijing 1995) y otros foros internacionales donde se firmaron con reservas los compromisos relacionados con los derechos sexuales y reproductivos, el desmantelamiento de la Subsecretaría Nacional de la Mujer, la permanente obstaculización de las diversas leyes de derechos reproductivos, el cuestionamiento de la inclusión del género como contenido transversal de la educación, la retirada de varias feministas de los ámbitos nacionales de decisión, los fallos de jueces y juezas y de la Corte Suprema contra las leyes que garantizan los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, por mencionar sólo algunos hechos que se dieron durante la década de los '90.

Sin embargo, la década no dejó de tener sus contradicciones, y también se sancionaron algunas leyes y se crearon algunos programas de Salud Reproductiva en varias provincias, y se consideró a la CEDAW, con la Ley Nacional 23.179, como pacto con nivel constitucional en 1994 a partir de la reforma de la Constitución Nacional en Santa Fe.

El cambio de escenario de los '80 también afectó las relaciones de las feministas entre sí, volviéndolas más complicadas a partir de los avances en el ámbito institucional, que marcaron tensiones entre institucionalidad y movimiento, y entre teoría/academicismo y práctica política.

Recuerdo en este momento un artículo de Mabel Bellucci llamado "Toda subversión es potencialmente recuperable", publicado en la revista *Brujas*, en 1999.³ Este artículo me hizo pensar mucho: en él, Bellucci analiza cómo las luchas en relación con la sexualidad de los años '70 fueron realmente radicales y subversivas, pero en los '80, cuando los cambios comienzan a concretarse y las mujeres fueron ingresando en los distintos ámbitos públicos de decisión, creyeron que, una vez dentro del sistema, se conquistarían muchas de sus reivindicaciones específicas, y entonces comienza a priorizarse lo políticamente posible sobre lo deseable. De este modo la discusión política feminista va tomando caminos diversos, y se va alejando cada vez más de la discusión sobre los temas que le habían dado un carácter revolucionario de la vida cotidiana a la práctica política de las feministas.

Este artículo de Bellucci muestra las tensiones que la salida al espacio público produjo, la tirantez que provoca la institucionalización, la pregunta sobre qué es lo que se está dispuesta a sacrificar por entrar a los espacios de decisión y de profesionalización.

El feminismo, me decía Alejandra Ciriza, surge como un movimiento iconoclasta; por lo tanto, cuando

se intenta atarlo a lo político-institucional debe renunciar a su carácter trasgresor, y eso significa en cierto modo su muerte. Por lo tanto el feminismo, como movimiento de ruptura, no es institucionalizable. La inserción institucional de las demandas de las feministas produjo el llamado a la "domesticación", pero el feminismo se niega a domesticarse, a acomodarse al orden de lo dado y del deber ser. El límite hasta el cual está dispuesto a renunciar a sus demandas es estrecho, y por ende la relación entre feministas e institucionalidad es indefectiblemente poco flexible, sobre todo cuando los sectores conservadores recuperan fuerzas en su capacidad de presión sobre las instituciones.

Es en esta coyuntura que ingresé al pensamiento feminista, en un momento en que, sobre todo en mi provincia, las posibilidades de militancia eran casi nulas, y el movimiento de mujeres se había desactivado; creo que el quiebre que produjo la institucionalización, la falta de renovación de las filas y la retirada de otras tantas hacían que las que se consideraban feministas fueran muy pocas, mayores y muy dispersas.

Si bien es difícil considerar que en Mendoza haya existido un movimiento de mujeres y feminista en sentido estricto, sí hubo algunas mujeres con compromiso y fuerza de persuasión, y un momento de ascenso en la necesidad instalar el tema en la sociedad y en la agenda política. Esto dio lugar en 1988 a la creación de la Asesoría de la Mujer, anunciado en el marco del III Encuentro Nacional de Mujeres, realizado en Mendoza ese mismo año. Durante el período que inauguró ese anuncio se logró un trabajo de cooperación entre las políticas, académicas y militantes feministas. En el '92 el reflujo también alcanzó a la provincia: las feministas se alejaron del área, las nuevas titulares no lograron mantener el consenso que se había conseguido, y el organismo comenzó a perder capacidad de acción y articulación, disminuyendo su relevancia dentro del aparato del Estado y comenzando el distanciamiento con las organizaciones de mujeres y las feministas.

De este modo, en Mendoza, en los '90 el campo de acción feminista se encontraba en un momento de especial letargo, lo que hacía muy difícil encontrar un lugar de referencia para el activismo. Encontrar una feminista dentro de la facultad, es lo que en mi caso particular me dio la posibilidad de empezar a conocer e introducirme en el movimiento.

La negativa a la domesticación hizo que reflotaran algunas de las viejas contradicciones y permitió visualizar que el feminismo, a pesar de sus revisiones internas y externas, seguía siendo válido como camino para demandar a favor de las mujeres sin retaceos.

Es así que, al comenzar el nuevo siglo, la situación de desventajas de las mujeres y la precariedad de sus avances comenzaron a re-visualizarse: las dificultades y los debates que surgieron alrededor de los derechos sexuales y reproductivos, el cuestionamiento a muchos de nuestros derechos, los embates neoconservadores a

nivel nacional y mundial que ponían (y ponen) en peligro los derechos adquiridos (sumados a que, transcurridos varios años de políticas neoliberales y del ahondamiento de la pobreza, se comienza a evidenciar cómo ésta afecta mucho más a las mujeres). El vaciamiento de los organismos de género y su falta de efectividad, reflataron la "cuestión de género" y las demandas feministas, como una lucha que había que recuperar en el espacio público. Era evidente que a las mujeres nunca nos habían regalado nada, y tampoco nadie tenía intención de hacerlo ahora.

Nosotras con otras mujeres, en el año 2001, producto de un seminario académico sobre estudios feministas, sentimos la necesidad de actuar y conformamos una colectiva feminista llamada *Las Juanas y las Otras*, a la que se nos acercan mujeres de todas las edades.

En 2003 el XVIII Encuentro Nacional de Mujeres, en Rosario, marcó una inflexión. Ante el embate de contingentes de católicas fundamentalistas que coparon los talleres para impedir el debate e imponer sus puntos de vista represivos y retrógrados, por primera vez en la historia de los Encuentros, más de diez mil mujeres marchamos tras la bandera del derecho al aborto, y se realizó una asamblea para empezar a demarcar nuevas estrategias para la lucha por la despenalización y legalización del aborto. Muchas de nosotras teníamos menos de 30 años.

Podríamos decir también que el 2000 se presentó como una coyuntura diferente y menos antagonica hacia las demandas feministas por parte de algunos sectores. Pero también otros sectores, los más conservadores, se volvieron más violentos. Después de estar "cajoneada" durante varios años, se sancionó la Ley Nacional de Salud Sexual y Reproductiva (aunque llamada "de procreación responsable"); además, en algunas provincias se está discutiendo la cuestión de la contracepción quirúrgica y la educación sexual en las escuelas, y el tema del aborto está sobre el tapete, aunque sea en su dimensión de salud pública.

En 2004, en el XIX Encuentro Nacional de Mujeres realizado en Mendoza, la asistencia de mujeres fue aún mayor, la bandera por el derecho a decidir sobre el propio cuerpo se hizo sentir, como se hicieron sentir las agresiones de los/as fundamentalistas católicos/as y conservadores, que ante la pérdida de la hegemonía recurren a su arma más tradicional: la imposición brutal de su dogma, actitud que repitieron en otros eventos como la clausura de muestra de León Ferrari y los incidentes que provocaron en la visita de Dra. Rebecca Gomperts.

Las injusticias contra las mujeres son muchas y su ampliación es más veloz que los espacios ganados y los pasos dados por el movimiento. El avance conservador a nivel internacional, encabezado por Bush y EE.UU., hace más borrosa la apariencia de naturalidad de los derechos conseguidos y resurge lo histórico. La fragilidad de las reivindicaciones conseguidas se hace más

evidente; el retroceso, como algo posible, devuelve a la memoria el esfuerzo de las acciones de antaño, y retorna la necesidad histórica de activar la lucha: aquello que dio origen a las utopías se reactiva.

Lo que puedo observar en mi contexto es que una suerte de renovación del movimiento se ha dado en Mendoza. A nivel nacional y provincial están pasando cosas. La cuestión de la despenalización del aborto vuelve a instalarse como la necesidad de llevar a cabo el debate de una vez por todas, a la vez que las nuevas tecnologías nos permiten crear redes entre las pocas y dispersas feministas.

Pero, por la misma razón por la que me introduje en el feminismo, no puedo dejar de ser optimista, no puedo dejar de creer que es posible. Durante algún tiempo parecía que el feminismo dormiría para siempre. Pero siempre es tiempo de parir y criar nuevas generaciones. En cierto modo, la defensa de nuestros derechos vuelve reiteradamente a estar en boga, y continuará mientras sigamos sintiéndonos incómodas en eso que se nos plantea como "nuestro lugar". Esto me hace pensar en la necesidad de que "viejas" y "jóvenes" sigamos construyendo nuestros caminos a la emancipación... múltiples, heterogéneos, sinuosos y diversos, como somos nosotras... las feministas.

Notas

¹ Rich, Adrienne. "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lésbica". En: Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (comp.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999

² Libreria delle Donne di Milano, "Non credere di avere dei diritti", 1987. Traducción para RIMA y Safo_piensa por Gabriela Adelstein, Buenos Aires, 2004. En: http://www.rimaweb.com.ar/safopiensa/reflex_les/affidamento.html

³ Bellucci, Mabel, "Toda subversión es potencialmente recuperable", en: *Brujas*, Año 18, Nº 26, Buenos Aires, octubre 1999.



Espejo roto...

... se dedica a la relación entre mujeres y medios de comunicación, tanto masivos como alternativos.

Una mirada crítica sobre la publicidad

Sara Pérez

La publicidad es uno de los discursos frente a los que nos encontramos día a día, de manera voluntaria o involuntaria, que nos apelan e interpelan, con quienes interactuamos en lugares y momentos esperados e inesperados. Como espectadores/as e intérpretes de los mensajes, de los textos publicitarios, consumimos esos mensajes, pero también buscamos modelos de identidades y relaciones sociales.

Desde una perspectiva semiótica y crítica, por otro lado, podemos pensar al discurso publicitario como una práctica social que es a la vez y necesariamente, una práctica discursiva. Hoy sabemos que mediante el lenguaje contribuimos a la construcción de la realidad social y, en particular, lo que hacemos es contribuir a las representaciones sociales acerca del mundo.

En este sentido, los estudios de género han desarrollado un camino que se articula de modo coherente con esta reflexión; desde diversos paradigmas teóricos se habla del género como construcción social y cultural, como el efecto de prácticas sociales –y, entre los aspectos estudiados se incluyen, en este sentido, las representaciones y las identidades “femeninas” o “de las mujeres”–.

Las formas y modos en que se representan las identidades y relaciones genéricas y el problema de los estereotipos de género en los medios, y, en particular, en el discurso publicitario han sido objeto de diversos estudios. La conclusión común a este tipo de estudios apunta al proceso de construcción mediático –y por ende, social– de “lo femenino” a partir de estrategias de refuerzo de algunos estereotipos, entre los que se destacan, en el caso de las revistas y programas destinados a público femenino, la necesidad de “trabajar la femineidad” (Talbot, 1995) y la idea de la mujer como “consumidora” (Talbot, 1998) o como “objeto de deseo” o de la mirada del voyeur (Pérez Gaulí, 2000).

Es importante recordar que en la tradición de los estudios sobre medios de comunicación se ha escrito en reiteradas oportunidades sobre la “manipulación” que los medios hacen de sus audiencias mediante los mensajes, o, en contrapartida de la “distorsión de la realidad” que en ellos aparece; desde otros ángulos, se oyen voces que afirman que los medios son aquello que las audiencias buscan y que sus mensajes son el mero reflejo de la realidad. Creemos que un abordaje más pertinente es el que sostiene que los medios de comunicación masiva en la modernidad tardía mantienen una relación dialéctica con la realidad social: si bien, la “muestran”, la representan y son determinados por ella, también contribuyen a su construcción por medio de la representación de aspectos, dimensiones o perspectivas particulares. Presentar, representar la realidad por medio de signos no es nunca un acto neutro u objetivo, transparente. La mediación del lenguaje o de cualquier otro sistema semiótico en el que hubiere seres humanos involucrados supone necesariamente una mirada subjetiva, una re-presentación de sí y del otro y de los otros y las otras.

Como en todo acto comunicativo, quien habla produce una representación del mundo, se expresa a sí mismo/a y propone un tipo de relación con su alocutario. Es decir, cada vez que acontece una práctica discursiva, que se da una interacción semiótica –mediada o no– entre al menos dos sujetos, estamos ante un proceso en el que se articulan representaciones, relaciones e identidades sociales. En el caso de los medios de comunicación masiva, esto se da de manera mucho más compleja; no constituyen lugares de enunciación simples; son espacios en los que intervienen distintos sujetos con diversidad de intereses y diversos planos y mediaciones.

Concentrémonos, en este marco, en lo que ocurre con la publicidad. En el caso del discurso publicitario, como género, hay que interpelar y convencer al destinatario o a la destinataria de leer el mensaje que se le propone. El objetivo primero de la publicidad [comercial] es convencer a su audiencia de que compre los productos que promociona. Es fundamental no perder de vista este objetivo primero, pues está en tensión permanente con la forma que adquirirá el mensaje: se refuerzan representaciones, por un lado, pero se busca seducir al destinatario/a, por lo que los mensajes que se le ofrecen deben resultarle atractivos.

Podemos pensar en las agencias de publicidad o en las empresas productoras y comercializadoras como los enunciadore del discurso publicitario. No nos interesa aquí tanto el reconocer y desmenuzar esta fuente de enunciación, sino el observar analítica y críticamente los mensajes producidos y ver cómo estos refuerzan o crean determinadas representaciones y cómo podemos mirar críticamente dichos textos para deconstruir los efectos de refuerzo que éstos logran en el discurso dominante sexista que hoy prevalece en los medios masivos de comunicación.

En el caso del género, como construcción discursiva, los medios privilegian una mirada que, como en

Docente-investigadora en la Universidad de Quilmes y en la UBA; Coordinadora del Eje Lengua del Ingreso (UNQ); doctora en lingüística; se especializa en temas de análisis del discurso y género, en los que ha realizado publicaciones varias y sobre los que trabajó en su investigación doctoral.



todos los casos, si bien nos propone una interpretación dominante, también permite articular y configurar representaciones contradictorias, cuya interpretación debe poder hacerse en el marco de las realidades que nos constituyen. Los medios nos ofrecen distintos modelos que constituyen, sin lugar a dudas, un modelo para la construcción de la subjetividad de quienes, activa y constructivamente, recibimos sus múltiples y contradictorios mensajes.

Es necesario concebir esta práctica discursiva –la producción/interpretación de textos publicitarios– en tanto práctica social, en un escenario en el que confluyen una serie de discursos previos, de finalidades, de

intereses y posiciones sociales que contribuyen de diversas maneras a las formas del texto que emerge en dicha interacción.

En el caso del género, como construcción discursiva, los medios privilegian una mirada que, como en todos los casos, si bien nos propone una interpretación dominante, también permite articular y configurar representaciones contradictorias, cuya interpretación debe poder hacerse en el marco de las realidades que nos constituyen. Los medios nos ofrecen distintos modelos que constituyen, sin lugar a dudas, un modelo para la construcción de la subjetividad de quienes, activa y constructivamente, recibimos sus múltiples y contradictorios mensajes y nos interpelan, desde una posición de sujeto particular. El carácter masivo de la audiencia obliga a los medios a construir un 'lector modelo imaginario' para cada mensaje; a esta posición de lector/a se le atribuyen valores y supuestos compartidos, se suponen o imaginan saberes previos, en pocas palabras, se nos/les construye como miembros de una comunidad o grupo. Un rasgo reciente, en el discurso publicitario es el denominado "personalización sintética", que se

utiliza para construir un sujeto interpelado en tanto individuo único y, generalmente, cercano: "Estás en casa viendo..." dice el mensaje de un canal de televisión; "Evoluciona: el stress pasó de moda", nos aconseja un mensaje de un gimnasio. Entonces, parece que el medio y el mensaje me reconocen, me interpelan como persona única; me dicen quién soy –dónde estoy– y cómo debo ser.

Sin embargo, hay que ser precavidas/os frente a este tipo de conclusiones. Como afirma Dorothy Smith, los signos y los discursos que nos rodean no nos obligan o manipulan directamente o por la fuerza; generan consenso sobre los modos preferidos de ser y parecer y consti-

tuyen subjetividades a partir de representar y proponer modelos de relaciones y de personajes cuyas identidades son diferentes pero que, por lo general, remiten a mitos, como condensaciones sociales de narrativas, o a "estereotipos" de personalidades.

Ahora bien, el acceso de un sujeto —el/la lectora/oyente— al conjunto de discursos que se entrecruzan en su vida social está determinado tanto por su historia individual, social y discursiva como por su posición social en el momento de la interacción (Kress, 1985:74). Existe, la posibilidad de generar cuestionamientos y leer desde posiciones diferentes, concientes de este efecto buscado de interpelación y constitución.

Tratemos, en este marco entonces, de dar una respuesta a la pregunta ¿cómo mirar la publicidad? O mejor dicho, ¿cómo mirar críticamente los medios y, en particular la publicidad, prestando particular atención a las cuestiones genéricas?

Gunther Kress sostiene que una mirada crítica puede partir, en general de las siguientes preguntas (ver Talbot): a) ¿Por qué se escribe acerca de este tema, este mensaje?; b) ¿Cómo se comunica este tema, mediante qué recursos semióticos, imágenes, palabras, sonidos?; c) Y ésta es la más significativa de las tres, para nuestro objetivo, ¿podría haberse escrito/comunicado de otro modo? A éstas tres preguntas, agregaría una cuarta: d) ¿Qué destinatarias/destinatarios interpela este mensaje?

Empecemos por la primera pregunta: ¿acerca de qué temas se habla? En general, en el discurso publicitario se habla acerca de productos o de servicios; distintos tipos de productos y distintos tipos de servicios son exhibidos, a partir de sus propiedades, en los distintos medios. Hasta aquí, nada que decir. Pero, consideremos, junto con la primera pregunta, la segunda, ¿mediante qué recursos se refiere quien enuncia a ese tema o tópico?

Y aquí empezamos a ver que las mujeres aparecen en mensajes referidos a distintos tipos de productos. Aparece una joven mujer, de rasgos europeos, posando junto a un lavarropas o limpiando la casa en una publicidad de productos electrodomésticos; acompañando a un joven —o no tan joven— varón en un automóvil, en una publicidad de automóviles; seduciendo a su acompañante, en un bar, en una publicidad de bebidas alcohólicas; alimentando a sus hijos/as, en una campaña de productos lácteos o, simplemente, exhibiendo su cuerpo o su rostro, en mensajes que publicitan prendas de vestir o maquillajes.

Y entonces, podemos preguntarnos: ¿qué características físicas, culturales y sociales despliegan las mujeres que aparecen en dichos mensajes? ¿qué tipo de acciones están desarrollando? ¿con quiénes interactúan y en qué circunstancias? ¿En qué entorno aparece, en el ámbito doméstico o en el ámbito público? ¿Es relevante lo que está haciendo respecto del producto que se promociona?

Si hablamos de la televisión, por ejemplo, las y los espectadores, nos encontramos ante una galería de

personajes e historias, que nos muestran o exponen distintos tipos de sujetos que despliegan y constituyen identidades diversas. Si bien encontramos el modelo de mujer moderna, activa, elegante, esbelta, incorporada al mundo del trabajo, la tecnología y la estética, ama de casa perfecta y profesional brillante. En casos excepcionales, encontramos "amas de casa" comunes, "probandos jabones en polvo" o productos de marcas diferentes, sorprendidas en su entorno doméstico por un hombre que viene a brindarle una solución a sus problemas.

Ya a mediados de los '60, Erving Goffman llevó a cabo un importante relevamiento de imágenes de mujeres en medios gráficos a las que clasificó de acuerdo con la actitud o actividad en la que eran "mostradas". Confirma que los avisos en que aparecen representados hombres y mujeres se sostienen las relaciones y jerarquías dominantes tradicionales. Las mujeres aparecen en posiciones subalternas y los hombres en actitud protectora.

Entre los modos elegidos para representar a las mujeres, en particular, Goffman habla de "la mujer oculta", "la mujer lejana", "la mujer sumisa", "la mujer dócil" y "la mujer juguete". Estas etiquetas, elegidas para denominar estereotipos, se refieren al modo en que este autor caracteriza a las mujeres representadas, a partir de las posiciones de sus cuerpos, sus miradas y los planos de las tomas, entre otros. Desde el punto de vista espacial, las mujeres aparecen en situaciones de "inferioridad" (más bajas, sentadas, acostadas), en lugares cercanos al piso. Más a menudo que los hombres las mujeres aparecen haciendo movimientos de manos, ocultándose, mostrando asombro o tapándose el rostro. Se ve a hombres "instruyendo" a mujeres o ayudando a mujeres (alimentándolas, ofreciéndoles una bebida, ayudándolas).

Vale la pena insistir, si ahora volvemos al siglo XXI y a nuestra región, que las mujeres que aparecen representadas, además, pertenecen en general, a grupos sociales medios o privilegiados y tienen ciertas características físicas vinculadas con los estereotipos de la moda: delgadas, longilíneas, siempre jóvenes y vitales. Los modelos representados corresponden a los roles y profesiones estereotípicos: maestra, madre, ama de casa, secretaria. En algunos casos, encontramos también el modelo de la ejecutiva; aquí, sin embargo, la femineidad suele estar anclada o puesta de manifiesto en la mujer como seductora —donde la situación de subordinación se manifiesta en la interacción representada— o seducida.

La pregunta que cabe hacer entonces es: ¿podría ser de otra manera? ¿Sería posible pensar un mensaje publicitario sobre productos de limpieza del hogar que tengan como protagonistas a varones? ¿No es extraño pensar en un mensaje publicitario en el que mujeres trabajadoras aparezcan desarrollando sus actividades, despeinadas, cansadas, con arrugas, en ropa de trabajo?

Podemos ir a preguntas más básicas y reflexionar sobre la necesidad de que aparezcan, reiteradamente,

mujeres en posiciones de "acompañantes" en los automóviles, de damas invitadas en los restaurantes o de madres preocupadas por la alimentación de sus hijos/as. ¿Por qué no hombres preocupados por la alimentación de sus hijos/as o por la suya propia? ¿Por qué no mujeres que conducen y hombres que se sientan en el asiento del acompañante? ¿Por qué no mujeres conductoras, sin hijos/as?

Es cierto, podrá decirse que el discurso publicitario no estaría cumpliendo con uno de sus objetivos centrales: ofrecernos un mundo posible agradable. Las imágenes de mujeres tal como son presentadas hoy en día, constituyen, para la mayoría de las mujeres, mundos imposibles, modelos inacabados. ¿No hay allí, entonces, la construcción de una realidad social? Lo que encontramos, en los medios, y, en particular, en la publicidad, en general, es la reiteración y refuerzo de los estereotipos femeninos. Esto no obsta, sin embargo, para que, como ocurre en toda práctica discursiva, en los intersticios aparezcan algunos mensajes nuevos, diversos, diferentes, en los que se representan a mujeres distintas, en actividades de trabajo o convivencia diferentes, en manifestaciones, en momentos de descanso, etc.

En cuanto al modo en que somos interpeladas/apeladas por estos mensajes, la posición de consumidoras en las que nos ubican deja poco espacio para una posición crítica. Somos las compradoras de productos alimenticios, de cosméticos, de indumentaria, de juguetes y de artículos para el hogar. Por ello, nos interpelan como amigas, cercanas, preocupadas por nuestros hijos/as: "Viví una vida yogurísimo", junto a un esposo sonriente y joven y dos niños preciosos y vitales.

También, reforzando el prejuicio o la representación respecto de la mujer como objeto de deseo que desea ser deseada, encontramos juegos como el que nos propone el anuncio de un gimnasio: "Si sos mujer, querés un cuerpo como éste. Si sos, hombre, también. Venía a buscarlo a"

Y he aquí la doble articulación, nos interpelan como mujeres lectoras que queremos un cuerpo que es deseado por el otro (a quien, sin embargo, no pareciera preocuparle su cuerpo) y refuerzan, en el plano de las representaciones sociales, la idea de construcción del cuerpo para ser objeto.

¿Podría ser de otra manera? ¿Podríamos encontrar otra estrategia publicitaria? Sobre el mismo tópico, los gimnasios, encontramos un mensaje, destinado a varones (pues la silueta representada es masculina, sujeto con traje y maletín), que dice: "Evolucioná. El stress pasó de moda".

Entonces, hay otra posibilidad de hacer un mensaje y de interpelar al lector/a para que acuda a un gimnasio; al lector, le ofrecen "evolucionar", a la lectora le muestran cómo obtener un cuerpo para ser deseada.

Si bien existen características del discurso publicitario que parecen constreñir los mensajes y una tradición en los medios masivos que tiende a reforzar ciertas

representaciones –y prejuicios–, la propia dinámica de la realidad social y la necesidad que tienen la publicidad de convertirse en un discurso atractivo para sus destinatarias/os nos brindan los intersticios para avanzar, con una mirada crítica, desnaturalizando lo implícito y articulando respuestas institucionales o personales que conduzcan a los cambios imprescindibles en este campo.

Bibliografía citada

- Goffman, Erving. 1978. *Gender advertisements*. Londres, Macmillan.
- Kress, Gunther. 1985. *Linguistic processes in sociocultural practices*. Victoria, Deakin University Press.
- Pérez Gaulí, Juan Carlos. 2000. *El cuerpo en venta. Relación entre arte y publicidad*. Madrid, Cátedra.
- Talbot, Mary. 1995. "A synthetic sisterhood: false friends in a teenage magazine". En K. Hall y M. Bucholtz, *Gender articulated: language and the socially constructed self*. Londres, Routledge.
- Talbot, Mary. 1999. *Language and gender. An introduction*. Londres, Polity Press.

Cómo decirle NO a la publicidad sexista

Angeline Montoya*

Hace unos tres o cuatro años, en Argentina, una marca de computadoras hizo la publicidad siguiente: mostraba la fotografía de una secretaria delante de una computadora nueva. La mujer vestía de manera clásica, pero tenía su camisa blanca entreabierta, dejando ver su sostén de encaje blanco muy sexy. Tenía una pose lánguida, con la cintura arqueada para hacer salir su busto. Tocaba el ratón de la computadora con sensualidad. El comentario era: "Ya era hora de que tu jefe te diera algo a cambio".

¿Cuál es el mensaje de esta publicidad? La insinuación es obvia: la secretaria se acostó varias veces con su jefe y por fin obtuvo algo a cambio: su jefe le dio una nueva computadora. La publicidad no dice nada explícito, pero el "a cambio" no es inocente, y todos las personas piensan lo mismo: "a cambio de los favores sexuales que ella le ofreció". Una mujer que tiene relaciones sexuales con un hombre a cambio de una recompensa se llama, aquí y en el mundo entero, prostituta. Esta publicidad, sin rodeos, insinúa que una secretaria se acuesta necesariamente con su jefe, que se trata de algo normal, y que lo hace con la intención de

*Francesa –residente argentina desde 1986–, periodista, corresponsal del diario francés *La Croix*, colaboradora con la revista feminista francesa *Clara Magazine*; forma parte de la Asamblea por el Derecho al Aborto. Página de Internet de La Jauría <http://lameute.org.free.fr/index/>. Versión española del manifiesto: <http://lameute.org.free.fr/versions/espagnol/>. En España, la "jefe de jauría" es María Luisa C. Vaquera (felcavam@uco.es)



obtener algo a cambio, es decir que no se trata de una relación amorosa entre un hombre y una mujer, sino de una relación entre jefe y empleada. Esto se llama acoso sexual y está castigado por la ley.

Pero quienes hicieron esta publicidad pensaron que era gracioso mostrar a una secretaria semidesnuda que se acuesta con su jefe a cambio de favores. En este caso: tener una nueva computadora. En la mayoría de los casos, quienes están en la industria y la publicidad se defienden diciendo que sólo se trata de humor, que hay que tomarse las cosas con un poco más de distancia, y que la publicidad no tiene tanta influencia en la mente de la gente

¿Pero es tan inocua la publicidad? ¿Es posible "tomar distancia" con ella?

Algunas personas opinan que la publicidad no tiene efectos y que, por lo tanto, los mensajes sexistas no tienen ninguna incidencia. Sin embargo, está probado que la publicidad sí influye en el comportamiento del público consumidor. Si no fuera así, ¿por qué las empresas gastarían miles de millones de dólares en publicidad? El precio de un minuto de publicidad por televisión se cifra en miles de dólares. Todos los grandes grupos pagan los servicios de profesionales de la comunicación. Nada es inocente. Incluso se juega con mensajes subliminales en las campañas electorales.

Y los mensajes transmitidos perpetúan generalmente los roles sociales y los estereotipos sobre los sexos: los hombres son fuertes, inteligentes, activos, controlan el dinero, la política, los negocios, conducen el coche. Las mujeres se ocupan de la casa, de los niños/as, de la gente anciana, se sacrifican para el resto de su familia, son dulces y comprensivas.

"Una madre sabe", sostiene una publicidad reciente para Tang. ¿Se imaginan una publicidad para el mismo producto que diga: "Un padre sabe"? Al hombre

no se le asocia con el cuidado de las y los niños. Esta publicidad reproduce un estereotipo y envía el mensaje de que la mujer es la que sabe ocuparse de las y los hijos y conoce sus gustos.

Raras veces en una publicidad para un automóvil se ve a la mujer conduciendo y al hombre sentado en el lugar del acompañante. La publicidad, más que hacerse eco de la realidad, la perpetúa.

En un mundo capitalista en el que todo se vende y se compra, los cuerpos y las sexualidades se convierten en un producto mercantil. La publicidad "erotiza" el producto. La pulsión sexual está en la base de la compra. Pulsión sexual masculina, por supuesto, dado que son los hombres los principales compradores, porque ellos son los que controlan, en su mayoría, el dinero (el 80% de los pobres del mundo son mujeres).

¿Qué es lo que nos enseña la publicidad?

Como lo hemos visto, las campañas publicitarias parecen dirigirse únicamente a los hombres. Las mujeres son solicitadas de manera específica solamente cuando se trata de tareas domésticas y del cuidado de las y los niños y personas ancianas, o para algunos productos estrictamente femeninos, como las toallas higiénicas o los tampones.

El cuerpo femenino desnudo sigue siendo uno de los argumentos de venta más usados por la publicidad, permitiendo en las mentes una confusión: ¿qué es lo que se vende, el producto, o la mujer? Acuérdense de esa publicidad para ropa interior masculina, en la que se veía a una mujer con el torso desnudo, de espaldas, y que llevaba puestos unos calzoncillos de hombre. La mujer semidesnuda es un argumento de venta ¡incluso para la ropa interior masculina! ¿Se imaginan a una publicidad con un hombre llevando una tanguita con encajes para promocionar la ropa interior femenina?

Las mujeres ofrecidas al público están destinadas a excitar a la libido masculina. Es decir, los publicitarios consideran que la mirada hacia esa publicidad será masculina, así como el espacio público es masculino (las mujeres, se supone, se quedan en la esfera privada).

Sin embargo, estas publicidades que usan a mujeres desnudas y en posiciones de ofrecimiento también son vistas por nosotras, las mujeres. No puedo impedir la comparación entre ese cuerpo perfecto y el mío. Ese cuerpo se convierte en el modelo que yo, mujer-objeto, tengo que seguir. Asocio, inevitablemente, ese cuerpo desnudo al mío. Me convierto en ese cuerpo expuesto ante la mirada de todos. Mi espacio privado (mi cuerpo) es considerado público por las publicidades que lo muestran como un objeto de consumo. Las publicidades que usan cuerpos de mujeres desnudas me convierten a mí, mujer, en una mujer pública. En una mujer cuyo cuerpo es accesible a todos, y en particular, a los hombres.

La mujer pública pertenece al público. Es una prostituta. El hombre público, en cambio, dirige, domina ese público. Una mujer que camina por el espacio público

corre el riesgo de que le suceda "algo". Se recomienda a las mujeres que no salgan solas por la noche, que no hagan suyo el espacio público. Simplemente porque el espacio público pertenece a los hombres. Una mujer que tiene el atrevimiento de considerarlo suyo corre el riesgo de que le recuerden que ese espacio no es suyo, y de ser agredida. A la prensa le encantan esas historias de violaciones que ocurrieron en el espacio público, cuando en realidad la inmensa mayoría de las violaciones tienen lugar en la casa de la víctima o del abusador (incestos, violaciones conyugales, etc.).

Los violadores no hacen otra cosa que repetir lo que la sociedad (y entre ella, la publicidad) le dicta: la mujer es un objeto público que el hombre puede usar como se le antoje. Los violadores, en pocas palabras, son consumidores. Y la publicidad es uno de los factores que permiten la violencia contra las mujeres: al perpetuar la idea de que la mujer es pública, de que su cuerpo es un objeto de consumo, producen una gran confusión, puesto que no existe otro medio tan potente y difundido como la publicidad como para contrarrestar semejante mensaje.

Los varones –niños y hombres– reciben todos los días, por varios canales (radio, televisión, prensa, carteles en la calle) el mensaje de que el cuerpo de la mujer está a disposición de la libido masculina. La publicidad sexista enseña a los niños y confirma a los hombres que la mujer es un objeto de consumo. En definitiva, las violencias perpetradas contra las mujeres son el resultado visible de ideas y representaciones sexistas de las mujeres y del acto sexual.

La violencia de la publicidad, sin embargo, también se ejerce directamente sobre el cuerpo de las mujeres, y no solamente sobre la mente de los hombres. Las imágenes de mujeres cadavéricas presentadas como ideal de belleza tienen, en efecto, consecuencias desastrosas entre las adolescentes: anorexia y bulimia son dos enfermedades muy graves que pueden llevar a la muerte. Hay que saber que la gran mayoría de estas imágenes de mujeres perfectas han sido retocadas en la computadora para que luzcan piernas más largas, panzas más chatas y un cutis perfecto. Los hombres querían poseer esos cuerpos perfectos. Las mujeres querían ser esos cuerpos.

Un sondeo efectuado en Francia en 1995 indica que el 70% de las mujeres se siente deprimidas y culpables después de haber hojeado durante sólo 3 minutos una revista femenina.

En la publicidad, la mujer sigue teniendo solamente dos alternativas: o es mujer pública, es decir, puta, o es madre. La segunda puede trabajar, ser activa, pero siempre se la ve intentando combinar sus actividades externas con su papel de madre y de esposa. De hecho, el Día de la Madre es la ocasión, para quienes deciden y hacen la publicidad, de desplegar todo su ingenio sexista. Si bien a un padre se le regalan objetos para su uso personal (reloj, perfume, ropa, lapicera, etc.), a una madre se le regalan electrodomésticos para realizar las tareas de la casa. Hace unos años, en Argentina, una

marca de electrodomésticos hacía la publicidad gráfica siguiente: se veía a una mujer y un hombre jugando sobre una cama. En la parte de abajo, imágenes de electrodomésticos varios. El mensaje era, aproximadamente: "Si querés que ella te dé más momentos como éste, regalale tal marca". Es decir: si querés que tu esposa/compañera sea más disponible sexualmente, tenés que regalarle la marca de electrodomésticos que la vaya a ayudar a cumplir con su deber doméstico más rápidamente. En ningún momento se sugiere que las tareas domésticas las puedan compartir los dos. Muy por el contrario: se perpetúa la idea de que las tareas domésticas son pura y exclusivamente el deber de la mujer. Mujer que, por cierto, nos insinúan, no tiene independencia económica como para comprarse sus propios electrodomésticos y espera que su pareja se los regale.

Los medios de comunicación tienen una influencia enorme en el proceso de diferenciación de los sexos. Convierten a las mujeres en objetos de consumo o en santas que deben sacrificarse por su familia. La publicidad, en este sentido, se convierte en propaganda y vector de una ideología machista. La publicidad es nada inocente, aunque las y los publicitarios siempre den el argumento del humor y del segundo grado. ¿Sería humor mostrar, a lo largo de decenas y decenas de publicidades, a los judíos como seres avaros, solamente interesados en el dinero? Por supuesto que no: sería racismo. ¿Por qué se permite, entonces, presentar a las mujeres bajo aspectos tan estereotipados que justifican cualquier forma de violencia?

La publicidad sexista banaliza y justifica la violencia contra las mujeres. Impone normas físicas inalcanzables para la inmensa mayoría de las mujeres porque son contradictorias (ejemplo: panza chanta y pechos grandes), y las someten a procesos que, en el mejor de los casos, les impiden tener una acción pública eficaz (¿qué cosa se puede hacer de manera correcta cuando el cuerpo está siendo sometido a una verdadera hambruna para perder "esos kilos de más"? y en el peor de los casos pueden llevarlas a la muerte (anorexia).

En Francia, la feminista Florence Montreynaud fundó en septiembre de 2000 la asociación La Meute (La Jauría), destinada a luchar contra la publicidad sexista. Las publicidades, tanto en la prensa escrita como en la televisión o la radio, son comentadas en el sitio web y se llevan acciones muy simples: escribir una carta de protesta a la empresa promocionada y a la agencia publicitaria y llamar al boicot si no se recibe una respuesta satisfactoria antes de tal fecha. Ante la dimensión que tomó la asociación, que funciona como una red y ya tiene sucursales en varios países, la mayoría de las empresas inculminadas contestan. Algunas sostienen simplemente, contra toda evidencia, que su publicidad no era sexista. Otras, en cambio, alegan que querían hacer "humor" pero igualmente piden disculpas y hasta retiran la publicidad en cuestión y se comprometen a no usar más argumentos sexistas.

El empresariado considera que una carta de

protesta equivale a la de mil personas descontentas pero que no se tomaron la molestia de escribir. Por ello, la asociación alienta a las y los internautas a escribir a las empresas, las agencias publicitarias y la Oficina de Verificación de la Publicidad. La asociación busca las direcciones electrónicas o postales de quienes son responsables y las publica en su sitio, para que las y los internautas sepan adónde enviar sus quejas.

La asociación discierne "premios" a la publicidad más sexista, pero también a la publicidad menos sexista. Son las y los internautas quienes son llamados/as a votar en el sitio web. También existe una petición para firmar un manifiesto en línea, que ya ha sido firmado por más de tres mil personas. La asociación también lucha por la promulgación de una ley antisexista (existe una ley antirracista en Francia desde 1972) a fin de tener un argumento y un instrumento jurídico que enmarque la industria de la publicidad. La meta no es tanto hacer juicios, sino que los publicitarios sepan cuáles son los límites.

Es frecuente ver, en el metro parisino, afiches de publicidades tapados con grafitis que denuncian el sexismo. Por supuesto, esta acción es ilegal y ya hubo personas enjuiciadas por destrucción de propiedad privada. Durante el último proceso, el juez afirmó entender la motivación del hombre acusado de haber escrito con pintura "No a la publicidad sexista" sobre varios afiches, pero igualmente lo condenó a pagar una multa.

En Argentina, todas recordamos la publicidad que la cadena de restaurantes de comida rápida McDonald's sacó el 8 de marzo de 2002 para el Día de las Mujeres. En un spot televisivo se veía a una niña explicando con vehemencia a un varoncito que comía papas fritas que, cuando se casaran, él debería invitarla a cenar, regalarle muchas cosas, y darle una tarjeta de crédito. Y que, cuando él invitase a sus amigos a casa, ella se pondría linda para recibirlos. Por más increíble que suene, este spot, que difunde una idea estereotipada y machista de los roles sociales, salió al aire el día simbólico de la lucha feminista. Pero la respuesta a una carta en la que me quejaba de esta publicidad y en la que anunciaba que boicotearía la cadena McDonald's, fue aún más sorprendente:

"Antes que nada queremos aclararle que para nuestra compañía y para la agencia de publicidad Leo Burnett, encargada de la realización de dicho comercial [a la que también escribí, pero nunca recibí ninguna respuesta], la intención del mismo fue la de mostrar, con humor, una conversación natural entre dos niños [sic], sin vulnerar ningún derecho de mujeres y varones.

La filosofía de McDonald's en todo el mundo es de no-discriminación, en cuestión de géneros, de razas, de religiones y de capacidades diferentes. Y en nuestro país, en referencia al trabajo podemos asegurarle que, probablemente seamos la compañía, entre las grandes empleadoras, con mayor participación de mujeres en su conducción.

[...] Y es por eso que podemos asegurarle que de ninguna manera podríamos realizar un comercial o emitir comentario alguno que no se adapte a nuestros principios, demostrados en las políticas activas de la compañía que avalan la realidad de los hechos. Además, que en estos momentos difíciles como los que estamos viviendo, hemos querido destacar con humor el valor, la perseverancia, el entusiasmo y la pasión con la que todos los días las mujeres argentinas trabajan, actitudes que las hacen merecedoras del reconocimiento de todos."

Ni una palabra de disculpas: la publicidad, nos aseguran, estaba hecha con "humor". Nosotras fuimos las que no lo supimos entender.

¿Es eficaz la amenaza del boicot? Cuando se trata de un movimiento masivo, sí. Varias empresas francesas que habían recibido duras críticas de La Jauría han cambiado completamente su política y dejado de lado el sexismo en sus publicidades. Internet ha cambiado la forma de lucha. Las manifestaciones callejeras han cedido lugar a las protestas electrónicas, no menos eficaces, aunque menos visibles por la población. Pero es mucho más fácil ahora crear una red e instar a la población a quejarse ante el mundo industrial y publicitario. Muchas personas creen que una carta de protesta no sirve de nada. Pero si diez o veinte personas se quejan al mismo tiempo del sexismo de una publicidad y amenazan con boicotear esa marca, es probable que después de un tiempo, el mundo industrial empiece a tomar la opinión de esta gente consumidora en cuenta.



“Empezar de abajo es estar en el suplemento de mujeres”

Marta Dillon*

El espejo del baño es el lugar de la morisqueta. Me tiro besos, me imito cuando fumo, elevando la mirada por encima de los dedos que van a la boca mostrando un perfil que no elegí pero que me creo que algo dice; el suspenso de la pitada, las uñas pintadas sobre el filtro, el ceño que se frunce a veces y las arrugas que marcan mi boca.

Otras veces bailo, como lo hago en las fiestas o mucho más exagerada, tensado el cuerpo y desquiciándolo, como lo haría si no me vieran.

Cuando escribo, no puedo evitarlo, también es como si me mirara en el espejo. O en los espejos posibles de unas circunstancias distintas a estas con las que modelé mi vida y que también me modelaron. Como un juego de encastre, la voluntad o su falta y los hechos de todos los días. Puede ser soberbio este punto de vista tan anclado en el ombligo. Pero a la vez es la manera que encontré para verme en otras (y en otros, pero sobre todo en otras). Yo no elegí, sinceramente, escribir sobre temas que tuvieran que ver con esta marca de identidad tan poderosa que es ser mujer y vivir como mujer. Fue una oportunidad que al tomarla lustró el espejo en el que aprendí a mirarme.

En definitiva, si no hubiera nacido y crecido como mujer no hubiera sido madre a los 19, no hubiera cargado a mi hija sus primeros años en una mochila que llevaba sobre la panza, como se usaba entonces, antes todavía que se afanzara el término de madres canguro para definir a esas niñas que crecen con su prole.

Quedarme embarazada no fue solamente una posibilidad biológica, fue sobre todo un modo de valorarme que no tenía demasiados parámetros más que gustar a otros, ser la frutilla de la torta, el bocado que se deja comer porque en el mordisco descubre que su jugo es dulce.

¿Estaré simplificando? Puede ser. Pero tampoco voy a menospreciar la experiencia de una niña que no sabía de gozar pero sí de hacer gozar y que había aprendido que lo único propio nacía de su cuerpo.

A lo largo de mi vida he estado al servicio de muchos deseos (incluso de los míos, pero esa es otra cuenta) Así nos enseñaron, no jodamos. Apropiarse del deseo, ahora, parece ser convertirse en predatoras, capaces de cogerse al jefe o al compañero, salir indemnes después de exhibir como arte lo bien que usamos la boca. Mimetizarse es la lógica del poder. Hay que hacer pilates y gimnasia y comer poco y verse bellas, competir como varones y que no se note que tenés la regla, que la sangre no es roja sino azul como la de la



nobleza y las pastillas evitan el dolor y prometen conjurar el malhumor, no vaya a ser que te digan que estás conchuda o llorosa como una mariquita.

En el tren de cumplir deseos, más de una vez me expuse al peligro y el peligro se hizo sangre y también dejó su cicatriz en el cuerpo. No soy una víctima, ésa, en todo caso, puede ser una circunstancia. Nunca un lugar estanco. Aunque a veces quiera ponerle voz a mis dolores y haya aprendido a reconocer en mi experiencia, en mi ombligo, un modo particular de ver el mundo, de querer corregir el mapa y acomodar una brújula para que su norte me pertenezca.

No estoy exenta de la bronca, de todas maneras, cuando me dicen en el diario que empezar de abajo es estar en el suplemento de mujeres, con cierto desprecio cargado de sorna por esos temas que se consideran menores y que no hacen a la agenda salvo cuando no hay otro tema o cuando se quiere simular un compromiso correcto. Ahí es cuando aprovecho para poner en juego lo que se aprende por ser mujer y tener la capacidad de poner en círculo las intimidades, las marcas del cuerpo, la dificultad sobre todo.

Ya se sabe que no hay una única manera de ser mujer. Pero acá, en el espejo, veo a ésta, la que soy. Y me miro tanto hasta que pierdo la noción de lo que veo, hasta que la pupila es un fondo oscuro donde reconozco otros espejos y me alegro de haber tomado esta chance de pensar sobre mí y sobre otras, de verme en otros ojos y seguir aportando al círculo donde todo gira, incluso esta marca de identidad tan fuerte que es ser mujer, ahora y en el tiempo que viene.

Es periodista: trabajó en el diario *Nuevo Sur*; dirigió el mensuario *El Libertino*, de literatura y fotografía eróticas; escribió en *Cerdos & Peces*, *El Porteño*, *El Periodista*, *Planeta Urbano*, *Pistas*, *Luna*, *Noticias*, *La Maga*, *TXT* y otras revistas argentinas; también en diversas publicaciones de México, Cuba, Venezuela y España y escritora: entre 1995 y 2003 escribió la columna en primera persona *Convivir con virus*, que le valió un premio de Unesco en 1998 y otro de la Fundación Fap sida en 2000. En 2004 ese trabajo se recopiló en el libro *Vivir con virus*, relatos de la vida cotidiana. Desde 2003 dirige *Las 12*, el suplemento de mujeres del diario *Página 12*, donde trabaja desde 1998. En 2002 publicó el libro *la Santa Lilita, biografía de una mujer ingobernable*. Actualmente conduce el programa *El desmadre*, en Radio Ciudad de Buenos Aires, e integra el programa de televisión por cable *El Destape*.

Volviendo del silencio...

... se propone recuperar voces, memoria y acciones de las mujeres en la Argentina.

Voces en conflicto, espacios en disputa. Experiencias feministas en la Argentina de los '90.¹

Valeria Silvina Pita

"Hace aproximadamente 10 años asistí, por primera vez, a una jornada de debate feminista. Recuerdo perfectamente mi sensación de entonces. Estaba ávida del discurso feminista y creía ciegamente en la potencia arrasadora del feminismo y de las mujeres. [...] Entonces, una vez finalizadas las exposiciones de las panelistas comenzó un debate. Mi amiga y yo levantamos insistentemente las manos para poder hacer algún comentario de lo que acabábamos de escuchar. Nadie nos prestaba atención. No conocíamos a nadie. Las mujeres que conseguían hablar conocían entre sí sus nombres propios. Nosotras éramos chiquitas y desconocidas. Luego de un rato una mujer alzó más la voz y convocó a un intervalo. Otra, muy cerca de nosotras, que también contaba con un nombre para el resto, dijo tratando de hacernos un lugar: "aquí hay dos chicas que quieren hablar...". Pero ya todo el mundo estaba de pie y ella un tanto consoladoramente nos miró y nos dijo: "bueno, después cuando volvamos van a poder preguntar ..." Obviamente, nos dimos media vuelta y nos fuimos despotricando. Tenía yo 20 años y estaba entrando, por alguna de sus puertas, al movimiento feminista local" (Monica D'Uva, *Brujas*. Año 18, N° 26, 1998).

La experiencia anterior puede retratar cómo nos sentimos muchas de las jóvenes feministas argentinas al pasar nuestra primera novatada. Extrañas y sin nombre propio, empequeñecidas, apasionadas e ingenuas. Así

nos definimos quienes emprendimos el camino "feminista" en los '90, que desde sus inicios se presentó como espinoso y solitario. Pero si nuestra experiencia personal puede pensarse como política, nuestras novatadas expresan ciertas particularidades del colectivo feminista, en un período determinado, la década de 1990, y en un lugar singular como es Argentina, país periférico o del Tercer Mundo.

Este trabajo pretende reconstruir un fragmento de la historia del feminismo argentino durante la última década del siglo XX. Para esto, me dispongo como una tejedora en el telar que des/ubica los hilos en la urdimbre. Urdimbre compuesta por las diferentes expresiones feministas (el feminismo político, el feminismo académico, el feminismo popular), por la que pasa una trama, es decir el registro de lo realizado a lo largo de la década y que en conjunto hacen el tejido, cuyo producto final muestra lo que hemos construido como movimiento político. En conjunto, la intención es la de recuperar una historia propia, que dé sentido y explique nuestras diferencias, conflictos y tensiones.

El siguiente relato ha sido construido sobre la base de diferentes tipos de fuentes. Por un lado, he revisado las publicaciones, los programas y las síntesis de los encuentros nacionales feministas. Por el otro, he entrevistado a feministas que participan en diferentes frentes: activistas, partidos políticos, organismos gubernamentales, programas de investigación universitaria, entre otras. La intención de reunir estos materiales de diversa índole ha sido la de poder rastrear una historia, aún no escrita, de la segunda ola del feminismo argentino. Las entrevistas han tenido un doble sentido, el de recoger información y el de plantear nuevas inquietudes, que sólo pueden saldarse en espacios colectivos y mediante la voluntad política del conjunto del feminismo argentino (por sortearlos y) para darles nuevos cauces.

La antesala al feminismo de los noventa

"Se había perdido tanto que primaba una idea de mantenerse unidas, porque no se podía salir de una época, por la que habíamos pasado y de la forma en que la habíamos pasado, sin tratar de privilegiar, no digo la unidad ciega, tonta, sino un querer estar juntas. Porque sabíamos lo valiente y lo importante que era para ese momento". Edith Costa

Fue con los últimos estertores de la dictadura militar, cuando el feminismo argentino reconquistó el espacio público, atravesando (por) un período de intensa vitalidad, cuyo recuerdo perdura en la memoria colectiva feminista, haciendo de los años de la transición democrática un tiempo de "auge feminista". Desde los inicios de la década del 80 se fundaron agrupaciones, ámbitos de reunión y debate. Una rica experiencia se dio en LUGAR DE MUJER, organización autofinanciada en sus orígenes, que planteó la construcción de un espacio de encuentro y reflexión entre mujeres. Muchas

*Profesora de historia (UBA) y Lic. en Trabajo Social (UBA). Es autora de artículos aparecidos en las publicaciones *Mora*, *Temas de Mujeres*. *Perspectivas de Género* y *Luxemburg* y co-coordinadora de los dos tomos de *Historia de las mujeres en la Argentina* (Bs. As., Taurus, 2000)

de sus socias y fundadoras aún lo evocan como *el cuarto propio* escrito y deseado por Virginia Woolf. Sin embargo, ese *cuarto propio* devino en *nuestro* y generó novedosas experiencias en la esfera pública. Específicamente, fue desde LUGAR DE MUJER, que el 12 de diciembre de 1983, un grupo de abogadas feministas presentó el primer proyecto de reforma de ley en el reabierto Congreso Nacional, inaugurando con él la vida legislativa en la Argentina de posdictadura.²

Otra experiencia de vital importancia, a la hora de evocar los años de la transición democrática, fue la MULTISECTORIAL DE MUJERES, instancia transversal que reunió a mujeres de diferentes partidos políticos, organizaciones sindicales y grupos feministas. Experiencia que repetió, aunque desconociéndolo, en otro contexto político social, una de las más importantes acciones del feminismo argentino de la *Primera Ola*, con el Consejo Nacional de Mujeres.³ A menos de un año de existencia, el 8 de marzo de 1984, la Multisectorial presentó en un acto masivo en la Plaza de los Dos Congresos (sede de las cámaras legislativas) un programa conformado por 7 puntos consensuados entre la totalidad de los grupos y partidos que la integraron. Ellos fueron: 1- Ratificación del Convenio de Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer; 2- Igualdad de los hijos ante la ley; 3- Modificación de la Patria Potestad; 4- Cumplimiento de la ley "igual salario por igual trabajo"; 5- Reglamentación de guarderías infantiles; 6- Modificación de la ley de jubilación para el ama de casa; 7- Creación de una Secretaría de Estado de la Mujer. Cabe destacar que en pocos años, varios de los puntos del programa fueron refrendados en el Congreso Nacional, que ratificó el Convenio de la ONU sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer y sancionó las leyes de: igualdad de los hijos matrimoniales y extramatrimoniales, y la de la patria potestad. También se logró la creación de la Secretaría de Estado, bajo el nombre de *Subsecretaría de la Mujer*.⁴

En el contexto de la transición democrática, las campañas públicas impulsadas por los grupos feministas como el divorcio, la patria potestad indistinta,⁵ el reconocimiento igualitario de los hijos y las hijas frente a la ley, la derogación del decreto 659 que prohibía desde 1974 la difusión de los anticonceptivos, la eliminación del servicio militar obligatorio evidenciaron un significativo avance del feminismo en la sociedad y una sanción social positiva que visibilizaba los problemas de las mujeres y comenzaba a motorizar reformas. Al interior del movimiento, los diversos congresos y jornadas feministas de alcance nacional y latinoamericano revelaban el fortalecimiento de un movimiento que podría alcanzar mediante sus demandas, análisis y planteos cambios importantes para las mujeres argentinas.⁶

En 1986, un grupo autoconvocado de mujeres, en su gran mayoría feministas, originó el Encuentro Nacional de Mujeres, cuyo punto de partida fue el de "crear un

frente de lucha prescindente de nuestras ideologías y de nuestro compromiso en la coyuntura nacional".⁷ Los Encuentros se sucedieron anualmente y de forma ininterrumpida, conformándose como el espacio más importante de debate, confrontación y también de unidad de las mujeres argentinas.⁸

Mientras los ámbitos de organización, encuentro, debate y de lucha iban creciendo, algunas feministas pertenecientes a centros de investigación privados comenzaron a producir trabajos de índole teórica, analítica e histórica. Entre quienes iniciaron este recorrido se destacaron las egresadas de psicología que aunadas en el CEM (Centro de Estudios de la Mujer) produjeron una serie de importantes investigaciones y publicaciones. Desde el CEDES (Centro de Estudios Económicos y Sociales), varias sociólogas también contribuyeron al conocimiento de la situación de las mujeres en el presente y pasado argentino, construyendo los pilares de lo que luego, una vez inserto en las universidades nacionales, pasarían a llamarse estudios de las mujeres y estudios de género.

Una mirada retrospectiva evidencia que para fines de los '80 las feministas locales habían logrado obtener presencia en los medios de comunicación, en la opinión pública y en la vida política argentina. La apuesta orientada a la reforma de leyes había comenzado a rendir sus frutos. También, la diversidad de expresiones políticas, la complejidad que iban asumiendo las investigaciones en torno a las problemáticas de género, el crecimiento y fortalecimiento de las redes institucionales harían pensar que el feminismo había alcanzado un lugar (y que iba por más) en la escena política argentina.

Los feminismos argentinos en la década de 1990. La hora del desencanto

"...después [de los ochenta] empieza cada vez más la especificidad, por eso no hay más eso, que sea todos los temas, todo tiene que ver con el feminismo, con el ser mujer. Cada vez esta todo más especializado, más circunscripto: es derechos reproductivos pero no entra violación; es violación, no entra tal cosa y tal otra Y luego el crecimiento de la mujer en la política tradicional. Es decir todas las tipas que se hicieron feministas dentro de sus partidos políticos, con batallas y luchas terribles dentro de sus partidos, han llegado a la legislatura y hacen, yo creo, lo que pueden, y laburan como locas. Achicadas, van dando concesiones y concesiones y cada vez sale una ley más chiquita y peor". Hilda Rais

Si para el feminismo argentino, los años '80 representaron un tiempo de auge, de recuperación de los foros públicos y de visibilidad, la siguiente década, en cambio, debe señalarse como un lapso de repliegue, de defensa de lo conquistado y de profundización de las disputas y tensiones (al) en el interior del movimiento

feminista. En el contexto de un país colonizado por el neoliberalismo, los debates y el replanteo de estrategias dieron resultados dispares. En términos generales, la década estuvo signada por las marchas y contramarchas de un colectivo que parecía haber perdido el rumbo. Situación que tornó dificultoso potenciar lo realizado —aprendido en las experiencias previas, y generar iniciativas novedosas que irrumpieran con fuerza en la sociedad y que pudieran consolidar un amplio coro de voces feministas.

Sin embargo, a inicios de la década ése no parecía ser el futuro previsible para el feminismo argentino, sobre todo por dos procesos independientes, pero que podrían representar la importancia creciente que se iba adquiriendo en la cultura y la política local. Por un lado, la apertura en diversas universidades nacionales de centros de investigación, programas y postgrados en Estudios de la Mujer y/o Género.⁹ En ellos confluyeron aquellas investigadoras que venían de años de trabajo intelectual en centros de investigación privados, otras que a pesar de estar ya insertas en las universidades producían callada y solitariamente y un tercer grupo conformado por graduadas jóvenes sin experiencia. El segundo proceso estuvo signado por los avances en el terreno legal, cuyo mejor ejemplo fue la ley de cupo femenino que obligó a presentar listas partidarias para el parlamento compuestas con un 30% de mujeres. Esta ley representó un significativo avance en las políticas llamadas de discriminación positiva en América Latina, y puso de relieve en la arena pública la necesidad de avanzar hacia la igualdad de oportunidades entre varones y mujeres.¹⁰

No obstante, ambos procesos desembocaron en experiencias limitadas, lo que impidió el fortalecimiento del feminismo como movimiento político y cultural en la sociedad argentina. Por un lado, en las universidades nacionales, las estudiosas de género fueron incapaces de establecer un programa que las vinculara al interior de la institución con los/as profesionales de la academia y con el público universitario, y al exterior con el movimiento de mujeres y con la sociedad en general. Esto produjo una situación de *doble encierro*, al interior y al exterior de las instituciones universitarias, que redundó en la creación de guetos académicos sin ningún tipo de incidencia en la vida institucional-científica ni en la cultura argentina.¹¹ Por otro lado, las experiencias en el terreno de las reformas legales también fueron limitadas al resignar una segunda etapa de trabajo que debía involucrar la profundización de lo conquistado. Por ejemplo, ante la existencia de la ley que garantizaba un número de mujeres en las cámaras, nadie ahondó en su democratización, cómo serían elegidas esas mujeres, cómo se establecerían contactos entre el movimiento de mujeres y las electas, cómo se las convocaría a trabajar en defensa de los intereses de las mujeres argentinas. Estas cuestiones no fueron planteadas en la agenda feminista ni en la arena pública. Y sin presencia y presión feminista, los partidos políticos se

encargaron de cercenar el alcance de la ley y hacer prevalecer las lógicas más arcaicas del régimen político local. Así, muchas de las mujeres que llegaron al Congreso fueron las amigas, las hijas y las sobrinas de los principales caudillos políticos, cuyo compromiso con el movimiento de mujeres fue nulo.

A través de los '90, otras experiencias de acción pública y visibilización del feminismo en la sociedad quedaron truncas.¹² De este modo, el *hacer* del feminismo fue un continuo de prácticas aisladas y desconectadas entre sí que acotaron las posibilidades de crecimiento y adhesión de otras mujeres al movimiento a la vez que se cercenaba el alcance de un proceso democratizador de la sociedad argentina que el feminismo había esbozado durante el transcurso de la década anterior.

Contesting Voices, Conflicting Spheres

"Cuando vos ves todas las actividades feministas que tienen lugar aquí, por ejemplo un congreso académico enorme que se hizo hace unos años y otro enorme de escritoras ¿dónde están las alumnas de grado? Si hacés cualquier actividad donde las alumnas pueden aprender y también participar, ellas tendrían que estar, pero no están o son muy pocas. Estas oportunidades no se valoran debidamente. Es una pena. Muchas cosas pasan tanto fuera de la academia como dentro de ella que están totalmente desaprovechadas. Es una verdadera pérdida." Lea Fletcher

"Los '90 fue el tiempo de la exclusión y de la autoexclusión entre los feminismos. Si eras académica no podías estar con las feministas políticas y si estabas con las políticas eras poco seria para la academia" Fernanda Gil Lozano

No es casual que el feminismo haya sufrido un proceso de repliegue en la escena pública y de desarticulación interna durante la década de 1990. Momento en el cual el sistema democrático argentino devino definitivamente en una instancia formal, frágil e incapaz de contemplar la totalidad de las demandas ciudadanas. Fue por entonces que un importante sector del feminismo cerró filas, ingresando en una etapa de fuerte institucionalización. Este proceso significó una vinculación más estrecha entre las feministas y sus grupos o ONG con el Estado y con los organismos de cooperación internacional, a la par que se secundarizó el trabajo político con el colectivo de mujeres.¹³ Según este sector, se podía construir creando programas contra la discriminación, el acoso sexual, la violencia o por los derechos reproductivos, entre otros, desde diversas instancias institucionales o en la gestión de recursos.

Dicha opción produjo conflictos en el (al) interior del colectivo feminista, entre las llamadas feministas institucionalizadas y las autónomas.¹⁴ Este segundo grupo, conformado en su mayoría por agrupaciones no

estructuradas y de lesbianas feministas, defendió una lógica de trabajo y construcción del movimiento, ensalzando la importancia de mantenerse en la periferia del poder, cuestionado fuertemente: "si puede aceptar el feminismo financiación de aquellas instituciones que son opresivas para las mujeres, para la sociedad."¹⁵ Opuestas a la gestión comunitaria de la pobreza (comedores populares, infraestructura mínima para el cuidado de las/os niñas/os, servicios de salud reproductiva y anticoncepción, microemprendimientos productivos, bolsas de trabajo, trueque de bienes y servicios, etc.), las autónomas denunciaron, ante la extensión de estas experiencias, "el desvío de las potencialidades femeninas de cambio hacia formas alternativas de administración de las crisis".¹⁶ Sin embargo, a la hora del balance, este sector fue también incapaz de construir vínculos con el colectivo de mujeres. Por el contrario, todo parece indicar que su férreo compromiso pasó por la denuncia y no por una práctica concreta hacia las mujeres. Ante el peligro de cooptación institucional, las autónomas optaron por mantenerse al margen, lo que las aisló de otras feministas, pero sobre todo de aquellas mujeres que carecían aún de palabras para nombrar la subordinación y las opresiones que padecían.

En otro nivel, las principales agrupaciones y organizaciones sufrieron sangrías internas, producto de debates no siempre explícitos acerca del posicionamiento ante la nueva situación política y que tipo de respuestas se debían generar. También, la llegada de nuevas lecturas teóricas, como las posestructuralistas o las posmodernas, fisuraron las certezas anteriores de muchas feministas, trayendo consigo la vacilación en torno a los modelos de organización colectiva heredados de la modernidad, lo que produjo en algunas ocasiones un desplazamiento de los grupos de acción a grupos de estudio y reflexión. Ante la desazón general, gran parte de las instancias organizativas originadas en la década anterior se escindieron o se vaciaron de militantes, a la vez que una o dos mujeres sostenían todo el trabajo de la agrupación o tan sólo portaban su sigla ante circunstancias muy puntuales. En otros casos, la falta de acuerdos y la merma de activistas hizo que éstas simplemente fenecieran, y si bien se inauguraron nuevos ámbitos, ellos no fueron acompañados por el crecimiento en el número de adherentes, ni tampoco sobrevivieron en el tiempo, salvo en el caso de los grupos feministas lesbianos que incrementaron notablemente su visibilidad.¹⁷

En el ámbito académico, aquellas mujeres que ingresaron en el circuito universitario rápidamente aceptaron las reglas de juego de la institución. Esto equivalió a organizar los espacios y distribuir los recursos sin cuestionar las estructuras autoritarias y jerárquicas que los sostenían. Frente a los recortes presupuestarios en educación las universidades públicas argentinas respondieron reforzando un sistema de exclusión que redujo drásticamente las posibilidades de inclusión de

nuevas personas que investigan, la renovación de concursos para ocupar cargos, a la par que cercenaba los niveles de autonomía en temas de investigación, consolidando un sistema de dependencia que afirmaba la preminencia de los individuos ya insertos y consagrados investigadores ante las nuevas generaciones.¹⁸ Estas restricciones incentivaron aún más el ímpetu de las carreras profesionales personales e hicieron que las académicas forcluyeran todo compromiso político hacia el movimiento de mujeres y el colectivo feminista. Así los centros, áreas o institutos universitarios se consolidaron sin vínculos estables ni militancia con el (del) feminismo local. La oclusión de lo político social reprodujo una lógica de trabajo y producción también al margen de los cursos de formación en el grado del alumnado universitario. La ausencia de planteos y estrategias que permitieran la adscripción del alumnado a los Estudios de Género mostró la falta de entusiasmo y compromiso de quienes llevaban a cabo esos programas de investigación hacia aquéllos/as que en un futuro podrían llegar a convertirse en discípulos/as y pares. En otro nivel, la ausencia de legitimidad de estos centros e institutos dentro de la comunidad científica argentina hizo difícil establecer instancias de diálogo entre las estudiosas de género y el resto de las perspectivas teóricas. De este modo, ninguna disciplina universitaria se sintió motivada o presionada a revisar las premisas androcéntricas que las sostienen. En un nivel más político, ninguna o casi ninguna de estas áreas de investigación elaboró proyectos de reformas para saldar los problemas más usuales que afectan a la población femenina universitaria como el acoso sexual, la falta de guarderías infantiles, los límites de edad para presentarse a becas de investigación. En raras ocasiones han apoyado abiertamente las campañas públicas llevadas a cabo por el feminismo político. Al parecer, todo esto resonaba a militancia y fue despreciado en pos de una profesionalización aséptica que permitiría la definitiva legitimación ante el resto de la comunidad académica. De este modo, de los claustros universitarios se borraron vocablos tales como feminismo, activismo y política.

En términos generales, la institucionalización y la escisión de los feminismos fue una marea confluyente con la ofensiva neoconservadora y los efectos negativos del modelo económico. Mientras el alcance de las políticas económicas incrementaba la feminización de la pobreza, los sectores conservadores avanzaban en distintas esferas de la vida de las mujeres. Entre los temas cuestionados por el establishment se hallaron la sexualidad, la salud reproductiva, el aborto, las nuevas tecnologías reproductivas, el concepto de familia y de género.

Hacia mitad de la década, la alianza entre la mayoría gobernante y los sectores conservadores, se estrechó aun más. De este modo, los programas feministas en el gobierno fueron eliminados. Así cayó el PRIOM¹⁹ (Programa de Igualdad de Oportunidades

para la Mujer) dependiente del Ministerio de Educación y del Consejo Nacional de la Mujer,²⁰ fueron separadas de sus puestos o renunciaron quienes se declararon abiertamente feministas, siendo reemplazadas por mujeres afines a los sectores conservadores y sin ningún vínculo con el colectivo de mujeres. Esta situación puso de manifiesto el fin del cándido pacto celebrado a inicios de la década entre la mayoría gobernante y un sector de feministas, que creyó en la voluntad democrática - modernizadora del menemismo.²¹ Por otra parte, estas experiencias marcaron los límites de un feminismo que pretendió construir desde el poder instituido, sin relación con el colectivo de mujeres ni con la sociedad en general, a la par que desoía las voces críticas provenientes de otras expresiones feministas.

Mientras el feminismo argentino parecía haber perdido el rumbo como movimiento político, las mujeres agrupadas en organizaciones de base, como las piqueteras, las desempleadas, las chacareras, entre otras, dieron una ardua pelea por sus derechos y los de sus grupos parentales y comunitarios. Sin asumirse como feministas sino como madres y esposas, aunque teniendo claro su situación de marginalidad en la sociedad, dieron combate en la palestra pública, construyendo redes solidarias y de acción colectiva.

El punto de unión del colectivo de mujeres continuó siendo en los Encuentros Nacionales de Mujeres que se tornaron una pesadilla para los sectores conservadores (sobre todo para la Iglesia Católica), y también para muchas feministas, quienes sintieron que cada año debían empezar de cero, explicando qué era el feminismo y por qué se luchaba. Esta situación repetida año tras año "hizo que muchas de nosotras no siguiéramos yendo, porque era tremendamente aburrido, porque si vos te has pasado meses en una discusión, llegando a una conclusión y dos años después empezás a hacer lo mismo es muy agobiante".²² De este modo, mientras la gran mayoría de las luchas de resistencia fueron encabezadas por mujeres, solo en pocas ocasiones las feministas, como integrantes de un movimiento y no a título personal, establecieron contacto con esas mujeres y formaron parte de sus alianzas y encuentros.

Durante la década de 1990, las feministas insertas en las instituciones, atrincheradas en sus propias ONG o resguardadas en la autonomía, secundarizaron las estrategias de construcción hacia las mujeres en sentido amplio y horizontal. Subsumido ese objetivo el feminismo argentino fue abandonando la aspiración enunciada por la Coordinadora Feminista de Buenos Aires, allá por los años '80, de: "convocar a todas las mujeres, para que juntas tomemos conciencia de nuestra situación, para que nos reunamos a discutirla, para que nos organicemos y luchemos por nuestros derechos y por nuestra liberación. Juntas podemos, aisladas no".²³

Los límites de la construcción feminista

"Acá no hay eso, que vos vayas una vez a una reunión y pases por una novatada y luego vayas

a un segundo encuentro. No hay un segundo. Por eso yo digo: no hay otra experiencia maravillosa como la de Lugar de Mujer, que vos entraras y que alguien te estuviera esperando. Eso no hay. No se por qué, si hay una cuestión como de aislamiento, de decir, ah! somos "las fósiles", las históricas, yo no sé si no hay algo de eso o es que no hay dónde nuclearse". Hilda Rais

"Me parece muy ambicioso hablar hoy de la existencia de un movimiento feminista en este país." Silvia Palumbo. Encuesta Feminista Argentina en los '90.

En la década de 1990 entre las disputas, peleas y divisiones de las expresiones feministas, lo que se forcluyó fue la pretensión de construir un movimiento político fuerte, cohesionado, democrático y pluralista. Y fue ante un marco general hostil, que eclosionó una dinámica de construcción, heredada de la década anterior y escasamente cuestionada. En términos generales, la dinámica de construcción del feminismo argentino de posdictadura se asentó en una serie de estrategias de presión, negociación y lobby que no supusieron necesariamente prácticas de trabajo concreto con mujeres o junto a otras mujeres. Esta opción, cuya matriz —no es novedosa en la política argentina— fue la empleada por las mujeres de la elite, a partir del siglo XIX, en la conocida Sociedad de Beneficencia de Buenos Aires, y también fue la lógica política de Eva Duarte de Perón en la década del 40 y 50 del siglo XX,²⁴ entre otros casos. Estas estrategias privilegiaban, para obtener sus reclamos, su relación con los actores políticos predominantes en el escenario argentino, y por sobre todo el trato con el Estado.

Durante la década de 1980, esta dinámica de construcción, con miras al Estado, movilizó a las mujeres en torno a grandes demandas de reforma legal. Aquellas que se sumaron en medio de esa vorágine de visibilidad de "los problemas de discriminación hacia las mujeres", comenzaron a formarse en pequeños grupos a la par que actuaban, como activistas, en el escenario público. Sin embargo este crecimiento, este empoderamiento, no se consolidó como una estrategia manifiesta del movimiento. Es decir, en conjunto las feministas argentinas carecieron de estrategias que facilitaran la incorporación de las nuevas generaciones y sectores al feminismo. Si algunas mujeres jóvenes o de sectores marginales llegaron, lo hicieron como producto de un contexto más que como parte de un programa feminista de reclutamiento, formación y ampliación del movimiento.²⁵ Al respecto algunas feministas expresan que "se creó una comodidad en los círculos pequeños, agrandarlos era una incomodidad, era tener que asimilar a la persona nueva, que se acostumbre a la dinámica del grupo, que conozca como nos movíamos, el trabajo que hacíamos y por supuesto estaban las cuestiones ideológicas que los grupos no estaban dispuestos a discutir".²⁶ Por otro lado, ciertos grupos de

autónomas rechazaron la idea de un feminismo formador de conciencia en pequeña escala: "cuando nos convocaron para dar una serie de charlas, la agrupación se opuso, porque nosotras no éramos un grupo de apóstoles que teníamos que ir sembrando semillas por todas partes, no era necesario ir nosotras mismas a difundir el feminismo, eso era dirigista y se alejaba de la idea de horizontalidad que teníamos".²⁷ También, hay quienes creyeron en la cándida idea de que si se visibilizaba al movimiento, si se estaba en las calles, si se motorizaban reformas, eso haría que las mujeres se acercaran al feminismo por sí mismas, sin necesidad de convocarlas.²⁸

Y si bien otras expresiones feministas se plantearon el gran salto, hacia *el movimiento de mujeres*, formando parte de los ya mencionados Encuentros Nacionales de Mujeres, este propósito no pudo sostenerse como parte de un programa del movimiento feminista local. Quizás este intento fracasó ante la resistencia de las mujeres argentinas, a nombrarse como feministas, a pesar de estar transidas por una conciencia que las ubicaba en el centro de la escena pública.²⁹ Quizás fueron los espectros que rodean al concepto feminismo en la cultura argentina, quienes obstaculizaron la incorporación de las mujeres al movimiento, sobre todo de aquellas provenientes de sectores marginales.³⁰ Pero sin embargo, creo que este clima de rechazo fue producto de las propias prácticas feministas y de la modalidad empleada hacia "las otras" por parte del discurso feminista. El llamado feminímetro, denunciado por muchas pero empleado comúnmente por esos años, alejó aún más a aquellas que sintiéndose interpeladas desde un lugar de superioridad, no aceptaron esas reglas de juego. En conjunto, estas variables confluyeron a la hora de dejar de dar batalla en los Encuentros y abandonarlos. Sin embargo, los efectos del abandono se tradujeron en un fuerte retroceso para el ideario feminista dentro de ese espacio, apenas recuperado, como colectivo, hacia fines de la década.³¹ En uno de los primeros encuentros de la década de 1990, por ejemplo, una militante de la Acción Católica Argentina y una del Partido Comunista,³² fueron las encargadas de coordinar el Taller de Feminismo. Según ellas, el feminismo era un concepto del pasado y un error ya que las mujeres argentinas debían ser femeninas y no enemigas de los hombres.³³

El ingreso en los '90, con el consiguiente clima de desmovilización general, produjo para el feminismo argentino una nueva e inesperada situación: sus demandas y proyectos de reforma no hallaron eco en un Estado que se despojaba de todo compromiso de mediación social a la par que cerraba filas con los sectores conservadores de la sociedad. De este modo el feminismo argentino no pudo reconocer a tiempo la necesidad de gestar otro tipo de relación tanto con el Estado (que mantuviera un nivel de autonomía considerable) como con sus pares y sobre todo con quienes podrían llegar a formar parte del movimiento. Fue justamente la ausencia de una estrategia horizontal, que sumara a las

mujeres, lo que produjo el vaciamiento del movimiento político y lo redujo a un grupo conflictivo y en permanente tensión. En cierta forma, inmerso en su propio desideratum, el feminismo argentino mutó hacia un colectivo menos subversivo y revulsivo, conformado en su mayoría por mujeres de sectores medios urbanos, que estaban perdiendo su lugar (status) en la estructura social argentina. De este modo, la institucionalización y la "onegeinización" comenzaron a formar parte de una estrategia de supervivencia que unió reivindicación con espacio laboral. Desde esta opción, las feministas no necesitaron sumar compañeras sino clientas para sus programas, transformándose a sí mismas en excelentes gestoras de recursos más que en líderes políticas o sociales.

Por otro lado, las disputas entre los diferentes sectores y referentes feministas pudieron manifestarse abiertamente al carecer de bases a quienes responder. En cierta forma, cada feminista sólo se representaba a sí misma frente a la otra que estaba en igualdad de condiciones, estuviese inserta en una ONG o se autoproclamara autónoma. Durante la década sólo las expresiones del feminismo popular,³⁴ localizadas en su gran mayoría en el interior del país, evitaron abrir frentes con el resto del colectivo. Por el contrario, fueron ellas quienes continuaron apostando por los Encuentros Nacionales de Mujeres y reuniéndose con las institucionalizadas a fin de solventar sus programas y problemas a la par que sostuvieron una escucha abierta hacia los cuestionamientos de las autónomas. Sin embargo, frente al resto, el feminismo popular fue una expresión minoritaria y su voz secundarizada dentro del colectivo.

Por último, la desarticulación de las feministas en el espacio público y la ausencia de experiencias aglutinantes en el tiempo llevó a que los pequeños grupos que surgieron durante el transcurso de la década lo hicieran sin ningún tipo de lazo con sus predecesores. Y ese volver a empezar, sin vínculos, sin historia, fue más útil a la dispersión que a la construcción y fortalecimiento de un colectivo. Como encuentro sólo quedó el espacio de la defensa de lo conquistado frente a situaciones puntuales, tal como la Convención Nacional Constituyente en 1994, donde el presidente de la nación intentó incorporar una cláusula antiabortista en la Constitución Nacional, o en la declaración del Día del Niño no nacido, decreto del mismo presidente que inauguró mundialmente ese tipo de conmemoración, entre otras experiencias aisladas. Fue en esos encuentros defensivos, donde a pesar de los conflictos y tensiones, muchas feministas sintieron que "cada vez que llegamos a un punto crítico, volvemos a estar juntas. Hay un continuum de solidaridad, de lealtad que no se rompe. Se ha tejido una trama de lealtades, hay cosas que pasan y sabemos que vamos a saltar todas juntas".

Falta la nota al pie, de quién es la cita.

Sin embargo, ese tejido de lealtades no alcanzó ni alcanza a las novatas, quienes carecieron de nombre

propio y de una historia dentro del colectivo. Así, al volver al inicio de este relato se comprende que la falta de mirada, de las "fósiles" hacia las jóvenes, fue en parte el resultado de un encuentro no buscado y en cierta forma desestabilizador. Quizás la presencia de las novatas podría abrir un debate destinado a evaluar y a criticar lo construido. Quizás dicha posibilidad sea demasiado ruda para un colectivo que intentó una construcción por inpregnación. Solo un movimiento que haya elaborado estrategias de construcción, inclusión y democratización de los saberes y prácticas feministas podría dar la bienvenida a otras voces que interroguen y cuestionen las opciones elegidas.

A modo de cierre

Asumirse como feminista en un país latinoamericano y en permanente tránsito por crisis económicas, políticas y sociales, y salidas conservadoras, no fue ni es un asunto ligero. Por el contrario, nuestras sociedades tercermundistas han sido poco permeables a las grandes narrativas revulsivas como el feminismo, estableciendo una férrea defensa de las estructuras tradicionales, llámense familia, potestad patriarcal, maternidad como destino, entre otros. Sin embargo, en los últimos treinta años, los movimientos sociales y políticos más contestatarios o revolucionarios fueron dirigidos y fundados principalmente por mujeres. En Argentina, específicamente, nos referimos al movimiento de Madres de Plaza de Mayo, quienes invirtiendo la ecuación naturalista han salido a la palestra pública, sintiéndose paridas por sus hijos. No obstante, a esas mujeres les ha costado reconocerse abiertamente como tales, prefiriendo en todo momento el nombre de "madres".

A las feministas también les ha sido ríspido el camino de reconocerse como tales, inmersas en una sociedad donde la sola mención al feminismo producía rechazo y desconfianza. En los tempranos '80, a la hora de salir a la calle lo hicieron con el proyecto de patria potestad y de reconocimiento de la igualdad de los hijos ante la ley. Infinidad de anécdotas relatan la sorpresa de la ciudadanía al recibir un volante con la palabra feminismo de la mano de una señora de 40 años, bien vestida y maquillada. De este modo, el feminismo se presentó como un colectivo con ideas innovadoras y subversivas, enunciadas por "respetuosas" mujeres que evitaron generar el desprecio y el rechazo de la ciudadanía argentina.

En los primeros años de los '80, la respetabilidad del feminismo posibilitó poner en marcha una serie de reformas legales y más aún permitió visibilizar en la res publica problemas antes inenunciados como la violencia doméstica o el abuso sexual. Sin embargo, los tiempos cambiaron y ante esas transformaciones el feminismo argentino fue incapaz de aggiornarse sin perder su virulencia y cohesión interna. Por el contrario, ante la crisis de los '90, se manifestó abiertamente una dinámica de construcción, cuya naturaleza impidió la renovación y la ampliación de las voces feministas en la

sociedad. En definitiva, el feminismo local fue incapaz de incorporar a su saber-sentir feminista prácticas que consolidaran "otra forma de hacer política" que rompieran, en definitiva, con las lógicas tradicionales y que redundaran en un proceso de mayor democratización de la sociedad argentina.

El techo político del feminismo fue un producto de las prácticas, que limitaron la inclusión masiva de las mujeres, y su empoderamiento, a la par que les reservaba un lugar pasivo en la transformación de la realidad. Las pujas entre las feministas por adjudicarse el protagonismo de las iniciativas, la representación de los espacios y del mismo movimiento feminista, pusieron más en evidencia la crisis del movimiento.

Por otro lado, la escasa articulación entre saberes y prácticas feministas produjo una brecha difícil de saldar que incrementó el clima de aislamiento. En la medida en que las estudiosas de género se cerraban hacia el feminismo político y viceversa, se fue instalando una profunda escisión entre las esferas de incumbencia: una de acción y otra de producción. Sin embargo, ambos campos compartieron las mismas falencias, la ausencia de un programa político que diera lugar a la formulación de estrategias de acción e inclusión, al intercambio generacional, a la transmisión de experiencias y a la potenciación de saberse partícipes de una historia común.

Aún hoy en día, a las feministas argentinas nos falta buscar los puntos de unión entre nosotras. Reconocer qué nos une "nos ayudaría a elaborar estrategias y políticas feministas que nos involucren a todas. Más allá de la diversidad, el pluralismo y las diferencias, enfatizar qué nos une".³⁵ Pero esta ardua tarea involucra el reconocimiento de algo más, la necesidad de construir algo renovado y poderoso, que solo podremos hacer en la medida en que asumamos que necesitamos de "las otras" para retomar el camino.

Notas

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en la Twelfth Berkshire Conference on the History of Women, University of Connecticut, USA, junio 2002

² El proyecto fue nombrado como Ley de Cuidado de los Hijos, y fue confeccionado por la Comisión de Proyectos de Ley de Lugar de Mujer. Su presentación ante la Cámara de Diputados se dio el primer día hábil luego de la asunción de los nuevos representantes gubernamentales, que habían jurado el sábado 10 de diciembre. La movilización constante de los grupos feministas, el impacto de ese proceso en la sociedad y el combate dado por las mujeres políticas en el interior de sus estructuras partidarias, hizo que el tema ganara espacio en la sociedad civil. Finalmente se debatió en el recinto parlamentario dos años después de su presentación.

³ El Consejo Nacional Mujeres de la República Argentina fue una organización federativa de alcance nacional e internacional, que llegó a reunir, entre el 1900 y 1910, a centenares de mujeres de distintos estratos sociales y políticos "en pro de la elevación de la mujer". Un original y rico aporte historiográfico puede verse en: Vassallo

Alejandra, "Entre el conflicto y la negociación. Los feminismos argentinos en los inicios del Consejo Nacional de Mujeres, 1900- 1910" en Gil Lozano, Fernanda, (et. al), *Historia de las Mujeres en Argentina*, Tomo II, Buenos Aires, Taurus, 2000, pp. 176-195.

⁴ En marzo de 1987, un decreto del Poder Ejecutivo Nacional dio creación a la Subsecretaría. La misma dependió del Ministerio de Salud y Acción Social y fue presidida por Zita Montes de Oca.

⁵ El proyecto de Patria Potestad Indistinta fue justificado en base a 4 puntos. En primer lugar, porque el ejercicio de los derechos sobre los hijos debía corresponder a la responsabilidad que se tenía sobre ellos. Segundo, porque la autoridad materna debía tener el mismo status jurídico que la paterna. Tercero, porque la democratización pretendida a nivel político e institucional debía abarcar a la esfera doméstica y a las relaciones intrafamiliares. Por último, porque la patria potestad indistinta permitiría avanzar sobre la construcción de relaciones familiares y de parejas más equitativas y menos jerárquicas. Para un estudio más detenido acerca de la Patria Potestad en la Argentina ver: Cano, Inés, (et. al) Boletín Campaña Pro Reforma Ejercicio de la Patria Potestad, Buenos Aires, s/f.

⁶ Muchas feministas en el transcurso de las entrevistas realizadas manifestaba la importancia de estos espacios. En ellos redescubrieron la dimensión del feminismo a nivel nacional y continental y sus diversas expresiones ideológicas. Para un análisis de los Encuentros Feministas Latinoamericanos puede consultarse: "III Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe" en *Alternativa Feminista*, Año 1, N° 3, 8 de septiembre de 1985, Alvarez, Sonia, Saporta Sternbach, Nancy, Navarro, Marysa, Chuchryk, Patricia "Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bernardo" en Laslett, Barbara and Arat Yesim *Rethinking The Political. Gender, Resistance, and the State*, University of Chicago Press, 1995 y Bellessi, Diana; Bellotti, Magui; Birgin Haydée; Fletcher, Lea; Kolesnicof, Patricia; Maffía, Diana; Tarducci, Mónica "VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe" en *Feminaria*, Año X, N° 19, junio 1997.

⁷ Calvera, Leonor, *Mujeres y feminismo en la Argentina*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1990, p. 116.

⁸ Para un análisis detallado de los Encuentros pueden consultarse: "Encuentro Nacional de Mujeres. Historia y balance de un proyecto que se hizo realidad" en *Alternativa Feminista*, Año II, Nro5, 8 de octubre de 1986, Tarducci, Monica, "III Encuentro Nacional de Mujeres ¿A qué van las mujeres a un encuentro? *Feminaria*, Año 1, Nro. 2, noviembre de 1988, Miranda, Isabel, "En Rosario avanzamos hacia la utopía" en *Feminaria*, Año II, Nro. 4, noviembre de 1989, Sladogna, Mónica, "Sobre la necesidad de una discusión metodológica al interior del movimiento de mujeres" en *Feminaria*, Año VIII, Nro. 15, noviembre de 1995, Vassallo, Marta, "¿Qué hace una feminista en un Encuentro como este?" en *Travesías 6. Temas de debate feminista contemporáneo*, Año 5, Nro. 6, 1997,

⁹ Los institutos o centros de investigación universitaria se inauguraron en la Universidad de Buenos Aires (UBA) en dos de sus facultades, Ciencias Sociales, Filosofía y Letras. También se abrieron centros en las Universidades Nacionales de Luján (Buenos Aires), Rosario (Santa Fé), Santa Fe (Santa Fé), La Pampa (Santa Rosa), Tucumán (Tucumán).

¹⁰ Este proyecto había sido promovido, desde la reapertura democrática, por la Multisectorial de Mujeres y

llevado por las mujeres políticas al seno de sus estructuras partidarias, dando una larga y dura pelea, que cristalizó en varios proyectos de ley anteriores al del '91. Los primeros proyectos fueron presentados en 1983, pero solo el de la radical Margarita Malharro de Torres, obtuvo media sanción de la Cámara de Senadores en 1990. Lo más interesante de esta experiencia fue la movilización creativa que se llevó a cabo el colectivo feminista y el movimiento de mujeres políticas. Al momento en que el proyecto ingresó a la cámara de diputados, la mayoría de las organizaciones feministas de Buenos Aires y las militantes de partidos políticos convocaron a sus integrantes a la *Plaza de los Dos Congresos*. Además enviaron a cada diputado/a una carta comunicando que se aguardaba su voto positivo y acudieron en pequeños grupos a reuniones con todas las bancas parlamentarias, para acordar el apoyo al proyecto.

¹¹ Esta situación ha sido tratada tempranamente por Nari, Marcela, "Relaciones peligrosas. Universidad y Estudios de la Mujer" en *Feminaria*, Año VII, N° 12, mayo de 1994. También se puede consultar Maffía, Diana "Aventuras y desventuras del encuentro entre género y academia" en *Feminaria*, Año XI, N° 21, junio de 1998; Pita, Valeria, "Estudios de Género e Historia: Situación y perspectivas" en *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*. Facultad de Filosofía y Letras. U.B.A. N° 4, octubre de 1998.

¹² otro buen ejemplo lo hallamos en lo acontecido en 1994, con motivo de la Convención Nacional Constituyente, instancia encargada de reformar la Carta Magna. Ante la presión de parte del presidente de la Nación y de su ministro de Justicia por incluir una cláusula en la Constitución que defendiera la vida desde la concepción, el movimiento amplio de mujeres organizó una de las movidas de resistencia y concientización más impresionantes de toda la Convención. Más de 80 agrupaciones se aglutinaron alrededor de lo que se llamó *Autoconvocadas para decidir en libertad*. Su efectividad fue impresionante, debiéndose retirar la cláusula antiabortista, lo que significó que en un futuro el aborto podría llegar a ser despenalizado y hasta legalizado en la Argentina. Sin embargo, esta experiencia también se transformó en excepcional. A pesar de que *Autoconvocadas* continuó su labor fue devorada por una dinámica que la empujó a aislarse y aisló de los grupos que inicialmente la originaron. Para un análisis de esta experiencia puede consultarse Vasallo, Marta, Palma Zulema, Rosenberg, Marta, Lipzig, Cecilia, Vicente, Silvia, *Autonomía e instituciones. Evaluación de la experiencia de Coalición de Autoconvocadas para decidir en Libertad*, Espacio Feminista, autónomo y pluralista, Buenos Aires, 1997. Otro ejemplo fue la Campaña por la legalización del aborto, llevada a cabo por la Comisión Nacional por el Aborto y el Foro de Derechos Reproductivos que, entre 1996-1997, elaboraron un proyecto de ley y salieron a buscar adhesiones para su tratamiento. A pesar de conseguir las firmas necesarias, la campaña fue interrumpida por las serias disputas entre las feministas que participaban.

¹³ En la década de 1990, pueden encontrarse a muchas feministas gestando ONG o trabajando en organismos estatales. Este pasaje significó en muchas ocasiones la desertión de los espacios de activismo político como los Encuentros Nacionales de Mujeres.

¹⁴ La tensión entre el feminismo autónomo y el institucionalizado creció desde mediados de la década de

1980. Sin embargo se hizo crítica durante los '90. Este proceso se dio no sólo en la Argentina sino en toda América Latina. En el ámbito continental fueron los Encuentros Feministas Latinoamericanos quienes dieron cuenta de este fenómeno. Para una lectura introductoria del caso argentino ver Bellotti, Magui: "El feminismo y el movimiento de Mujeres. Argentina 1984-1989", *Cuadernos Feministas*, N° 34, ATEM, noviembre 1989.

¹⁵ Diana Maffía, (Defensora Adjunta de Derechos Humanos de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y miembro del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la UBA) entrevista, marzo 2001.

¹⁶ Leonor Calvera, "La cosmovisión feminista" en *Feminaria*, Año V, N° 8, Buenos Aires, abril de 1992, p. 7.

¹⁷ Debemos hacer una salvedad, el feminismo lesbiano creció y se visibilizó dentro del feminismo local, trayendo nuevas tensiones.

¹⁸ En la Universidad de Buenos Aires por ejemplo, aquellas personas que desean acceder a financiamiento para sus proyectos de investigación (licenciaturas, maestrías o doctorados) deben estar ya incorporados en una cátedra, pertenecer a algún proyecto de investigación y elaborar una propuesta de investigación acorde con esas dos instancias. De otro modo, no pueden ni siquiera concursar para las becas. Además para acceder existen limitaciones de edad, con lo cual aquellas personas que trabajan para pagar sus estudios o los interrumpen por cuestiones personales, laborales o familiares, una vez reinserción/as tampoco pueden acceder si han pasado el límite de edad. Por supuesto esta situación afecta más a la población universitaria femenina.

¹⁹ El PRIOM realizó un trabajo de capacitación que abarcó a un total de 22 provincias de las 23 que forman parte de la nación y se formó a 50.000 docentes, con el objetivo de evitar: la discriminación hacia las niñas y adolescentes, el empleo de un lenguaje sexista en los ámbitos educativos, y la erradicación de estereotipos femeninos negativos. También trabajó para incluir en la Ley Federal de Educación (1992) el principio de igualdad de oportunidades para las mujeres y el empleo de un lenguaje pedagógico no sexista.

²⁰ El Consejo fue creado en 1991 en reemplazo de la Secretaria de la Mujer (1990) que a su vez había suplantado a la Subsecretaria de la Mujer originada por el gobierno radical en 1987 y que, como vimos al inicio, había sido una demanda del movimiento feminista argentino.

²¹ Según Gloria Bonder, coordinadora del PRIOM: "Durante el primer período del gobierno, la correlación de fuerzas era distinta. Teníamos una Iglesia más silenciosa, una Iglesia retraída y había un discurso muy centrado en la democracia y la modernización del país. Las feministas nos introdujimos por esa brecha. En el segundo período [segunda presidencia de Carlos Menen], la correlación de fuerzas cambia. La crisis de la clase política, tanto la oficial como la oposición es total. No hay lugar, hoy, para una política feminista en este gobierno". Entrevista realizada por Lea Fletcher, "Sexo y género en los tiempos de cólera neo-conservadora" en *Feminaria*, Año VIII, N° 15, noviembre de 1995, p. 32.

²² Entrevista 2 a Sara Torres, marzo 2002.

²³ Volante de la Coordinadora Feminista de Buenos Aires. S/f. Gentileza Edith Costa.

²⁴ Como es obvio la matriz es común, no así el contexto

político-económico-social del país.

²⁵ Una particularidad del movimiento feminista argentino a partir de la década de 1970, fue que estuvo conformado mayoritariamente por mujeres de entre 30 y 50 años. Para analizar esta situación en los '70 ver: Alejandra Vassallo "A Feminist Movement in the 70s? Issues of Periodization and Politics in Argentina From a Comparative Perspective", 2002 mimeo.

²⁶ Sara Torres. Entrevista 5 mayo 2001.

²⁷ Edith Costa, militante de la Multisectorial de la Mujer entre 1993 y 1995, miembro de Atem, 25 de noviembre y de la Asociación Raquel Liberman. Entrevista mayo 2001.

²⁸ Entre las entrevistadas, fue bastante frecuente pensar el tema de la construcción feminista y sus límites en estos términos.

²⁹ En este punto partimos de la conceptualización de Temma Kaplan que diferen(e)cia entre conciencia feminista y femenina, sin caer en una dicotomía antagónica. Kaplan Temma, "Female Consciousness and Collective Action: The Case of Barcelona" en Laslett, Barbara and Arat Yesim *Rethinking The Political ...* Op. cit.

³⁰ Durante las entrevistas, se marcó fuertemente la idea de la oposición conservadora al feminismo en la Argentina. "Lo que pasa en los países del Tercer Mundo, es que tenemos aquí una desgracia que se llama religión Católica. Siempre las religiones protestantes han sido más abiertas, han tenido sus fundamentalistas, pero la religión católica acá tiene mucho pero mucho peso. Todos los políticos hacen sus reverencias a la Iglesia católica". (Maria Elena Odone, entrevista marzo 2002). "Hemos tenido poderosísimos enemigos, la Iglesia fue y es el principal" (Sara Torres, entrevista 4, abril 2002). "La derecha no nos perdona, desde los '70 nos hostiga sin descanso, primero eramos lesbianas, machonas, comunistas y odiadoras de hombres. En los '80, pasamos a la categoría de locas, putas, además éramos todo lo anterior. Eso caló muy hondo en sociedad" (Hilda Rais entrevista 2002).

³¹ En los últimos Encuentros Feministas y ante el avance de los sectores conservadores las feministas retomaron el espacio, IDENTIFICÁNDOSE en ÉL como feministas y volviendo a dar batalla en un terreno abandonado a principios de los noventa y SÓLO sostenido por algunas feministas y sus grupos.

³² Esta experiencia marca una vieja divisoria de aguas entre las feministas y las revolucionarias o las buenas mujeres. Materia que habrá que retomar en otros estudios

³³ Información proporcionada por Sara Torres entrevista 6 mayo 2002.

³⁴ Llamamos feminismo popular a aquel que parte de trabajos concretos con mujeres, muchas veces con el problema de violencia y que en la medida EN que el trabajo se desarrolla se asumen como feministas.

³⁵ Marta Fontenla, Magui Bellotti, "Políticas feministas" ponencia presentada en las Jornadas Feministas de Atem 1995, en *Brujas*, año 15, N° 23.

Feminaria

L I T E R A R I A



SUMARIO

Año XII, Nº 19

Artículos

- ✦ *El cuerpo del enigma: Doquier de Angélica Gorodischer*, Graciela Aletta de Sylvas (78)
- ✦ *Del contexto a la ficción: la reciente realidad argentina en los cuentos de Susana Silvestre*, Sandra Bianchi (83)
- ✦ Dossier: Elvira Orphée
 - ✦ *Como un personaje de novela. Vida y obra de Elvira Orphée*, Gwendolyn Díaz (86)
 - ✦ *Tertulias fantasiosas con Elvira Orphée*, Vanesa Aguirre, Lucía María De Leone, Nora Domínguez, Silvia Jurovietzky, Mariana Kosmal, Paola Solorza (88)
 - ✦ *Viejas prácticas (sobre "Las viejas fantasiosas" de Elvira Orphée)*, Silvia Jurovietzky (92)
 - ✦ *Coto de caza. Visiones de Elvira Orphée en "Padre amantísimo, Padre purísimo, Padre admirable"*, Ciego del cielo, Esther Andradi (95)
- ✦ *Eduarda Mansilla, la traducción rebelde*, María Rosa Lojo (97)
- ✦ *Lo erótico en la lectura de un cuerpo "despechado"*, Lea Fletcher (100)
- ✦ *Una modernidad femenina: las crónicas de Alfonsina Storni*, Graciela Queirolo (103)
- ✦ *Adriana Pinda y el habla escrita de la ajenidad. "Relámpago"*, Fernanda Moraga G. (110)
- ✦ *Leonor de Ovando, primera poeta del Nuevo Mundo, en la poesía de Nela Río*, Gladys Illaregui (119)
- ✦ *Los sacrificios a Xochipilli en Nada de Carmen Laforet*, Zoila Clark (121)

Cuento

Liliana Nardinelli (126)

Poesía

Selva Casal (126)

EL cuerpo del enigma: *Doquier* de Angélica Gorodischer

Graciela Aletta de Sylvas

"A esta altura de las cosas ya sabemos que no hay un femenino puro ni un masculino puro, sino un *continuum* sexual en el que caben tantas versiones como gente hay en el mundo. ¿No es eso maravillosamente "literaturizable" ?

Angélica Gorodischer

Angélica Gorodischer se posiciona en la producción literaria rosarina con una obra sólida, de reconocimiento local, nacional e internacional. Transita los caminos de la narrativa abordando distintos géneros literarios, desde la ciencia ficción, lo fantástico, el policial hasta el gótico. Se inscribe en el movimiento feminista desde cuya perspectiva produce sus textos en torno a la problemática de género.¹

Doquier,² título número dieciocho de la autora, practica una serie de rupturas, un cuestionamiento de fronteras relacionado con la identidad y el género literario. La autora se preocupa por deslindar su novela del género histórico, porque lo que verdaderamente prevalece en el texto, afirma en la Advertencia, es el curso libre de la imaginación. La novela se construye en cambio, dentro de las convenciones del suspenso, que crea enigmas que sólo se develan hacia el final. Pero otros no llegan a resolverse nunca. El sujeto de la escritura –narrador y protagonista– se sostiene desde el principio hasta la conclusión del relato sin proporcionar marcas lingüísticas que permitan develar su identidad. Instaurado el enigma, esta indeterminación da lugar a múltiples lecturas que no resuelven la ambigüedad del personaje. El "yo" ha mantenido en secreto una relación amorosa con don Casiano Salinas Rey, a quien termina por asesinar en un arrebato pasional. Este es otro de los enigmas que la novela mantiene casi hasta el desenlace. Pero el secreto es anterior a la muerte: constituye una relación clandestina que no puede ser revelada a la sociedad de postrimerías del siglo XVIII, época en la que transcurre esta historia. Será tarea de quien lee imaginar si la persona que narra es una mujer que rompe con las leyes de la sociedad cuando comete adulterio y mantiene relaciones extramatrimoniales, o es un hombre que establece lazos homosexuales con el Casiano. En ambos casos la identidad sexual o genérica es inaprehensible y la incertidumbre producto de las estrategias enunciativas.

Con respecto a la categoría de género se lo define

como la construcción cultural que provee significaciones a lo masculino y femenino en cada formación histórica. En referencia al sexo, tradicionalmente se entendía los datos anatómicos y biológicos previos sobre los cuales la cultura desplegaba su arsenal simbólico. Sin embargo, si nos remitimos a las últimas investigaciones, Judith Butler³ sostiene que no hay sustancia original anterior a la cultura, incluso el cuerpo está constituido por categorías y lenguajes. El sexo biológico es menos fijo de lo que se creía y constituye, para esta filósofa, también una construcción. Existe una asimetría entre género y sexo, pues mientras éste se reparte en dos, entre masculino y femenino, la diferencia de género asume multiplicidad de aspectos. Como concepto, este último, acentúa la idea de valores relativos en el espacio y en el tiempo y asegura la identidad. La concepción contemporánea de las identidades a la luz del psicoanálisis, la lingüística y las teorías del discurso, afirma Leonor Arfuch,⁴ se aleja de todo esencialismo para pensar más bien su cualidad "relacional", su posición en una trama social, su desajuste de cualquier intento totalizador. La conceptualización de esta noción, coincidiendo con el pensamiento postestructuralista sobre la noción de descentramiento del sujeto, supone un sujeto múltiple y contradictorio cuya posición es contingente y precaria y cuya pluralidad supone una subversión constante de unas posiciones por otras, afirma Chantal Mouffe.⁵ Desde la perspectiva bajtiniana también podemos pensar con Arfuch, las relaciones intersubjetivas y la "otredad", ya que a partir del dialoguismo enfatiza la diferencia como constitutiva de toda posición: cada identidad supone "otro" que no es "lo mismo" y desde el cual puede afirmar su diferencia.⁶ Esta fragilidad y heterogeneidad de los lazos identitarios así concebidos se oponen a un imaginario social predominante centrado en la heterosexualidad, en la pareja hombre-mujer y en el núcleo familiar occidental tradicional. Las identidades alternativas confrontan el binarismo de la normatividad imperante en nuestra sociedad.

La ley del secreto

Fue Michel Foucault quien en 1976 dio impulso a una teoría de la sexualidad con la publicación del primer tomo de *Historia de la sexualidad*, donde propone exhibir el funcionamiento ideológico del sexo como secreto, aquello que "es a un tiempo difícil y necesario, peligroso y valioso mentarlo".⁷ Desde esta óptica parece una obligación, afirma el autor, expulsar de la realidad las formas de sexualidad no sometidas a la economía estricta de la reproducción, negarse a las actividades infecundas, proscribir los placeres vecinos, reducir o excluir las prácticas que no tienen como fin la continuidad de la especie, es decir montar una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora.

La posible condena por delitos sexuales, catalogados como estupro (relaciones extramatrimoniales), adulterio o sodomía, acecha a quien narra de *Doquier*. Los tribunales podían condenar tanto la homosexualidad

Profesora en la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

como la infidelidad, y las prohibiciones referidas al sexo eran fundamentalmente de naturaleza jurídica. Foucault concibe al sexo como bisagra que articula las relaciones sociales de poder, el que aplica una ley de prohibición y una lógica de la censura. De aquello que está prohibido no se puede hablar hasta que esté anulado en la realidad, no tiene derecho a la manifestación, ni siquiera en el orden de la palabra que anuncia su existencia. Lo que se debe callar se encuentra proscrito de lo real. La lógica del poder sobre el sexo, sería así la lógica paradójica de una ley enunciada como conminación a la inexistencia, a la no manifestación y al mutismo.

Es por esto que en la novela rige la ley de la simulación y el engaño que se manifiesta en la trama y en el lenguaje, en la proliferación de palabras como "fingimiento", "oculto", "disimulo", "apariencia", "secreto" y en expresiones como "nadie debe saber lo que pienso ni lo que hago" (34); "nadie lo supo....nadie lo sabe y (el) nadie lo sabrá" (36). El protagonista hace quince años que simula ser un paralítico confinado a la inmovilidad en la tienda de herboristería de la cual es dueño, en una ciudad portuaria sin nombre, y sólo hace incursiones secretas, protegido por las sombras silenciosas de la noche y el disfraz, hacia la casa del Bajo, escenario de sus pasados amores y del crimen. El sujeto transgrede la ley del poder en el plano privado; a nivel público guarda el secreto, lo que de alguna manera significa acatar en apariencia el sometimiento a sus dictados.

Durante cinco años el "yo" es amante del Casiano, quien no deja de regodearse con mujeres y muchachitos, a veces acudiendo al prostíbulo de la Miguelina. A partir de sus traiciones el narrador no deja un solo día de imaginarlo en brazos de alguna mujer o apretando el cuerpo de un muchachito moreno, joven, suave, "que se pegaba al otro cuerpo con ansia y vergüenza al mismo tiempo" (146). Bisexualidad sospechada del amante, que sumada a la confesión de abandono para siempre, precipita el crimen: "La rabia, sí, la furia con la que sostuve el arma en la mano, la cólera que me puso blancos los nudillos, la saña con que herí una y otra vez (150).

El protagonista mantiene una relación que bien podría ser de homosexualidad, basada, según Mario Pecheny,⁸ en el secreto fundante de la identidad. En el contexto de discriminación de esta elección, la simulación, bajo la forma pasiva de la discreción o la forma activa del simulacro, constituye un recurso de protección del que se valen las personas. La categoría de homosexualidad es una creación de la segunda mitad del siglo XIX cuando conoció su primera difusión masiva en 1887, con la edición de *Psychopatias sexualis* de Krafft-Ebing. Según estableció Foucault, ya las relaciones sexuales intermasculinas se tornaron un problema a partir del siglo XVIII.⁹

El nombre ausente

El narrador cuenta su propia historia y se construye como sujeto de la enunciación a través de la marca pronominal que conforma la opacidad del "yo". Pero es

una voz que no aparece ligada a ningún nombre propio. Lacan sostiene que el nombre afirma el "yo" corporal en el tiempo, lo hace idéntico a través de su transcurso, y este poder de atribución se deriva de lo simbólico. Se desprende, pues, que una crisis en lo simbólico implicaría, afirma Butler,¹⁰ una crisis en esta función de otorgar identidad que cumple el nombre. Su ausencia desestabiliza el género y la sexualidad.

Son los apellidos paternos los que se conservan a través del tiempo, como zonas nominales de control fálico. El nombre como patronímico no sólo conlleva la ley sino que la instituye. El nombre afirma y estructura al sujeto nombrado, ejerce el poder de sumisión y fija posiciones sexuadas a través del lenguaje. Tiene una función performativa, es decir, efectiviza un acto del discurso que tiene el poder de crear aquello a lo que se refiere.

Otros textos de Gorodischer incursionan en el mismo tema. En el cuento "Vidas privadas",¹¹ también como en *Doquier*, el personaje sin nombre narra en primera persona sin dejar traslucir nunca su género o su sexo. En el departamento contiguo al de la o del protagonista, vive una pareja que mantiene continuas y agresivas peleas, en las que el narrador reconoce voces masculinas y femeninas que alteran su cotidianeidad. Tiempo después de una terrible discusión sucedida por un silencio absoluto, se empieza a sentir mal olor y se presume que ha habido un crimen. El muerto resulta ser un hombre, de lo que se deduce que ella ha huido. Al poco tiempo el/la protagonista encuentra en el palier a la supuesta asesina que resulta ser un hombre alto, gordo y fofo, la pareja homosexual del muerto, y como no tiene donde ir, lo recibe en su casa. Nada resulta ser lo que parece. Queda abierta la incertidumbre sobre qué clase de relación se entabla entre ellos: si formarán una pareja homosexual o si el narrador es una mujer que necesita compañía. El enigma y la ambigüedad quedan flotando al final del cuento.

Metamorfosis sexuales

Hasta hace poco, afirman Nora Dominguez y Ana Amado,¹² el imaginario sobre migraciones sexuales que cuentan con el auxilio de una ciencia dispuesta a intervenciones concretas sobre la corporalidad, sólo parecían tener cabida en el registro de la ciencia ficción. Es en el contexto de este género donde sucede el cuento "Al Champaquí" (1984)¹³ donde se narra la historia de un personaje, Kaineos-Cenis, que puede cambiar de sexo a voluntad gracias a la tecnología: "cerca del pliegue del codo izquierdo, bajo la piel, entre el flexor del carpo y el pronador redondo, tengo un disco de creón con alma de oro que late cuando se le acerca un auricular electrobiónico" (37), implantado cuando cumplió los veinte años, es decir hace ya ochenta. Cuando comienza el relato es una mujer, pero encuentra un buró donde puede llevar a cabo la transformación: el aspecto físico sufre los cambios necesarios para convertirse en un hombre, pero más allá de esta circunstancia sigue siendo él/la misma: "Yo sigo siendo yo. Que goteen adentro

otras sales, otros ácidos, otros licores para alimentar a este cuerpo que ya es otro, pero yo soy yo. Soy yo y no soy otro, otra" (37). En última instancia no hay ninguna diferencia entre un hombre y una mujer, se afirma en el texto. El personaje pertenece a una sociedad secreta, el CIDOS, y cumple una misión que la encamina hacia el cerro Champaquí, en el transcurso de la cual atraviesa una geografía de invención y sufre una serie de vicisitudes. Llega a un pueblo perdido donde los habitantes forman una comunidad que trabaja en el ciclo del agua y, después de vivir un tiempo con esta gente, el protagonista decide irse para recuperar el aspecto y el nombre de mujer, volver a ser Cenís y poder tener un hijo con Yarbo, un miembro del pueblo. "Por los vanos de las puertas, sobre el pino en damero, en busca de la sombra verde, del agua de mi vientre, caminan un hombre y una mujer" (78).

Desde esta misma perspectiva Gorodischer también incursiona en los cruces genéricos. En *A la luz de la casta luna electrónica*,¹⁴ Trafalgar Medrano, un rosarino navegante de otros mundos y viajero incansable, se encuentra con el narrador en el café Burgundy. Allí le relata que viene de un planeta llamado Veroboar donde ha hecho el amor con lo que cree que es una mujer dotada de dos agujeros. Ese planeta es gobernado por un aristomatriarcado compuesto por Mil mujeres "espantosamente ricas y poderosas que hacen lo que quieren con el resto del mundo" (33). Mantienen romances electrónicos durante el cual la máquina les proporciona alucinaciones visuales, auditivas y táctiles y las sensaciones del orgasmo. Medrano comete el delito de suplantar a la máquina y por ello es perseguido a muerte y logra apenas escapar. Así como Veroboar es gobernada despóticamente por hermosas mujeres, en Drenékuta se invierte el orden genérico tradicional, ya que en este planeta "los hombres se maquillan y se enrulan el pelo y se pintan las uñas" (23).

La temática vertebrada alrededor de las identidades múltiples puede leerse también en "Sitio, batalla y victoria de Selimmagud",¹⁵ cuento en el que se presenta a un general hermafrodita¹⁶ de quien se decía que a los veinte años se había fecundado a sí mismo y había tenido un hijo hermafrodita como él. Obliga a un joven ladrón preso a tener relaciones con él, pero la tarea se presenta llena de dificultades ya que "tenía que levantar el sexo masculino del general para encontrar el sexo femenino" (104). El ladrón termina asesinandolo y asumiendo su identidad, se enfunda en una armadura y dirige el asalto a la ciudad de Selimmagud, en el que él es el único sobreviviente. Posee cualidades genéricas masculinas: era el hombre más valiente del mundo y había ganado innumerables batallas, pero su aspecto físico era femenino, vestía "una túnica de gasa rosa y una diadema de flores naturales en la cabeza...El pelo rubio, suelto y lacio, le llegaba hasta la cintura. Tenía anillos de oro en los dedos y pulseras también de oro en las muñecas" (102).

Recordemos el caso presentado por Foucault de Herculine Barbin, un hermafrodita que fue educado

como mujer en siglo XIX. Atraído por el género femenino, los médicos definen su sexo por el de varón, a lo que sigue un cambio de nombre, Abel, y un abrupto cambio de género. Sin poder adaptarse a su nueva determinación genérica, se suicida a los pocos años.¹⁷ Herculine, que no se ajustaba al proyecto normativizador, afirma Judith Butler, constituye un "monstruo" que debe sujetarse al esquema establecido. Pero este caso no es una cuestión de anatomía o de legalidad, ni siquiera puede ser resuelto por una intervención quirúrgica.

No podemos dejar de mencionar la novela de Honoré de Balzac: *Seraphita* (1835)¹⁸ personaje en el que el novelista francés encarna al andrógino platónico, definido como "criatura cuya alma es mujer y su cuerpo hombre". Seraphita/Seraphitus es un ser capaz de inspirar amor de mujer y de hombre pero incapaz de corresponder a ninguno. De género indefinido es un proscrito, un monstruo, un él/ella indeterminado y ambiguo que encuentra su definición en el puro espíritu.

También en *La naturaleza es una madre cruel*¹⁹ asistimos a una transformación de mujer a sirena. En realidad es una sirena que asume el aspecto de mujer para tener relaciones sexuales con un hombre en la playa. Hay un acuerdo con sus congéneres frente a los hombres, de los que opinan son tontos. Ella domina la situación y disfruta del encuentro y en vez de encantar al hombre con sus melodías, le escucha con atención y fruición.

Podemos mencionar algunas novelas que funcionan como intertextos con los cuales estas producciones de Gorodischer entablan un diálogo. En 1929 Virginia Woolf escribe *Orlando*,²⁰ centrado en el personaje homónimo, un noble inglés que nace en la época victoriana, vive trescientos años y experimenta metamorfosis de hombre a mujer y viceversa. Sin embargo, a través de los cambios epocales, anatómicos y psíquicos, sigue conservando una misma identidad, se sentía igual: "El cambio de sexo modificaba su porvenir, no su identidad. Su cara, como lo pueden demostrar sus retratos, era la misma. Su memoria podía remontar sin obstáculos el curso de su vida pasada" (100). Experimenta la ambigüedad de ser varón y mujer, de conocer los secretos, compartir las flaquezas de los dos en un estado de alma vertiginoso. "Por diversos que sean los sexos se confunden... Esa mezcla de hombre y de mujer, la momentánea prevalencia de uno y de otra, solía dar a su conducta un giro inesperado" (136). Aquí Gorodischer parece coincidir con Virginia Woolf cuando en "Al Champaquí" expresa que en última instancia no hay diferencia entre mujer y hombre. Pero sí debe asumir las transmutaciones en su condición genérica y las limitaciones y desventajas que como mujer tendría en la sociedad de su época. Se disfraza con trajes masculinos y femeninos alternativamente, mantiene un doble papel, cambia de género y de sexo con una frecuencia increíble y goza por igual del amor de ambos sexos. Más allá de su "mismidad" el personaje siente que está compuesto por multiplicidad de yo que lo conforman. La autora inglesa dedica y se inspira para esta novela en

Vita Sackville West, escritora con quien mantiene una relación lesbiana. Vita había entablado con anterioridad, otras relaciones del mismo carácter, entre ellas con Violet Trefusis, a quien acompaña a París en 1918 disfrazada de hombre mientras se hacía llamar con el nombre masculino de "Julián". En la Inglaterra de la época era muy común, comenta Isabel Monzón, que las mujeres, cuando querían hacer algo que solamente estaba autorizado a los varones, como enamorarse de una mujer, escribir o ganar dinero, se vistieran como ellos. Modelos genéricos de la ficción y de la vida real que confluyen en personajes de invención creados por Gorodischer.

Ursula K. Le Guin, quien ha traducido recientemente al inglés *Kalpa Imperial* y con quien, en colaboración con Gorodischer publicara *Escritoras y escritura*,²¹ escribe una novela de ciencia ficción: *La mano izquierda de la oscuridad*.²² La historia transcurre en el país Karhide del planeta Gueden (Invierno) en un momento del futuro. En este planeta los seres que lo habitan se caracterizan por la ambisexualidad, es decir no se ven a sí mismos como hombres o mujeres, son respetados como tales sin imposiciones sexuales, ya que permanecen en un estado de androginia. La fisiología sexual guedeniana establece que cuando el individuo entra en "kemmer", período equivalente al celo animal, se siente inclinado a encontrar un compañero; entre ambos se establece un juego de interrelaciones en el que cada una de las partes experimenta una dominante masculina o femenina, los genitales se dilatan o encogen según el caso y se conforma una pareja heterosexual. Las personas nomales no tienen predisposición a ser de un determinado sexo durante el período de "kemmer", no saben si serán el macho o la hembra mientras dure la relación y no tienen posibilidades de elegir. Si constituye la parte femenina tiene la probabilidad de concebir, pero con el fin de la lactancia, la hembra entra en "sommer", y pasa a ser una vez más, un perfecto andrógino. No se establece ningún hábito fisiológico y la madre de varios niños puede ser el padre de otros. La sociedad de Gueden en su funcionamiento y continuidad cotidianos, no tiene sexo, no son castrados ni neutros, son latentes y potenciales.

Travestismo o disfraz

La llegada inesperada a la ciudad, proveniente de España, de Raimundo Ponce y Herreros, sobrino del Casiano, para instalarse en la casa del Bajo, precipita la intriga y las incursiones del protagonista en búsqueda de un cadáver que ha desaparecido. El caballero, bello como un sol, esbelto, menudo, de cuerpo flexible y felino, bien educado y vestido con encajes y terciopelos, enamora a una joven de la sociedad y se bate a duelo por ella. Pero por medio de un confesión al narrador, nos enteramos que es una mujer disfrazada de hombre que ha asumido la identidad de su hermano y ha salido a buscar aventuras vedadas a su carácter de mujer. Hay una inversión de los géneros convencionalmente concebidos, ya que el hermano es tímido y dado a la vida contemplativa y religiosa, mientras ella es curiosa, arries-

gada, deseosa de batallas con olor a pólvora y sangre. Como sucede en la historia de la Monja Alférez, de origen vasco y de nombre Catalina de Erauso, quien en el siglo XVII vistió ropas de hombre y se lanzó a la aventura. Viajó de España a América donde alcanzó el grado de alférez por su valor militar, mató en duelos y reyertas a buen número de hombres, entre ellos a un hermano suyo.

Don Raimundo, travestido en Crocetta, representa el papel del Otro en una actuación que tiene mucho de teatralidad. Quien actúa intenta abandonar el horizonte propio para asumir uno diferente, y al habitar ese espacio distinto descubre que el "Otro" es un "Yo mismo" posible. En toda añoranza de una nueva identidad, afirma Roger Lancaster,²³ lo que es alter es también ego, lo que está "más allá" está también "dentro" y la ambivalencia vive en centro mismo de la identidad. El travestismo y otras formas de juego corporales entrañan el peligro que el juego siempre implica: puede absorber por completo, en cualquier momento, a los jugadores, ir más allá y excederlos. La oposición "en broma" y "en serio", dice Johan Huizinga, cita de Homo Ludens que transcribe Lancaster, oscila constantemente. Algunos filósofos sostienen que los trajes, discurre el narrador de *Orlando*, aunque parezcan frivolidades, "cambian nuestra visión del mundo y la visión que tiene de nosotros el mundo...ellos forman a su antojo nuestros corazones, nuestras lenguas, nuestros cerebros" (135).²⁴ El inocente juego de seducción de don Raimundo con María Trinidad Alcázar, quien termina suicidándose, roza los bordes del lesbianismo y su explicación de que la atracción que ejercía esta niña sobre ella era debida al parecido con su hermano, despierta la sospecha de una inclinación al incesto. Para complicar los cruces de identidades y reforzar la ambigüedad ya planteada, el protagonista, ¿hombre o mujer?, se enamora de don Raimundo y siente sorpresa al descubrir que se ha enamorado de una mujer. ¿Homosexualidad o lesbianismo? Más allá de las rupturas que instaura asumir la identidad masculina para transgredir los límites impuestos al género femenino, nos preguntamos si la representación que implica el juego del travestismo no puede convertir el artificio en realidad.²⁵

Otros cuentos de Gorodischer escenifican esta problemática. El cuento "Verídica relación de la vida del Capitán Oquendo y Nuñez Morat"²⁶ trata de relaciones homosexuales y de cambio de género a través de un disfraz, en el contexto de la época renacentista hispánica. Una joven es internada en un convento porque se niega a casarse con un viejo marqués. Como era hija de nobles consigue privilegios y se rodea de lujos. Practica el lesbianismo, ama a muchachas bellas y dóciles y se deja amar por la Superiora. Un buen día, deseosa de conocer mundo, huye a París, se instala en una posada, asesina a un hombre y se viste con sus ropas. Travestida como el Capitán Fernán de Oquendo y Nuñez Morat, como si el disfraz invistiera al sexo, reflexiona que en ese momento hubiera querido amar a un hombre. Protagoni-

za diversas aventuras y termina sus días sorprendiendo post mortem al médico con su identidad sexual, y aunque éste decide mantener el secreto, la historia trasciende lo suficiente para que pudiera ser escrita.

También en "Una vez por semana",²⁷ se cuenta la historia de una mujer ladrona narrada por un policía en primera persona. Los robos ocurrían los jueves en casas de familias de gente rica. El investigador oye hablar de "la loca" y descubre que la ladrona era una joven de familia aristocrática que, disfrazada de hombre "con frac y galera, zapatos de charol, fumando un habano, apoyada en una bastón con puño de marfil" (55) se presentaba en los lugares más peligrosos y en piringundines, donde se relacionaba con lo peor del ambiente. Explica que salía de noche porque quería aventuras, hacer cosas distintas que tuvieran eco. Se viste de hombre para poder trascender las limitaciones impuestas a su sexo. El cuento está dedicado a María Eugenia Vaz Ferreira, poeta uruguaya de principios de siglo, defensora de los derechos de la mujer, de quien se dice que se disfrazaba de hombre para poder frecuentar ámbitos prohibidos para su género. Actuaciones ya protagonizadas por Sara Bernhard y por George Sand con sus provocaciones victorianas.

No podemos olvidar la novela sobre el tema de los "castrati" puesto en circulación en la década del 60 por Roland Barthes con el *S/Z*,²⁷ en el que se practican pluralidad de lecturas sobre la novela de Honoré de Balzac: *Sarrisine*.²⁹ En esta novela un escultor francés, Sarrasine, se enamora de lo que cree que es una mujer, Zambinella, un cantante castrado de los estados pontificios del siglo XVIII. Zambinella se traviste de mujer para burlarse, en complicidad con otros actores, del joven ignorante de los códigos teatrales y culturales de la época. Loco de amor Sarrasine intenta raptarlo, pero la aventura le cuesta la vida, ya que es asesinado por enviados de un cardenal protector del artista. La filmación de la vida de otro cantante castrado, Farinelli, pone de manifiesto la ambigüedad genérica y sexual, tal como se presentaba en el siglo XVIII.

Los cruces genéricos y sexuales se ven reduplicados en el texto con el tema del gato negro Polibio, que resulta ser gata y se le cambia el nombre por el de Nola, una virgen mártir irlandesa que vistió las ropas y la armadura de un guerrero para vengar a sus hermanas atormentadas por los invasores. En el contexto temporal jalonado por una hagiografía de invención que remite a santos y mártires, también se menciona a Eugenia, mujer que se disfraza de hombre y entra en un convento para evitar ser casada por la fuerza; allí fue un monje ejemplar hasta que una feligresa lo acusó de haberla violado, ocasión en que, para salvarse de la muerte a que la habían sentenciado, se saca el hábito y demuestra su condición de mujer. La novela reitera así esta temática saturando las metamorfosis en los diferentes planos de la historia.

Construida sobre el juego de las apariencias y el engaño, el texto se articula entre la necesidad de callar y la compulsión de decir. Desde su lugar inmóvil que le

sirve de panóptico: una construcción de sí mismo que le permite dominar todo, recibir informaciones y decires de los visitantes, cotejar habladurías y chismes. "...y me entero de todo aquello de lo que quiero enterarme. Porque sí nomás, porque me gusta hurgar en las vidas secretas que nunca son tan secretas como las gentes quieren creer y porque los que vienen hablan y no saben lo que dicen... [son] desaprensivos con las palabras: no saben que nada hay más peligroso que las palabras" (65). Desde su tienda vigila a la población "enredadora y deslenguada" y teje las versiones que impulsan la trama. En ese recinto se concretan dos confesiones: la de don Raimundo/Crocetta, en la que revela su identidad y la de la Elodia, quien declara su historia amorosa de larga data con el Casiano, su conocimiento de la relación clandestina con el protagonista y del crimen cometido y su responsabilidad en la desaparición del cadáver.

Estas revelaciones tienen el poder de liberar al protagonista quien abandona su quietud de parálisis para reintegrarse a la vida de la ciudad y del mundo. "El disimulo, el engaño terminan –de acuerdo a la opinión de la propia autora– donde empieza el doquier: el momento en que el personaje abre la puerta que da a la calle".³⁰ La ciudad tendida junto al río, bella en su plenitud, asombrosa en la simultaneidad de voces y movimientos, invita a este hombre/mujer a sumarse a la maravillosa agitación de su entorno.

Notas

¹ En castellano tenemos una sola palabra para significar género masculino o femenino y género literario, mientras que en el idioma inglés existen dos palabras: *gender* y *genre*.

² Angélica Gorodischer: *Doquier*, Buenos Aires, Emecé, 2002.

³ Judith Butler: *El género en disputa*, México, Paidós, 2001.

⁴ Leonor Arfuch: "Introducción", en Leonor Arfuch (comp.): *Identidades, sujetos y subjetividades*, Buenos Aires, Prometeo, 2002.

⁵ Chantal Mouffe: "Feminismo, ciudadanía y política democrática liberal", en *Revista de Crítica Cultural*, Nº 9, Noviembre 1994.

⁶ Leonor Arfuch: "Problemática de la identidad", en Arfuch, Op.cit.

⁷ Michel Foucault: *Historia de la sexualidad-La voluntad de saber*, tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

⁸ Mario Pecheny: "Identidades discretas", en Arfuch, Op.cit.

⁹ En José Amícola: *Camp y postvanguardia*, Bs As, Paidós, 2000. Amícola precisa en este texto que el proceso de despenalización de la homosexualidad fue sellado en Gran Bretaña en 1967. En EU se dio la gran batalla para librarla del baldón de enfermedad mental poco después de 1973, dentro de la American Psychiatric association. En la Argentina la Asociación de Padres, Familiares y Amigos de Lesbiana y Gays adoptaron la consigna, en 1996, de no considerarla como una enfermedad ni como un problema. Actualmente en la ciudad de Buenos Aires rige desde diciembre de 2002 la Ley 1004 de Unión Civil por la cual se le otorga reconocimiento legal a la unión conformada libremente por dos personas con indepen-

dencia de sexo u orientación sexual, los cuales para el ejercicio de derechos, obligaciones y beneficios, tendrán un tratamiento igual al de los cónyuges.

¹⁰ Judith Butler: *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

¹¹ En Angélica Gorodischer: *Cómo triunfar en la vida*, Buenos Aires, Emecé, 1998.

¹² Nora Domínguez y Ana Amado: "Cuerpos que cuentan. Presentación" en Daniel Balderson y Donna Guy (comp.): *Sexo y sexualidades en América latina*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

¹³ En Angélica Gorodischer: *Las Repúblicas*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1991.

¹⁴ En Angélica Gorodischer: *Trafalgar*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1986.

¹⁵ En Angélica Gorodischer: *Kalpa Imperial I*, Buenos Aires, Minotauro, 1983.

¹⁶ Hermafrodita: hijo de Hermes y de Afrodita, a quienes debe su nombre. Un día mientras se bañaba en las aguas de un lago en Caria, la ninfa Salmácis, prendada de su gran belleza, le abrazó y como éste se resistía a sus insinuaciones amorosas, la ninfa rogó a los dioses que sus cuerpos nunca se separasen. Los dioses la escucharon y los unieron en un nuevo ser dotado de doble naturaleza, en Pierre Grimal: *Diccionario de Mitología*, Barcelona, Paidós, 1994.

¹⁷ Michel Foucault publica en 1978 y 1980 *Herculine Barbin también llamada Alexine B. Memorias de un hermafrodita francés del siglo XIX*, Madrid, Talasa, 1985, un manuscrito inicialmente publicado en un texto de medicina para un público de especialistas.

¹⁸ Honoré de Balzac: *Seraphita*, en *Obras Completas*, tomo V, Madrid, Aguilar, 1969.

¹⁹ En Angélica Gorodischer: *Menta*, Buenos Aires, Emecé, 2002.

²⁰ Virginia Woolf: *Orlando*, Buenos Aires, Sudamericana, 1993.

²¹ *Escritoras y escritura* [Ursula Le Guin: "La hija de la pescadora"; Angélica Gorodischer: "Señoras"], Buenos Aires, Feminaria Editora, 1992.

²² Angélica Gorodischer: *Kalpa Imperial*, Trad. por Ursula K. Le Guin, Northampton, USA, Small

Beer Press, 2003; Ursula Le Guin: *La mano izquierda de la oscuridad*, Barcelona, Minotauro, 1969.

²³ Roger Lancaster: "La actuación de Guto. Notas sobre el travestismo en la vida cotidiana", en Balderston-Guy, Op.cit.

²⁴ Virginia Woolf: *Orlando*, Op.cit.

²⁵ En el Código de Faltas de la Provincia de Santa Fe, la Ley 10.703 del 2003, pena con arresto de hasta veinte días a quien se vistiere o hiciere pasar por persona del sexo contrario. En cambio el Código de Convivencia Urbana de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, por ley Nº 12 de 1998, deroga los edictos policiales que penalizan el travestismo y garantiza la libertad sexual.

²⁶ En Angélica Gorodischer: *Técnicas de Supervivencia*, Rosario, Editorial Municipal, 1994.

²⁷ En Angélica Gorodischer: *Como triunfar en la vida*, Op.cit.

²⁸ Roland Barthes: *S/Z*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

²⁹ Honoré de Balzac: *Sarrasine*, *Obras Completas*, tomo III, Madrid, Aguilar, 1968.

³⁰ En María Sonia Cristoff: "Una ciudad levantada sobre el engaño", *La Nación*, Buenos Aires, 10.07.2002.

Del contexto a la ficción: la reciente realidad argentina en los cuentos de Susana Silvestre

Sandra Bianchi

El libro de cuentos *Todos amamos el lenguaje del pueblo* de Susana Silvestre (2002) presenta narraciones contemporáneas, en el sentido estricto de la definición de diccionario, como "lo existente al mismo tiempo que", ya que los relatos transcurren en contextos en los que quien lee reconoce los referentes sociales, culturales y políticos que habitan su cotidianeidad. La caída de la clase media y la búsqueda de alternativas que le permita sobrevivir material o espiritualmente, los cambios en las conductas sociales marcadas por la imposición de nuevos hábitos de consumo, la pobreza y el hambre que padece actualmente nuestro pueblo, los piqueteros y los "Planes Trabajar" como materialización de una nueva clase/realidad social, la dignidad y la vergüenza, se cruzan narrativamente con la militancia política de los setenta y otros momentos históricos de la Argentina del siglo XX. Me interesa descifrar en los textos reunidos en este volumen las coartadas ficcionales con las que la autora transforma los actuales registros de la realidad en material literario, y desmontar los mecanismos que ponen en escena los signos con los que coexistimos los lectores y las lectoras de nuestro país.

Propongo pensar a "Yo no quiero que a mi hijo le digan que es piquetero" como una narración nodal dentro del libro. Esta consideración se sustenta no tanto en su extensión o en la alusión que la detalla en la contratapa-paratexto del libro- sino porque así como en un nodo convergen y divergen las fuerzas de un circuito, esta narración funciona de igual manera en lo que respecta a la producción de sentido: nuclea y expande los ejes de significación que articulan la totalidad de los cuentos, haciendo del libro un conjunto coherente.

El motivo del viaje, de amplia tradición literaria, es uno de los recursos elegidos para poner en marcha el relato. No se trata por supuesto de los viajes del XIX, sino de otro más modesto, acorde con el escenario que presenta "se hizo un regio viajecito"¹ dice el chofer del colectivo que lleva a la narradora desde Primera Junta

Profesora en Letras, docente universitaria, crítica literaria y periodista cultural. Fue coordinadora del Área de Literatura de Malba-Colección Costantini. Es coordinadora del Taller Literario del Hospital de Día, Dpto. de Salud Mental del Hospital de Clínicas "José de San Martín", Fac. de Medicina, U.B.A. En 2006 se desempeñó como co-organizadora y coordinadora general del "Primer Encuentro Nacional de Microficción", realizado en CCEBA.

hasta el Camino de Cintura en la Matanza, para asistir a la Segunda Asamblea Nacional de Piqueteros.

El viaje determina un primer momento de conocimiento/re-conocimiento, ya que la protagonista regresa a San Justo, su localidad natal. Citas como la que siguen proliferan en el texto:

"...el chofer maniobra para cruzar debajo de un puente y sé que es la General Paz, el corazón se me vuela cuando pasamos del otro lado porque *reconozco el lugar, estoy segura, busco el cartel que me dé la certeza* pero en cambio me contradice proclamando que esa calle se llama Brigadier Juan Manuel de Rosas. Por suerte el colectivo va muy lento y puedo leer el antiguo nombre, el que yo *conocía*: Provincias Unidas" (p.76).²

El desplazamiento espacial del largo viaje en colectivo, que activa la mirada de la narradora y aún su permanencia como espectadora en la Asamblea son el soporte de otro viaje, el temporal, que activa sus recuerdos. Incluso la ciudad, la arquitectura, las calles, son significativos y funcionales en los distintos cuentos, ya que identifican las clases sociales desde la media-alta hasta la pobre:

"Mi amiga tiene una casa que parece de muñecas pero esta vez no hice caso al deslumbramiento del mueble del living, sembrado de cucharitas de distintas partes del mundo y que gracias a la eficacia de la mucama resplandecen como pequeños soles" (p. 34).

"...nos refugiamos en la parrilla de la calle Honduras donde comemos por cuatro pesos cada uno" (p.116).

"...El colectivo dobla y se suceden las casas blancas con porche, de esas hechas a pulmón, pero que indican que todavía estamos dentro de la clase media baja de la capital" (p.75).

En otros casos se amplifica su riqueza semántica ya que los lugares también resultan un disparador de la memoria:

"Había aparecido en mi memoria la historia del vestido de plumetú celeste. Y no era nada raro que apareciera porque tenía que ver con el kilómetro 21, lugar en que, yo lo había visto por la televisión y lo había leído en los diarios, se inició el primer corte de ruta en La Matanza. En el kilómetro 21 vivían unas amigas que mi mamá frecuentaba cuando teníamos la casa de San Justo" (p.101).

"El salón del reencuentro se había ido poblando. Junto a la señora Rony, varios de los ex cuadros de la Federación Juvenil Comunista tomaban vino y hacían relatos veloces de lo que les había sucedido en esos años. Entonces de repente la señora Rony se acordó de algo" (p.15).

Estos lugares marcados por una huella del tiempo responden a la noción bajtiniana de cronotopo. Es en la fusión de los tiempos, en el movimiento pendular entre pasado y presente, en estas relaciones espaciotemporales con un correlato afectivo, que se rastrea la visión

cronotópica de los relatos de Susana Silvestre. Los viajes desde el presente de la enunciación hacia el pasado movilizan la "puesta en sentido" de la vida de la narradora de este cuento nodal, a través de relatos en imágenes mentales y en palabras

"El nombre de las calles laterales me resulta familiar pero no consigo rescatar del recuerdo ni una imagen. Palabras sí, algunas. Mi madrina diciendo: la semana que viene vamos a Alberdi y te regalo el conjuntito de banlon [...]. No me equivoqué, ahora sí las imágenes son tan vívidas que me las envidiaría un director de cine..." (p.75).

La memoria convocada por el viaje espaciotemporal, asume una de sus formas características en el recuerdo, como recurso vertebrador de las narraciones. Enunciaciones que se inician con expresiones tales como "me acuerdo", "recuerdo", "me acuerdo", "se acordó", "recordaba", "reconoció", "no me puedo acordar", "retrocedió en el tiempo", "los acontecimientos se renuevan en mi memoria", hasta un breve diálogo entre la aludida narradora y una pasajera del colectivo "...[vengo] a recuperar el pasado [...] suerte con tus recuerdos" (p. 82) provoca un juego de reiteraciones que cohesiona fuertemente el paradigma. De tal manera las narraciones en primera persona "Yo no quiero que a mi hijo le digan que es piquetero", "Una hamaca entre el cielo y el infierno", "Todos amamos el lenguaje de pueblo" y "Dafne en vías de desarrollo" pueden ser leídas en serie, como si en éstas, la misma narradora focalizara sus distintas experiencias. Esta "reconstrucción de la vida" permite que estos relatos se lean en clave (auto)biográfica.

También la información de las sintéticas contratapa y solapa, autorizan esa lectura en clave. De los paratextos a los textos se instaura un sólido sistema de co-referencias. De los primeros rescato la fecha y lugar de nacimiento de la autora en San Justo en el año 1950, su actividad de escritora y periodista, la publicación de su primer libro de cuentos en el año 1982 y la "presencia insoslayable" (contratapa) de su padre en sus textos.

En "Yo no quiero..." la narradora caracteriza su contexto social, su infancia y - además de algunas coincidencias perceptibles- sitúa los hechos en el '58, y puntualiza que cuenta con ocho años. Su familia está compuesta de la misma manera que la del cuento "Todos amamos..." sólo que éste transcurre en otra etapa, en el primero la infancia, en el segundo la adultez con la vivencia de la muerte del padre, cuya caracterización coincide en ambos, al igual que los sentimientos que despierta, de admiración en las dos hijas mayores, de reproche y distancia en el hijo varón.

Junto con el cuento "Dafne en vías de desarrollo" se marcan los momentos de crecimiento de la narradora como personaje. En este último, se pone de relevancia la vida, considerada en su aspecto amoroso y la obra, la otra cara del signo "escritor". Su relato da una suerte de currículum vitae, en el que menciona los antecedentes

que la colocaron en el "under", la publicación de su primer libro a partir de la democracia, sus rituales de escritura y su colaboración en algunas revistas literarias, hasta que resume su carrera en la literatura:

"...Tampoco volví al bar ni al under, empecé a rumbar por otros lares, trabajé para ganarme la vida, escribí, leí, milité y bueno, finalmente estoy en esta mesa no sin haber cosechado una sarta de enemigos y unos pocos fieles" (p.127).

Una mujer, después de escucharla en un recital de poesía y cuento le dice a la protagonista de este relato "Hija, qué te hizo la vida para que escribas esas cosas" (p.123), pregunta que está en consonancia con la decisión de la narradora de "Una hamaca entre el cielo y el infierno" que también es escritora, y quien para poder entregar finalmente una nota para una revista, relee "...lo que había escrito mientras iba intercalando lo sucedido esa tarde" (p. 39).

El Arte y la Vida, un par conceptual que concita la reflexión de toda poética, funcionando como opuesto o complementario según el caso, encuentra en estos textos la superposición, la frontera difusa entre ambos términos.

No sólo es posible observar el correlato vida/literatura, sino también la relación historia/literatura se entrama con mayor o menor evidencia. La insistencia en la cronología - mediante las fechas explícitas o por la alusión de los acontecimientos- que se entreteje en las ficciones, participa de las marcas genéricas de lo biográfico y lo histórico.

Para desentrañar la tríada ficción, autobiografía, historia, considero muy valiosa la noción de "espacio biográfico" propuesta por Leonor Arfuch (2002) que alberga variantes literarias y mediáticas, desde las formas canónicas del género hasta la entrevista, pasando por diversos y matizados tipos de relatos que relevan lo biográfico-vivencial en los géneros discursivos contemporáneos. Esta noción propone un interesante campo de indagación y permite entender la fluctuación entre espacio y tiempo como un anclaje privilegiado en la actual reconfiguración de subjetividades.

En el entamado textual de este corpus circulan dos registros narrativos: la historia de vida y el material de ficción. Los delgados hilos que separan a la escritora de la narradora encuentran su justificación en esta mujer que la escritura construye, que quiere dejar un testimonio no sólo personal, sino también de su época.

La narradora/escritora parte de lo doméstico y familiar pero trasciende ese espacio acotado para cimentar este relato de la memoria, en el que reinterpreta el rol que quiere performar: refuerza y se instala en el lugar que ocupa como intelectual mujer.

Desde esta perspectiva, asume un yo social que intenta reflejar un "nosotras", en el espejo que reúne los sujetos femeninos dispersos en las narraciones: las militantes, la peluquera, las madres, las hijas, las mujeres solas, la escritoras comprometidas.

Este modo de "hacer memoria", alejado de las

prototípicas tipologías genéricas - diarios íntimos, cartas - la convierten en productora de historia y de literatura -las dos pasiones que habitan en la escritora Susana Silvestre³- puesto que entabla un diálogo con la reciente historia oficial, que todavía no ha sido escrita: narra para construir identidad.

Autodesplazada del canon "confesional", con este libro también se desmarca respecto del canon de la literatura erótica -al que ingresara con su narrativa- que cultivan algunas escritoras argentinas desde la década del setenta y que nuclea a tantas otras en las dos décadas siguientes.

Si se retoma el tópico del viaje y se lo pone en relación con el viaje en colectivo que hace la narradora de un cuento anterior en la producción de Silvestre, "El coro más osado del Oeste" (pp. 59-67), incluido en *La Venus de papel*, una antología del cuento erótico argentino (Giardinelli y Gliemmo, Planeta, 1998), es posible observar que en éste, se viaja para gozar de una experiencia erótica, privada, mientras que en el que nos ocupa, se viaja para *entender* la vinculación entre lo público y lo privado.

La mirada hacia lo particular convoca lo colectivo, la mencionada oscilación entre pasado y presente involucra no sólo el destino individual sino el nacional. Por eso cuando la narradora finaliza el viaje en el colectivo (valga la repetición del significante) y en el tiempo, su participación en la Segunda Asamblea Nacional de Piqueteros constituye un anclaje al presente que la hace ingresar en un segundo momento (el primero fue conocer-reconocer) el del juicio reflexivo, también un rasgo del discurso histórico:

"Pienso en lo que nos pasó a nosotros, la generación del 70. Íbamos a tomar el cielo por asalto y terminamos en fosas comunes [...] Pienso que tal vez los maten y me pongo de pié para irme [...] pienso que sé que va a suceder [...] pienso qué cambió desde aquellos días de mi infancia; la pobreza es más grande, más abismal pero la pobreza es siempre pobreza [...] pienso que soy una testigo del país que fue" (p. 112).

La impronta del peronismo, la izquierda, la dictadura y la vuelta a la democracia hasta nuestros días, está diseminada en los textos y resemantiza la vida de los personajes, evaluadas junto con los hechos políticos y sociales. Continuando la lectura en serie, las y los niños humildes del '58 pudieron, aunque con esfuerzo, conseguir trabajo y acceder a la universidad y hasta convertirse en jueza, escritora y el niño en doctor. En cambio una madre de jóvenes humildes del presente no quiere que algún día de su hijo sólo digan que es piquetero, predicado que -en el sentido que adquiere para la actual sociedad argentina- únicamente vive en *el lenguaje del pueblo*, ni siquiera tiene el reconocimiento legal, oficial, del diccionario.

Así, cada cuento responde a la "Tesis sobre el cuento" (*Formas Breves*. Temas, 1999) de Piglia: sin finales sorprendidos y la clásica estructura cerrada, dos historias se traban en tensión como si fueran una sola. La esencia nunca se cuenta,

se construye a partir del sobrentendido y la alusión.

Ese tipo de enunciados conviven en este cuerpo textual través de diversas voces sociales haciendo circular representaciones en las que el lector contemporáneo entra en sintonía:

"A nosotros siempre nos dicen que este es un país rico y entonces compañeros, dónde está la comida. Nosotros lo único que le estamos pidiendo al gobierno es comer [...] veo viejos compañeros de fábricas que ya no existen [...] a los maestros tampoco les pagan los sueldos [...] El guardián le dijo que para eso tendrían que pagar [...] ¿Y no querés una de estas casitas para vos? Yo te la puedo hacer otorgar..." (pp. 87-88).

Nuevamente Bajtín, a propósito de la polifonía enunciativa, nos permite pensar estos enunciados como dichos o refranes, que de tan repetidos en nuestra cotidianeidad los percibimos como fórmulas vacías, pero entramados en estos relatos, se resignifican, sincrónica y diacrónicamente generando distintos efectos de sentido:

"... a pesar de estar construido, el edificio nunca se abrió [...] para el día en que viniera la luz ..." (p. 101)

"Este país no sabe reconocer a la gente. ¿Vos viste los precios de las peluquerías nuevas? Eso es porque son cadenas. Cadenas de supermercados, cadenas de librerías, cadenas de farmacias y ahora cadenas de peluquerías. Las cadenas nos las pusieron a nosotros, y bien gruesas, porque este país se hunde" (p. 67).

La ficción mezcla de un modo inevitable lo empírico y lo imaginario y de acuerdo con la manera en que juegue con la realidad, se producirá un tratamiento específico de ese mundo posible. Susana Silvestre apuesta en este libro a revisar el pasado y el presente, los interroga desde la escritura, y su punto de encuentro ilumina significativamente la historia que nos toca protagonizar, muchas veces calificada como increíble, ilógica, absurda, pero que sin embargo, transitamos cotidianamente.

Notas

¹ Silvestre, Susana. "Yo no quiero que a mi hijo le digan que es piquetero" p. 83, en *Todos amamos el lenguaje del pueblo*. Buenos Aires. Ediciones Simurg. 2002. Todas las citas corresponden a esta edición.

² El subrayado es mío.

³ "La literatura y la historia son mis dos amores" respondía Susana Silvestre en una entrevista radiofónica que le realicé en agosto del 2002, con motivo de la presentación de este libro.

Bibliografía consultada

Arfuch, Leonor. *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2002.

Bajtín, Mijail. *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI editores, 1982.

Silvestre, Susana. *Todos amamos el lenguaje del pueblo*. Buenos Aires, Ediciones Simurg, 2002.



Como un personaje de novela. Vida y obra de Elvira Orphée

Gwendolyn Díaz

La biografía que sigue se basa en años de amistad con la autora. Abordé su obra cuando era estudiante de posgrado, con una investigación que formaría parte de mi tesis para el doctorado en letras de la Universidad de Texas. Desde entonces, frecuenté a la autora todos los años, cuando venía a Buenos Aires, siempre atenta a sus nuevos libros, a su genio literario y su personalidad única. Años más tarde, en un almuerzo reciente, comentamos juntas la posibilidad de escribir su biografía. Como se verá a continuación, tanto su obra como su vida son de suma originalidad. Me embarqué entonces en el proyecto del libro que me consume ahora: "Un personaje de novela: Narración biográfica de Elvira Orphée". Los datos biográficos que siguen provienen de nuestras charlas y serán parte de lo que en el futuro será su biografía, que más que biografía está cobrando forma de una narración donde intento preservar la voz y la personalidad de una autora argentina singular. G. D.

Elvira Orphée nació en 1922 en la ciudad de Tucumán. Su padre fue un científico de origen griego cuya familia había emigrado a Francia y de allí a la Argentina. Recuerda a su madre como una católica devota y una mujer de humor y disciplina. Orphée considera que sus ancestros son tanto franceses, como también Inca, siendo que Tucumán fue parte del imperio incaico. Según le gusta comentar, le debe su fascinación con lo místico y metafísico al hecho de haber sido criada en la tierra de los Incas. Su madre murió cuando la joven tenía sólo quince años, y poco después Orphée dejó el hogar paterno y se mudó a Buenos Aires, donde comienza la carrera universitaria.

Dos han sido las experiencias que más han marcado su vida y su obra, el haber sido criada en la provincia y la enfermedad que la plagó desde muy niña. Para



Dossier: Elvira Orphée



Orphée Tucumán era un sitio desolado y lleno de criaturas fantasmagóricas que ella misma ideaba. Usaba su imaginación como forma de comprender a la gente, los eventos y los lugares de una provincia que encerraba gran misterio. Creía que su vida en Tucumán estaba llena de peso imaginativo pero carente de eventos. Dice que nada sucedía en la provincia y por eso ella decide hacerse escritora, para crear un mundo propio donde pasaran cosas de importancia y de valor. Su cuna de provincia también la marcó físicamente, porque fue de niña donde comienza a padecer una serie de infecciones intestinales y otras enfermedades que le llevaron a sufrir dolor y postración.

Estas enfermedades, que continuaron por muchos años, no la debilitaron sino físicamente, porque en su interior aprendió a ser luchadora y supo cultivar un alma fuerte y apasionada, poniéndose siempre del lado de quien sufre o es victimizado. Esta actitud se traslada a su obra donde siempre predomina la perspectiva del personaje apasionadamente luchador que busca trascender sus circunstancias y no permite la victimización.

Cuando Orphée dejó atrás la provincia y llegó a Buenos Aires para seguir la carrera de Filosofía y Letras su mundo cambió radicalmente. Poco a poco llegó a formar parte de lo que fue la elite artística e intelectual de la Argentina, entre ellos, el pintor Miguel Ocampo, primo segundo de Victoria y Silvina Ocampo. En 1947 Orphée recibió una beca para estudiar literatura hispánica en España y en 1948 recibió una beca para estudiar literatura francesa en la Sorbonne. Fue en París que se volvió a encontrar con Miguel Ocampo. Cuenta que divisó desde su habitación una habitación del edificio de enfrente donde vio dispuestos en forma peculiar una serie de objetos. Bajó corriendo y preguntó en el edificio de enfrente adonde se encontraba el Sr. Ocampo. Ella sabía que tenía que ser él por el tipo de agrupación de objetos que sólo podrían ser obra de él. Este reencuentro culminó en el matrimonio de la pareja en París. Miguel estudiaba pintura en París y en esa época vivieron la vida de estudiantes.

Orphée (no quiso cambiar su nombre) y Ocampo

regresaron a la Argentina en los años en que Juan Domingo Perón ocupaba la presidencia. Estos fueron años conflictivos para ellos puesto que formaban parte de la elite Argentina. Ya autora, intelectual y parte de la aristocracia terrateniente, Orphée planteó los efectos del peronismo en sus obras. La novela *Uno*, de 1960, se trata de la atmósfera de miedo y represión que se vivía en la Argentina durante el gobierno de Perón. Tal vez la crítica más fuerte es la que se ve en su novela *La última conquista de El Ángel* (1977), una novela sobre la tortura y el terror.

En la década del cincuenta nacen las tres hijas: Laura, Paula y Flaminia. En los años sesenta Miguel fue nombrado diplomático y la familia se trasladó a Italia y luego a París por una serie de puestos diplomáticos que ocupó Ocampo. Flaminia, la hija menor, cuyo nombre es el de un puente en Roma, nació en Italia y es quien hereda el amor a la escritura de su madre. Durante los años sesenta Orphée y Ocampo vivieron una vida envidiable. Se movían en un círculo de amistades que incluyeron a Federico Fellini, Italo Calvino, Alberto Moravia, Elsa Morante, Julio Cortázar y Octavio Paz, entre otros. Estas como también otras personalidades de su alrededor nutrieron su natural inclinación hacia las más altas formas de creación artística. Durante su estadía en París trabajó en la Editorial Gallimard. Fue entonces que se dedicó más seriamente a escribir y a publicar su propia obra. Después de su separación de Miguel Ocampo en los años setenta, Orphée vivió varios años en Venezuela, donde frecuentó al poeta Jorge Liscano. En Venezuela Orphée se da cuenta que la escritura se estaba convirtiendo en el eje de su vida, tanto en Venezuela, como a su regreso a Buenos Aires, donde terminó estableciéndose.

Su primera novela, *Dos veranos*, publicada en 1956, tiene como protagonista un joven del noroeste Argentino a quien vemos en dos momentos decisivos de su vida. De joven el muchacho demuestra crueldad y resentimiento. Quiere ser rico y respetado pero ese no es su destino. Humillado, se rebela contra un sistema que lo ha dejado al margen y desprotegido. En 1961 publica *Uno*, que recibe mención de honor en el concurso de

Fabril Editora. Esta novela contundente explora cómo fue la vida de los argentinos durante los primeros años de la presidencia de Juan Domingo Perón. Su novela *Aire tan dulce*, novela predilecta de la autora y emblemática de su obra, recibió el Premio de la Municipalidad de Buenos Aires. Aquí son notables dos elementos que caracterizan su obra, el lirismo y el sarcasmo. En esta novela se desvía de los temas sociales que antes tocara para dibujar un retrato de la vida de provincia a través de los monólogos de tres personajes: una niña adolescente, un muchachito joven y una señora de edad. Los temas de amor y odio apasionados, del resentimiento por las condiciones ineludibles, el dolor y la rabia por la debilidad física y el deseo de una vida mejor, generan una obra de suma profundidad, lirismo y verdad existencial. En 1969 su novela *En el fondo* recibió también el Premio de la Municipalidad de Buenos Aires. Orphée considera que esta obra es un tipo de poema en prosa que describe la paradoja de nuestra existencia. El estilo y la estructura de la novela rebelan un interés por la innovación formal.

En 1973 publica la colección de cuentos *Su demonio preferido*, cuentos que incluyen de una forma u otra algún tipo de demonio o personaje demoníaco o endemoniado. Estos relatos desarrollan sentimientos de odio, crueldad y pasión de una manera original. En 1977 se publica en Caracas su novela controversial *La última conquista de El Ángel*, que sale justo en el auge de la dictadura militar de Jorge Videla. A pesar de que esta obra podría haber tomado lugar durante la represión de los setenta por su contenido y su vigencia, la autora mantiene que se inspiró en la época de Perón. La novela sobre torturados y torturadores cobra originalidad al presentar la perspectiva de los torturadores, quienes se mueven como en un orden sobrenatural donde la perversidad y el horror son cosas de todos los días. La autora narra en forma impersonal y objetiva los actos y actitudes de los torturadores, recreando así lo más oscuro de la condición humana: el drama ancestral de la tortura. Publicada en 1977, señala que la tortura como instrumento de control político era vigente durante la dictadura de Perón y se repite otra vez con los dictadores militares de los setenta y comienzos de los ochenta.

En 1981 aparece su colección de cuentos *Las viejas fantasiosas* una serie de relatos que van más allá de la realidad cotidiana para crear un mundo paralelo de fantasía y la magia. Los cuentos de esta colección se desarrollan en sitios remotos y extraños poblados de personajes peculiares y sorprendentes. Le sigue su novela *La muerte y los desencuentros* en 1989, la cual es una versión transformada de *En el fondo*. Narra la historia de dos familias argentinas que viven al pie de la Cordillera de los Andes. Las relaciones que se entablan entre ellos dejan relucir la alienación y enajenación de quienes viven una existencia marginalizada.

Su siguiente colección de cuentos es *Ciego del cielo* (1991), título que alude a un Dios que sólo ciego podría permite las injusticias de este mundo. Estos relatos se centran alrededor del tema de la justicia, o más precisa-

mente, la falta de justicia, en un entorno donde la justicia legal falla pero la justicia del ciudadano es más acertada y al mismo tiempo más feroz.

La extensa obra de Elvira Orphée es una contribución importante a la historia de la literatura argentina por el lirismo de su prosa y la profundidad de una temática que parte de lo regional para dilucidar lo universal. Ser escritora y provinciana y tratar el tema de la provincia es un doble riesgo, uno que Orphée enfrenta y del cual sale triunfante por su visión original de la experiencia humana, la exploración de la psicología de la crueldad y por la maestría de su lenguaje. Su prosa oscila entre lo lírico y metafórico y un realismo objetivo y severo. En ambos casos su escritura es introspectiva, poética, rítmica y precisa. En el trasfondo de sus obras se puede entrever un común denominador: el contraste entre la expectativa de justicia y amor y la desilusión de una existencia carente de ambas.

Orphée nunca ha dejado de escribir. Está terminando una nueva novela titulada por el momento *Basura y luna* y ha comenzado a trabajar en dos obras más. Escritora infatigable, ha vivido con una sinceridad casi atrevida y un rigor estético que la ha convertido en un personaje de su propia vida de novela.

Tertulias fantasiosas con Elvira Orphée

Vanessa Aguirre, Lucía María De Leone, Nora Domínguez, Silvia Jurovietzky, Mariana Kosmal, Paola Solorza

Una calurosa mañana de diciembre nos acercamos a la casa de Elvira Orphée, ubicada en un piso a la calle, en el barrio de Palermo Chico. Subimos por tandas –éramos seis en total– y nos recibió Ketí, su empleada. Nos acomodamos en los sillones del living a esperar a la escritora.

La entrevista adoptó una modalidad informal y resultó, en definitiva, una charla amena y divertida sobre varios temas, entre los cuales no faltaron sus inicios en la escritura, su seductora biografía, sus vinculaciones con los escritores del período, sus preferencias en la lectura y las condiciones socioeconómicas que le permitieron, aun siendo madre, dedicarse toda la vida a escribir.

La narradora nos regaló y dedicó un ejemplar de su novela Uno. Nosotras recorrimos su casa, incluso su “cuarto propio”, en el que había una computadora encendida que dejaba ver fragmentos de su novela aún inédita Basura y luna.

P: ¿Cómo eligió un título que pone en escena dos imágenes enfrentadas: una, la basura, remite al mundo terrenal y casi abyecto y la otra, la luna, convoca un registro romántico y celestial?

EO: Aspiré a resumir con tenue pintura las dobles facetas de nuestro país, privilegiado y mendigo no por

una aristocracia impotente sino por una plutocracia de funcionarios, empezando por los presidentes. La novela dice lo que sienten algunos de mis personajes y, de a ratos, lo que veo de la Argentina, que en momentos del pasado pareció encaminarse hacia la grandeza y que hoy prefiere la parodia. Hace un tiempo escribí una novela entera que fue rechazada en una editorial porque no reflejaba intereses argentinos, porque la novela transcurría en Punta del Este. Y es la vida ésa en Punta del Este con cocaína, con farras, con nada en la cabeza.

P: *¿Ya tiene pensado o escrito el final de la novela?*

EO: Antes le daba un final infeliz. Ahora descubrí que a mí ya no me gustan las novelas con estos finales. Así que voy a cambiarlo. A mí me da mucha rabia cuando estoy leyendo una novela que va a tener un final tranquilo y no lo tiene. En una palabra, he vuelto a mi edad infantil, al cuento de hadas...

P: *¿Porque usted escribió de jovencita?*

EO: Yo a los once años, cuando entré al colegio secundario, empecé a escribir. Y lo que escribí fue en un aula de colegio, que era nada menos que un colegio de monjas, para peor. Pasó la monja y me sacó el papel. Cuando vio lo que estaba escrito, armó un escandalote. La llamó a mi madre porque lo que yo había escrito le pareció un horror: "Una noche, noche muy bella/ tu hermoso rostro yo contemplé./ Y en esa noche, noche de estrellas/ a amarte mucho ya comencé." ¡Eso a los once años! No amaba a nadie, nada más eran mis lecturas.

P: *Usted nació en Tucumán y pasó allí su infancia. ¿Cómo era de niña?*

EO: En el colegio primario cuando iba a haber algún acto del 25 de Mayo o del 9 de Julio nos hacían marchar así sobre el piso en el mismo lugar donde estábamos. Y entonces yo pensaba "Qué estupidez marchar en el mismo lugar", me decía a mí misma, y levantaba del piso solamente el talón hasta que me descubrieron y me hicieron levantar todo el pie. Era una nena rebelde...

P: *"Fantasiosa" ya desde muy chiquita...*

EO: Sí. Muy. No sé si aquí hay esas torres de electricidad que son de hierro que van poniéndose en punta al final y que tienen muchos travesaños. Bueno, yo una vez me subí a una de esas torres, y toda la gente que pasaba me decía "Bajá, bajá, te vas a matar". Y yo, impasible como una reina. Hasta que fueron a llamar a mi madre, porque me iba a matar.

P: *Esa anécdota aparece en un cuento suyo con una nena que se sube a un avión y todo el pueblo la ve pasar; y esta travesura provoca la muerte de la madre, por el disgusto. ¿Considera que todos los cuentos o novelas que escribió o escribe tienen vinculaciones autobiográficas?*

EO: Hay vinculaciones autobiográficas en todo cuento o novela que se escribe. Se cuenta lo vivido, o lo vivido y confiado por otros a nuestros oídos y reciclados, transformados, y en su mayor parte creados por la imaginación del escritor. Es decir, la derivación hacia la ficción de lo vivido, propio o ajeno. Sin esos hechos

vividos por alguien la vida se reduce. Una sola frase de alguien basta para tomarla como punto de partida hacia algo distinto y seguramente enriquecido.

P: *¿Qué la lleva a dejar su provincia?*

EO: Mi madre murió y mi padre me dijo, muy gentilmente: "Bueno, yo me voy a casar de nuevo, así que buscáte dónde vivir". Yo tenía quince años. Me preguntó: "¿Con quien vas a vivir?". Él esperaba que yo le dijera "con mi tía" o "con mi abuela" pero le dije que viviría "con una señora salteña en Buenos Aires...". La señora salteña era una señora de la sociedad, muy metida con políticos, en su familia había políticos también. Pero ella, por lo que son las provincias, no tenía un nombre intachable, así que le debe haber caído de mal eso a mi padre pero a mí no me importó nada y no me importó nunca más nada de él. Después él se casó de nuevo y tuvo hijos pero yo sólo conozco a uno y soy más o menos amiga. Pero a las otras dos no las conozco. No me importa. Nada de lo que sea de Tucumán me importa.

P: *Cuando usted viene a Buenos Aires con esa señora salteña... ¿Qué hace?*

EO: Primero aterrizo en el Colegio Guido Hispano. Creo que tenían en ese momento chicas internas. Me preguntaron las directoras —eran dos o tres las que me recibieron—: "Usted, ¿qué quiere estudiar? Porque usted está haciendo esto para seguir una carrera, ¿no?". Yo ya había terminado el secundario y le dije "Quiero seguir Medicina". Entonces la señora me dijo: "No. Con esas uñas usted no puede ser médica". Porque tenía las uñas así de largas (acompaña con un gesto) y pintadas a todo lo que da...

Lo que yo vengo preguntándome desde hace poco tiempo es "¿Por qué una parte de mi familia sale por la ciencia y otra sale por el arte?" Porque mi segunda hija es pintora y la mayor, escritora. ¡Ah! y mi sobrino —que yo le digo siempre que le tengo envidia— estudia en Georgia navegación aeroespacial. ¡Va a ser navegante de las estrellas y yo estoy aquí con un lapicito en la mesa diciendo pavadas! No, no puede ser. Mi medio hermano es un científico. Y a mi padre le daba por la ciencia, y no entendía nada de mí. Pero directamente nada. Entonces yo empecé a no entender nada de él.

P: *¿Cuándo comenzó a pensarse como una escritora?*

EO: Bueno, yo después de "noche, noche de estrellas", que sería a los trece o catorce años, decidí escribir una novela. ¡Ay, lo que fue! Lástima que no la haya guardado. No había allí nada más que bosques, bosques... Y el protagonista se llamaba Roland, como mi familia era francesa tenía que llamarse Roland. No podía llamarse de otro modo.

P: *¿Se acuerda de sus lecturas de aquella época?*

EO: Como me pasó la vida enferma, a los cinco años ya sabía leer perfectamente, y mi padre me compró toda la colección de cuentitos de Calleja y de eso pasé al *Tesoro de la juventud*. Hice la estupidez de dárselo a mis nietas que ni lo han hojeado, y no sé cómo hacer para quitárselo. Pero para mí eran la vida esos cuentos, si tenía que vivir en cama. Hay un libro que todavía tengo

ahí, que se llama *El reino de la fantasía*, donde había unas princesas, a las que se las describía como divinas y la ilustración que pusieron era horrorosa... Desde que entré en la Facultad de Filosofía y Letras, empecé a leer en serio.

P: ¿Usted viajó mucho?

EO: Bueno, yo viví en Italia. Creo que es el país de mi corazón y no es Francia, extrañamente, siendo mi familia francesa... Pero si alguna vez pueden, vean los dos extremos de Europa: Italia, que es así *lasciame libre, déjame vivir*, yo dejo vivir, hagan lo que quieran; y Praga....

P: Praga es Kafka...

EO: Y Rilke... Vivían en una diagonal en la Plaza. Uno en un lado y otro en el otro. No sé si se conocían o no, pero Praga es totalmente mágica. Más que mágica, porque eso no dice todo. Es como del más allá. Le han puesto mucho aditamento del más allá. Fíjese que fui a un cementerio judío, chiquito, que está separado del cementerio mismo sólo por una pared, en el que están todos los nombres de los muertos en el Holocausto. Está enterrado... ¿Cómo se llama el hombre que inventó *El Golem*? Él está enterrado ahí. Y había unos pájaros que graznaban, y yo le pregunté a la guía –porque de checo no sé nada–, si eran ocas; me dijo “No, son cuervos”. Praga tiende todo un ambiente... Yo no puedo sospechar que allí haya *night club* y todas esas cosas. No puedo. Es totalmente mágica.

P: Toda esa cuestión de lo mágico y del más allá son elementos que están en sus narraciones. ¿Qué relación mantiene usted con todo ese universo?

EO: Por ahí creo, por ahí no creo. Como en la muerte... A veces la creo maravillosa, es como irse a otra ciudad, donde hay cosas que uno no conoce y que son muy bellas.

P: ¿El mal es un tema que le preocupa?

EO: No hasta quitarme el sueño.

P: El fantástico evidentemente le despierta mucho interés: las muertas que retornan a la vida, las viejas fantasiosas...

EO: Sí, me interesa en el caso de que plantee un porqué. No lo fantástico porque sí, aunque me alimente de él. Por ejemplo, en el cuento “El descomedido” hay un cementerio al que se baja, y como consecuencia de una gran tormenta se ponen a andar los sepulcros por la plaza.

P: El cuento tiene un final muy cómico. Alguien que piensa cómo va a volver, si sucio o embarrado... Es un registro entre lo fantasioso, lo cínico... y el humor, ¿no?

EO: A la protagonista, la narradora, la llaman “la determinada” y ella dice hacia el final: “Debían de estar esperando que alguien creyera en ello, porque apenas dije que hacían milagros, sin averiguar el resto, ahí nomás se pusieron a soltar a los muertos. Dice el señor, entre comillas, estaba embarrado o no, cuando apareció en el patio, nadie me lo pudo, quiso decir, limpio o embarrado, nadie tampoco le quita el descomedimiento de presentarse donde no lo llamaban.”.

P: ¿Y esos cruces entre animales y personas? En

alguna entrevista anterior que le hicieron leímos que como cuento infantil rescata principalmente “La sirenita”, que no es de los que tiene finales felices. Esas mezclas entre un ser humano y un animal. Acá también, pasando de un plano al otro. Es tan inquietante cuando uno lo lee...

EO: Me alegra mucho que digan eso, porque yo no lo sospecho.

P: Incluso como una especie de nuevo mestizaje entre cocodrilos o reptiles y humanos.

EO: Ah, “Cómo lloran las cocodrilas”.

P: Es muy divertido ese cuento. Hay un universo creado con los animales, los reptiles que se parecen a los gatos. Le gustan los animales, ¿no?

EO: Sí, adoro a los gatos. Los perros también me gustan.

P: En su casa hay uno. (Se ve detrás una escultura de un gato)

EO: Lo puse, porque el pobrecito murió. Es su retrato. Era un siamés adorable e inteligentísimo. Yo ya lo había echado de mi cuarto, porque era un abusivo. Yo dejaba la puerta abierta, él venía siempre al tranco, pasito a pasito. Se ponía cerca de mi cama, a los pies de mi cama, siempre pasito a pasito. Pasito a pasito, en algún momento me lo encontraba en mi cabeza.

P: ¿Es Petete de la novela En el fondo?

EO: No es Petete, es Peteté.

P: Es el gran protagonista de la novela, lo llevan en una canasta todo el tiempo. ¿La protagonista es usted?

EO: ¡Sí! (risas) Yo tenía una especie de tía abuela que ahora extraño mucho, aunque no la veía demasiado, pero me encantaba porque tenía un ojo con una aureola, se vestía de negro hasta el piso y movía objetos desde lejos. Y yo le había pedido...

P: Disculpeme, Elvira, pero ésa es Tía Arlequina que está en En el fondo también.

EO: Es Tía Arlequina. Le puse ese nombre por los ojos.

P: Esa novela es muy emocionante. Usted dice que bajó la cortina con Tucumán pero esa novela no puede sino estar situada ahí, en esos cerros, ¿no?

EO: Y, sí. Tía Arlequina tenía un ojo de un color y el otro no me acuerdo si blanco o de otro color. Ahora yo, por ejemplo, ... ustedes creen que tengo ojos castaños.

P: No, celestes, ... aureolados con celeste

EO: ¡Ah!, bueno, se dieron cuenta. Y desde chica tengo cada ojo de dos colores.

P: En un momento, a la protagonista de la novela, un hombre, un desconocido, de ojos azules, le dice “Adiós, Artemis!”

EO: Octavio Paz...

P: ¡Octavio Paz!

EO: ¡Me agarré un meteón con él! No sé si esto se puede decir...

P: ¡Por supuesto!

EO: Pero él no me lo devolvió. Estaban mandándolo a la India, porque era diplomático.

P: En los ochenta era eso...

EO: Puede ser, no me acuerdo. Era buenmosísimo...

Y tan inteligente. Me acuerdo que estábamos juntos en Francia.

P: Y él estaba ahí con Elena Garro.

EO: No, se acababa de separar de Elena Garro. Octavio era también un personaje en su forma. Conocí también a Ítalo Calvino, fui amiga de Ítalo. Pero no voy a decir nada. Se tiró sus lances conmigo pero no tuvo eco.

P: ¿En Italia era eso?

EO: Sí. Tengo cartas de él. Y entonces las leyó mi hija Flaminia, y me dijo: "Pero mamá, son cartas de amor". Y yo no me había dado cuenta. "Pero cómo no lo sabés, si después de dos años que no le das señales de vida te escribe estas cartas; te reprocha por qué nunca has vuelto; te dice que apenas te conocía ya te fuiste, y que te sigue extrañando... ¿Qué es eso?" En fin, ella interpretó que eso era una carta de amor.

P: ¿Con qué otros/as escritores/as se ha relacionado?

EO: Con Elsa Morante, una italiana, esposa de Alberto Moravia, ahora muerta, con los ya mencionados, Ítalo Calvino, Elena Garro y Octavio Paz, con Marcela Solá, Olga Orozco, Amelia Biagioni, Victoria y Silvina Ocampo, Sara Gallardo, Adolfo Bioy Casares, Alejandra Pizarnik, con la canadiense Marie Claire Blaise, con la española Rosa Chacel, con los franceses Michel Mohr y Roger Caillois. Aparte de todos ellos no recuerdo haber tenido conversaciones largas de índole literaria con ningún otro, salvo comentarios despectivos o apreciativos de tal o cual escritor.

P: ¿Cómo era su relación con las Ocampo?

EO: ¡Ah! Como yo me casé con un Ocampo – sobrino de ellas– fuimos un día a casa de Victoria que nos invitó, porque era generosa con la gente. Pero, ella tenía un carácter maldito. Una vez me invitó a su casa y yo estaba resfriadísima y le dije a una pariente de las dos "Yo no voy a poder ir a lo de Victoria con este resfrío" y ella me dijo "Te va a odiar, pero si vas con el resfrío no debes estornudar porque eso ella no lo perdona". ¡Ay! Así que pasé una tarde de nervios. La primera vez que la conocí me ocurrieron cosas terribles también. La pisé. Y en segundo lugar, dije que las hortensias eran unas flores que no me gustaban nada y su madre se llamaba Hortensia. Con Silvina me llevaba mejor, así mundanamente. Pero Silvina tenía un juego de chiquita que no me gustaba.

P: ¿En sus textos?

EO: No, en la vida.

P: ¿Cómo un juego de chiquita? ¿A qué jugaba?

EO: Disfraces, esas cosas, pero como si fuera una chiquita. Pero no lo decía, no lo manifestaba. Probablemente Silvina era más simpática que Victoria pero Victoria me gustaba más.

P: ¿Y con Sur usted tuvo vinculación?

EO: Sí. Mi primer cuento¹ lo editó Sur. Pepe Bianco me cambió el final. ¡Ah! Lo tomé de mal. Sentí que no iba a escribir nunca más. Sin avisarme, borró toda una frase y puso otra, la que se le antojó y entonces yo se lo dije y él me dijo "pero hay que hacer eso con los escritores jóvenes"

P: En Sur, además del cuento "Todos los héroes murieron", hay una reseña² que hacen de su novela En el fondo. La relación con Bianco ¿cómo siguió?

EO: Siguió bien hasta que un día yo lo invité junto con otra gente a comer aquí y dije "Bueno, Pepe Bianco es el señor más viejo aquí, así que tendría que estar yo en un extremo y él en otro". Eran dos mesas e iba a poner a él presidiendo la otra mesa y no me lo perdonó jamás, pues tenía que estar en la mesa principal él que era todo un señor escritor.

P: ¿Usted estaba emparentada con el mundo intelectual en ese momento o no le gustaba participar mucho?

EO: A mí nunca me gustó salir mucho y, sobre todo, las charlas de café. Si hubiera sido dentro de casa, sí. Pero fui amiga de Murena, amiga de Girri. Pero amiga así nomás porque resulta que en un viaje a Cruz Chica había una actriz, Mercedes Sombra, que no se acordaba de mi apellido Orphée y me decía Romea y entonces Girri le dijo a una persona "mirá cómo será de lesbiana que hasta le dicen Romea". Tardó años en conocer mi verdadera historia amorosa y eso lo convenció. Pero yo no creo que él fuera muy afectivo con sus amistades, desgraciadamente era un ser fatídico. Tenía un amigo que era un escritor extranjero, Juan Liscano...

P: ¿El venezolano?

EO: Sí. Era amigo de Girri pero si yo hacía cualquier comentario en contra de Juan Liscano, Girri lo acentuaba. Así que no creo que tuviera una amistad afectiva con mucha gente. A Adolfo Bioy también lo conocí pero era un pavote. ¿No parece, no? Siempre persiguiendo a las jovencitas...

P: ¿Y con las otras escritoras cómo se llevaba? ¿Se leían entre ustedes?

EO: Yo leía lo que escribía Sara Gallardo, lo que escribía Silvina Ocampo, lo que escribía Bioy Casares también.

P: ¿Le gustaba?

EO: Sí... Los cuentos de *El país del humo* de Sara Gallardo me fascinaron. *El sueño de los héroes* creo que me gustó. *Diario de la guerra del cerdo*, también.

P: ¿Y con Beatriz Guido?

EO: Con Beatriz Guido fui amiga, pero era tan traidora, tan terriblemente poco buena persona. Mentirosa. ¡Mala persona! Así que, después que me enojé la encontré en la calle y ni la saludé.

P: ¿Ahora está leyendo? ¿Entre quienes escriben ahora le interesa alguno en especial?

EO: De los argentinos rescato a Tizón.

P: Y, ¿del extranjero?

EO: Me interesa mucho un húngaro que están reeditando, Sandor Márai.

P: Hablemos de sus propios libros, *Elvira*. ¿A qué refiere el título de su segunda novela, *Uno* (1961)?

EO: Bueno. La gente, desde hace mucho tiempo, la gente de la aristocracia, digamos, no se denominaba "yo"; se decía "la gente como uno".

P: Los personajes en esta novela también aparecen

representados como "uno". Se empiezan a llamar "uno".

EO: Siempre se decía "la gente como uno". No sé si se seguirá diciendo o no. Eso por un lado. Por otro lado, yo me cruzaba con gente, y lo que más me impresionó fue una pareja y el tipo le decía a ella "y, sí, porque uno no puede hacer todas las cosas", "y uno no está para eso", "y, uno...". Y una tercera acepción, no me acuerdo cuál era. Sí, la del tango... "¿cómo se puede querer sin presentir?" Siempre se quiere sin presentir.

P: *La crítica en general ha vinculado Uno con el ascenso del Peronismo. ¿Tuvo usted la necesidad de escribir una novela situada en el momento del Peronismo?*

EO: Bueno, pero eso lo puedo hacer con cualquier libro, esté situado donde esté situado. En el que estoy terminando, yo no sé si eso no es lo que falla. De pronto hace como flashes de la subida de Cámpora, cuando entraron a la Casa de Gobierno, todos, desarrapados, con palabrotas.

P: *En otras novelas, como En el fondo, o en el cuento "Cabezas amarillas", que pertenece a Las viejas fantasiosas, aparece una cuestión con el Estado que prohíbe y con la gente que no puede pensar libremente. Hay traidores y gente que se va rebelando a ese orden establecido. ¿Qué nos dice sobre eso?*

EO: No sé, la verdad, si ustedes lo dicen.

P: *¿Cuáles fueron los temas que la obsesionaron a lo largo de su trabajo de escritora? ¿La venganza, la justicia, la violencia, los padecimientos del cuerpo?*

EO: Yo le iba a decir los padecimientos del cuerpo porque viví enferma toda la vida. Tuve amebas en el intestino, desde mis nueve años hasta mis cuarenta. Aquí me trataban mal, terminaron curándome en Francia. Aquí hacen esos análisis de tres días, seis días, nueve días que no sirven para nada, y siempre salían negativos y yo vivía una o dos veces por semana con un dolor de ojos tremendo. No sabía dónde estaba el piso, dónde estaba el suelo, vomitaba y sólo cuando había vomitado todo lo que podía, ahí me empezaba a sentir mejor. La salud me llegó ¡finalmente! a los cuarenta años. Este tema no podía no redundar en mis textos.

P: *Como sus personajes que se sienten muy prisioneros del cuerpo, y sus almas quieren salir del cuerpo. Por ejemplo, hay una frase de su cuento "¡Ay, Enrique!" que dice "Soy incapaz de romper las paredes del cuerpo".*

EO: Lo mío, mejor dicho, era escribir con la enfermedad.

P: *¿Trabaja en más de un libro a la vez?*

EO: Si trabajando en un solo libro y con computadoras que crean barullo, caigo en todos los líos posibles, ¿qué haría con dos libros a la vez? Me inquieta el hecho de tener que pasar los manuscritos en máquinas complicadas y caprichosas.

P: *¿Considera que la seguridad económica es una ventaja para ser escritora?*

EO: Claro que lo es. He conocido la inseguridad cuando una llamada "mesa de dinero" de un tipo admirador de la mafia, instalada en Reconquista y Cangallo, donde había puesto la modesta suma que había podido

reunir, me dejó en un segundo sin nada. Salvo por el socorro de Susana Tasca, una escritora no reconocida, que se presentó a mi puerta para decirme que contara con ella en esos momentos de indecisión entre el suicidio o ¿o qué? Ella y mi herencia francesa ahorrativa me sacaron de ese terrible momento. Mi mala salud no hubiera permitido nunca que trabajara y escribiera.

P: *Elvira, ¿usted trabajó?*

EO: Como asistente social, muy poco tiempo.

P: *¿La maternidad influyó negativamente en su escritura?*

EO: Me quitó mucho tiempo, me quitó años. Mientras criaba a las chicas no podía escribir mucho, pero no ha sido un obstáculo para que yo me dedicara a escribir.

P: *¿Cree usted que hay diferencias entre ser escritor y ser escritora?*

EO: Por supuesto. Los escritores ganan premios y tienen sus patotas. Las escritoras no. En términos generales, ellos escriben sobre la vida diaria mientras que ellas, si no imitan, ponen fantasía a la vida.

Casi mediodía, mientras exhibía, coqueta, fotografías de su juventud, en muchas de las cuales se encontraba acompañada de escritores y escritoras, nos excusamos por no aceptar la copita de vino con la que ella quería agasajarnos y organizamos un futuro encuentro para seguir con la conversación.

Elvira, que por momentos se mostró olvidadiza y, por otros, reticente a responder a nuestras preguntas, prometió reunir más fotografías y revisar sus textos. Era ya tiempo de marcharse... ella descansa de día y escribe de noche.

Notas

¹ Orphée, Elvira: "Todos los héroes murieron" en *Sur*, julio-agosto, 1969, Nº 319.

² Gudiño Kieffer, Eduardo, "Elvira Orphée, *En el fondo*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1969" en *Sur*, septiembre-octubre, 1969, Nº 320.

Viejas prácticas (sobre "Las viejas fantasiosas" de Elvira Orphée)

Silvia Jurovietzky

Viejos no son los trapos, sino las mujeres que vivieron mucho tiempo. Las que tienen el aspecto de haber pasado por una variada gama de experiencias, que les dejaron de recuerdo la piel arrugada y la fatiga en el cuerpo. Pero en esas marcas se expone la confirmación de un saber conquistado a través del tiempo. Como afirma la voz popular: el diablo sabe más por viejo que por diablo.¹

En el cuento de Elvira Orphée "Las viejas fantasiosas" ellas son las agentes de los cambios que van a sufrir los

muchachos protagonistas, sin embargo, como en la mayoría de los relatos sobre mujeres con experiencia o experimentadoras no se les da la palabra a ellas, sino que el foco narrativo queda a cargo de un varón que ordena el mundo representado a su propia medida, que suele ser una medida bastante rígida.

Al modo del cuento maravilloso, había una vez unos muchachos que se hospedaron en la pensión de Doña Eulogia, y allí aprendieron la felicidad de los injertos con las flores, la decoración y a beber licorcitos que ella amorosamente les preparaba. La dueña ha muerto, pero ellos continúan y tratan de mejorar su legado.

Así van a dar a una casa de señoras mayores que prometen venderles muebles soñados. Allí son retenidos con excusas y engaños por varios días, hasta que en un momento de lucidez se dan cuenta de que son objeto de experimentación, que los quieren cruzar con unas mutantes, mitad mujeres mitad animales. Logran escapar y denunciar a la policía a las viejas, mientras ellos vuelven a la pensión acogedora a seguir por su cuenta los inventos.

Si bien la trama es clásica (pensemos en Hansel y Gretel donde los protagonistas son atrapados, logran escapar y castigar a la bruja), formular el género en el que pudiera inscribirse el cuento, no es sencillo.

Tiene del género maravilloso los licores-brebajes, las metamorfosis, la anciana buena, las viejas malas, la evasión de la casa-trampa.

Sobre un fondo realista, aparecen la pensión, el correo, la municipalidad, la policía, el aviso publicitario en el diario. Por otra parte hay ciertos indicios de dosis ocultas en las bebidas, de mutaciones corporales, del afán experimental y de modificación de la realidad a cargo de un cierto tipo de personaje que se extralimita, tipo el científico loco, obseso que no tiene límites ni responsabilidad alguna. Cerca del gótico y del horror se persiste en la manipulación de los cuerpos que son retenidos en contra de la voluntad, el desviado o delirante crea un monstruo y al final es destruido.

Esta vacilación entre el género maravilloso, realista, gótico nos lleva con demasiada facilidad al género fantástico. Querría por un momento poner en cuestión o en suspenso esta bolsa en que acomodamos el fantasy, lo extraño, lo siniestro, lo expresionista y todo lo que no cabe con facilidad en otras clasificaciones.

Por lo menos preguntarnos cómo arrimar este cuento a un género que tiene una fuerte tradición en la literatura argentina ¿Dónde se frota con los sutiles mecanismos de relojería de Cortázar, Bioy Casares y Borges, entre tantos?

Híbrido es el relato en varios niveles: no se explicita el origen ni la intención de las metamorfosis, hay oscilación enunciativa, ya que el texto empieza con un narrador omnisciente que después se revela como un testigo, aunque ese "yo" no tiene ninguna carnadura en la historia.

En un principio atribuí estas irregularidades a cierta negligencia en la escritura. Luego, se me hizo evidente que este "descuido" de los textos de Orphée, es

una voluntad de estilo, quiero decir, una inversión del canon fantástico escrito por varones, y así el género sexual salió a cruzar al género narrativo. En un corpus sureño se agrupan las embarazosas narradoras de Silvina Ocampo, la difuminación de las tramas de María Luisa Bombal, los rasgos absurdos o en perpetua fuga de la literatura de Armonía Sommers (por ejemplo *La mujer desnuda*), y formulan una tradición desagregada, construida por momentos con hilachas. Ofrecen esa "desgana" frente a la máquina regular, perfecta, cerrada y admirable de los textos que teóricos, críticos y lectores elegimos siempre para ilustrar la vertiente fantástica.

El cuento se abre con una distinción importante: "Pasó hace tiempo, cuando la ciudad no era muy grande ni muy dada a leer. Sólo los **hombres** leían el diario y se lo contaban a las **mujeres** que no entendían gran cosa, y les molestaba que las persiguieran por la casa con esa musiquita mientras ellas trajinaban". Por un lado se reafirman ciertos estereotipos: los hombres están ávidos de lo cultural o informativo, las mujeres están negadas para eso. Pero al mismo tiempo se cuele otra conformación del imaginario, una inversión, los hombres persiguen a las mujeres para contarles, y ellas se ven interrumpidas en su trabajo. El diminutivo de música, musiquita, posibilita la idea de banalidad discursiva proveniente del afuera, los diarios, frente al trajín, al trabajo que las mujeres desarrollan adentro, en la casa.

La casa y la dueña de la pensión, Doña Eulogia, son metonímicas una respecto de la otra, conforman una unidad discursiva, son viejas, fantasiosas y alegres.

"**Ella** la había ido haciendo y extendiendo a medida que llegaban los pensionistas, y así le ponía nuevas construcciones según la **fantasía** que le andaba en ese momento por la cabeza. A cada rato la casa salía con una apariencia distinta a la que tenían las partes más **viejas**" ... "Pero así como doña Eulogia ... siempre era doña Eulogia debajo de los tartalanes, así la casa afrontaba las diferentes **fantasías** (aquí fantasía como adornos) pero quedaba siempre siendo **ella misma**" (p.14).

De los dos jóvenes, "se podía decir que tampoco tenían familia", en un rito de pasaje ingresan a este espacio, a un nuevo orden, donde pierden contacto con el afuera y el pasado, junto con su identidad sexual.

"La casa de doña Eulogia² era muy linda, tan linda que ¿quién iba a querer salir a emborracharse?" La primera parte del hechizo funciona, los hombres dejan de hacer lo habitual, que es salir afuera del ámbito hogareño a divertirse. La simbiosis entre doña Eulogia y la casa se transmite, se contagia a los jóvenes que lo sienten como un buen contagio. Abandonan los atributos de una masculinidad estereotipada, luego de aprender a tomar licorcitos (una podría decir de vieja), se hacen sujetos experimentados y practican la magia casera de la comida, la bebida y una plantación de flores de combinaciones raras.

"Los jóvenes se habían contagiado de los arreglos de la difunta, de sus ocurrencias y de **ser distintos** un día de lo que eran el día antes" (p.14).

No aceptan novia para no salir, "seguro que en ningún otro lado se iban a divertir tanto como en esa casa que contagiaba a las sirvientas mismas con los **fantaseos y las ponía a hacer** unos dulces mezclados que hasta las farmacéuticas... envidiaban" (p.15).

La fantasía siempre va de la cabeza a la mano, se hace algo con ella: un injerto de flores, un licor, dulces. No hay fantasía abstracta, intelectual, hay productos surgidos de la fantasía. Como en los cuentos, hadas y brujas *hacen su fantasía*, así "Circe", otra maga del cuento de Julio Cortázar, recluida por decisión propia en el ámbito doméstico, experimenta también con bombones y licores. La farmacéutica sería la extrapolación moderna de estas tareas. Una figura que combina la minuciosidad de las dosis domésticas con el laboratorio, un límite fino entre la bruja, el ama de casa y la científica peligrosa.

Hasta aquí la primera etapa, "Muerta doña Eulogia y combinadas como bordados las flores...", los jóvenes se fijaron de repente en los muebles. Eran lindos, **pero como parecidos** a muebles, y de **una oscuridad pareja.**" pág.15. Lo que es igual, es oscuro, hay que salir a buscar las diferencias y con este movimiento se inicia la segunda etapa. Leen en el diario "Venga al diecisiete de la calle Ronco Moto y encontrará la mesa y la cómoda que usted soñó. Que usted soñó durmiendo" (p.15). Soñar despierto/soñar durmiendo, hay fantasías diurnas y nocturnas, hay fantasías calculadas y las hay inconscientes, pero la magia consiste en que el límite conciente no opere "porque cuando ellos soñaban no se paraban en chiquitas. No por nada estaban en la casa de doña Eulogia, tan parecida a un sueño escondido de la Municipalidad." (p.16). La Casa vs. La Municipalidad, la fantasía versus la burocracia y sus reglas. Aunque trabajan en el Correo, los muchachos no son capturados por su lógica.

La casa del aviso queda en las afueras (como la de las brujas malas). Habitan en ella señoras de edad, ancianas que van en procesión, y cuando los protagonistas entran a ver los muebles quedan maravillados, hechizados, ya no salen por ver los tesoros de esta casa, se hace de noche y son invitados a dormir en *camas insospechadas*. La literalidad de algunos sintagmas es preciosa. Camas sin sospecha de los que duermen sobre ella, pero que anticipan que sería bueno tenerla, porque están hechas "vaya a saber de qué".

Las ancianas se alegran y sacan licores y ellos duermen hasta tarde. Al principio las "viejitas vendedoras de muebles", no muestran nada extraordinario. Los muebles presentan combinaciones con figuras de animales, tigres, tortugas. Cada vez que se quieren retirar se les promete un maravilla mayor y luego el licor y luego el sueño y cada vez menos voluntad. Cuando tratan de retirarse se ven acobardados por un supuesto guardián, un perrazo con pelo de oveja que los acobarda.

Las señoras mayores, ancianas, viejitas se convierten en las viejas que no quieren confesar de qué están hechos los muebles. Cuando ellos intentan el escape por los fondos se encuentran con "animales tan raros como los que se ven en las tentaciones de los santos (del orden de lo diabólico) Ese cerdo (y allí están los humanos transformados por Circe en cerdos en la *Odisea*) ¿es un cerdo con trompa o un elefante enano? Y eso ¿un perro gato o un gato perro? Fueran lo que fuesen, no tenían voz, todos mudos". Los asalta el terror de perder su humanidad, no pueden escapar y entonces "solo le quedó dormir en esa casa cuantas veces quisieran las viejas" Las brujas se han revelado. Frente a esta mansión del mal, la casa de Eulogia es recordada como el Paraíso, sus licorcitos no eran amenazantes, eran amables, maternos.

¿Cuál es el experimento? Las viejas cruzan animales y muebles, animales con animales, mujeres con animales y ahora pretenden ampliar la cruz a los varones.

Ahora estas "viejas les estaban secando el cerebro". Aquelarre, en las "noches de fiestecitas" ellas les dan sus yuyos, sus polvos y sus consejos sobre lo que ya sabían". Les ponen delante unas "criaditas casi criaturas" injertos ellas también (rubias de pelo motoso), pero los muchachos "habían nacido con poca inclinación y más para hijos mimados que para gallitos" Descubren que las viejas ya han practicado las cruza, probablemente en su juventud, y quizás, gracias a los yuyos andan con "aspiraciones".

Aquí magia y sexualidad desenfrenada se unen. Los polvos los ponen a disposición de estas mujeres, los varones pueden ser objeto de manipulación corporal. Nueva inversión de la tradición: la curiosidad no mata a las esposas de Barba Azul, aquí casi disuelve a los muchachos, que también son los que reciben los polvos.

Se plantea una cuestión de conocimiento, las viejas saben más que ellos de injertos. Su perplejidad no tiene límites "Eva en el Paraíso ¿no había servido más bien para simplificar que para producir bonitas combinaciones?" (p. 21). Para ellos la reproducción pareciera así asociarse a una simplificación. Un hombre, un científico, tiene derecho a experimentar con la construcción de un ser humano, ¿una mujer, para qué? Si Dios ya le dio la reproducción en forma natural.

Lo que no puede ser pensado es el deseo por la experimentación misma, el deseo por los devenires que plantean las metamorfosis, o aún el de la partenogénesis, que es el modo de reproducción de algunas plantas y animales, sin la fecundación previa por los gametos masculinos. Las mujeres que no tienen ni quieren hijos, cuando se juntan ensayan respuestas sobre la procreación inesperadas. El foco de narración de los varones atribuye este deseo a la ingenuidad, la locura, o la imbecilidad. Estas tres opciones las ofrece Mario, el personaje central de *El sueño* de César Aira: allí son un grupo de monjas las que secuestran a una chica porque les ha comentado que va a tener un hijo sin padre. Fuera del chiste que ofrece la

literalidad del sintagma, no hay espacio alguno para pensar el deseo de fundar familias o linajes por fuera de la reproducción natural, justamente ser monja indicaría el deseo de sustraer el cuerpo a esa práctica.

Finalmente los muchachos logran huir a la casa de Doña Eulogia, se esconden en las faldas de la autoridad, denuncian a las viejas, y siguen con sus experimentos. Es esa oposición entre casa buena y casa mala la que tienen que sostener, aún a costa de apelar a la ley que hasta un tiempo atrás les resultaba extraña. La continuidad entre los licorcitos, y los injertos de las dos casas no es reconocida, el remedio, droga medicinal y también droga venenosa brebaje mágico, filtro, es rechazada. No pueden ver la alianza de las viejas sino como amenaza. Según Deleuze-Guattari "El devenir es de otro orden que el de la filiación. El devenir es del orden de la alianza. Si la evolución implica verdaderos devenires es en el basto dominio de las *simbiosis* que pone en juego seres de escalas y reinos completamente diferentes, sin ninguna filiación posible." Pero "la paranoia es la condición de imposibilidad de seguir articulado", y así los muchachos huyen ante el terror de ser transformados como los muebles, los cuerpos como bienes muebles. Prefieren el recorte de Doña Eulogia "sus fiestas inocentes, su fantasía tan galopadora y decentita y su generosidad" (p. 23). De a una siempre las mujeres son buenas, pero cuando aparecen de a varias, los experimentadores se sienten víctimas de las viejas bárbaras. Por eso los muchachos piensan en lo que parece un final feliz que "las viejas estarían aterradas de que las allanaran" (p. 24). Ser civilizados, allanar, poner llano, limar las diferencias y encerrarlas.

Me gustaría volver ahora a la cuestión planteada al comienzo, la pertenencia a un género narrativo. Quizás podría pensarse en un híbrido, ya que de injertos trata el cuento, un mutante productivo en la literatura argentina, el de género fantástico y grotesco.

Grotesco en el sentido de las pinturas en las grotas, halladas en Italia a fines del siglo XV, donde animales se trastocan en hombres; hay peces con piernas y expresión de dolor humano; vegetales cuyas ramas terminan en dedos; casa de cuyas ventanas emergen cabezas gigantes; rostros que van convirtiéndose en máscaras rígidas; donde característico es la imposibilidad de establecer los límites entre un orden y otro: lo animal y lo vegetal, el objeto y los seres humanos.

A diferencia del grotesco italiano, que se ocupó de la tensión entre la máscara y el rostro de los personajes, o sea de un conflicto de tipo psicológico, el criollo tuvo en el centro al inmigrante pobre, sus fracasos, o sea que hizo centro en la relación entre los personajes y lo social, en la violencia que las cuestiones integración y de clase ejercen sobre los individuos de las clases populares. Lo ideológico, lo político es lo que hizo desarrollar con vitalidad al género.

Por otro carril, el fantástico argentino, según Andrés Avellaneda, se constituyó "con un discurso sobre la civilización y la barbarie...la medida y la desmedida, lo

aislado y lo mezclado...Las imágenes vehiculizadas en estas oposiciones fueron el modo de respuesta cultural de la clase media ilustrada argentina frente al desafío de las nuevas formas político-sociales adoptadas por el peronismo" (p. 120).

Lo que intento armar es un linaje para estos cuentos que aún marcados por cuestiones de clase (por ejemplo la elección de un mundo fuera de lo social, las criaditas como nexo intermedio entre los varones y los animales) arman una oposición de género que es problematizada, denunciada, y a veces deconstruida en los textos. La mezcla no contamina lo social sino un estrato anterior, el de las diferencias que ponen a pulular mutantes. Allí pueden leerse los textos de Orphée, Bombal, Sommers, Marosa di Giorgio, y también, César Aira, Marcelo Cohen y Sergio Chejfec. Con plena conciencia de esta productividad pensaría los textos de Griselda Gambaro, desde *Ganarse la muerte* hasta el reciente libro de cuentos *Los animales salvajes*. Entonces línea segmentada para el orden patriarcal del fantástico, y luego mezcla, línea de fuga irrupción del grotesco. Política de la brujería: política que se elabora en agenciamientos que no son ni los de la familia, ni los de la religión, ni los del Estado.

Notas

¹ Se hace difícil encontrar en los dichos populares algunos con marca de género femenino. "Viejas son las toallas" "más sabe por diablo" tiene el tono de la parodia en el esfuerzo por la marca.

² Sonoridad del nombre propio, se elogia.

Bibliografía

- Aira, Césa. *El sueño*. Bs. As., Emecé, 1988.
 Avellaneda, Andrés. *El habla de la ideología*. Sudamericana, Bs. As., 1983.
 Gilles Deleuze/Félix Guattari. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Ed. Pre-textos, 1988.
 Kayser, W. *Lo grotesco*. Bs. As., Nova 1964.
 Orphée, Elvira. "Las viejas fantasiosas" en *Las viejas fantasiosas*. Emecé, Bs. As., 1981.

Coto de caza

Visiones de Elvira Orphée en "Padre amantísimo, Padre purísimo, Padre admirable", Ciego del cielo

Esther Andradi

Los viejos siempre juegan a lo mismo. La paternidad yace en su tumba.

Liliana Heer, *Repetir la cacería*

La década del ochenta representó el fin de la dictadura más cruenta de todas las que asolaron Argentina y el comienzo de una democracia que pretendió juzgar ejemplarmente los crímenes de los militares. Sin embargo, poco después del juicio los condenados fue-

ron indultados. Se consolidó entonces la debilidad institucional para castigar los peores hechos de la historia nacional. Desde entonces la impunidad es el sello que marca a sangre y fuego la sociedad argentina, los latidos de un corazón en un cuerpo acribillado, el temblor de un muchacho llamado Carrasco en el cuartel militar, la violación y asesinato de la escolar María Soledad en manos de los amigos del poder en Catamarca hasta las violaciones y asesinatos recientes de Leyla y Patricia en Santiago del Estero... la lista a través de los años es interminable.

Los cuentos del volumen *Ciego del cielo* (Bs.As., Emecé, 1991) de Elvira Orphée fueron escritos mientras la impunidad de los ex dictadores se consolidaba, afirmando por varios lustros el paradigma de la inseguridad en una nación. La carátula del libro es reveladora. La justicia es un señor que analiza un expediente o lee una sentencia con los ojos tapados por un paño rojo. No solamente no ve, presumiblemente tampoco oye y está claro que nunca llega cuando se lo necesita.

Mientras se leen los cuentos de *Ciego de cielo* las voces de otras mujeres ingresan por la puerta grande de la literatura.

Ayúdanos a ir al cielo sin perdonar. Porque no podemos. Y sería injusto que una pobre mujer tuviera que poder todo, hasta perdonar *Ruegan. Claman. Exigen* (p. 218).

Son las madres de las marchas de silencio, las que buscan a sus hijas e hijos desaparecidos en la larga noche de la dictadura, las que recogen los cuerpos inertes de sus jóvenes asesinados por el gatillo fácil en la democracia, las madres de los muertos y atropelladas por el tránsito refrendando la ley del más fuerte en las calles, las madres del Dolor de Santiago del Estero denunciando al feudo. Las violadas, las golpeadas, las justicieras le dan letra a Elvira Orpheé, quien hace de su literatura un camino como el de Orwell. Parece realismo y lo es. Pero también es ciencia ficción. Porque lo que Orpheé publicaba ya en 1991 era el modelo de la sociedad argentina del 2000, con una ciudadanía rehén de la arbitrariedad de jueces, bancos y policías en una sociedad cada vez más violenta.

Habría que imaginar a esta mujer llamada Rosa con los brazos en alto, insultando, gritándole a su hermana, la infeliz, la alelada, la novia eterna, en el cuento "Padre amantísimo..." O a esta niña, sobrina de Rosa, contando desde el silencio, refugiándose en Alegría, otra mujer, otro orden de cosas. El padre, un gendarme llamado Coria, (¿el padre es Coria?) golpeador de la esposa y violador de los hijos, delator, abusador y mujeriego. La madre, incapaz de defenderse, ilusionada, asustada, temblorosa, desde el no-ser de sus golpizas, y después de los golpes con un bulto que le crece en el vientre. Rosa, la hermana casada con el relojero, un hombre "bueno y trabajador". Son cinco hermanos, los hijos de Coria y "esa mujer". Hipólito y Teresa, Daniel y Ramón, y la narradora "sin nombre".

La narradora está ahí, contemplando, sufriendo,

aguantando el látigo, nombrando. La narradora es la palabra que toma cuerpo para hacerla vida y salir corriendo. Para refugiarse en Leticia Alegría. El camino espiritual podría ser el único que compensa, diría Leticia, que no es monja sino profesora de metafísica. La narradora lo revela. La que que estudió matemáticas gracias a Leticia. "La que me fue madre con el alma" (p. 98).

La narradora escribe desde la enfermedad, la propia, y la de su familia, se identifica en el miedo de su hermano Ramón, su temblor, su epilepsia, el horror frente a Coria, que lo amenaza revoleando la panza y tocándose las partes. Ramón, el que supo leer a los cuatro años, y nunca tuvo vida en vida. El asimétrico, el que está fuera del marco en el laberinto del infierno. Enfermo, como la narradora, la niña que fue y que escribe en primera persona. Relata desde la habitación propia que le ofrece el alma de Leticia, un lugar donde se aprende a hablar de otra forma, a hacer una lectura del mundo muy distinta de la que podía hacer mi pobre familia, pero estoy escribiendo desde el rancho de mi abuela... el lugar del placer del espíritu porque Leticia tenía tiempo para el saber y la caricia y vivía permanentes aventuras por caminos interiores (p.96). No en vano Leticia se llama Alegría...

Como en otros relatos del volumen de cuentos *Ciego del cielo*, Orpheé destaca el rol de las mujeres en la lucha contra lo establecido. Pero el género no es un bloque indiferenciado. Son mujeres contra mujeres. Mujeres que orquestan un ardid para castrar al violador. Mujeres que sufren y que matan. Mujeres miserables y ruines. Mujeres narradoras. Vertedoras de amor y de dádiva. Mujeres protectoras. Y el papel de los "débiles" en contraposición a la fuerza bruta, es decir, los fuertes de corazón.

Débil como Ramón, enfermo como la narradora. Pero Ramón no se salva y la narradora sí, porque puede contar y así reconstruir su vida fuera del guión del padre que le violó el cuerpo (a Teresa) como a nosotros la existencia (p. 105).

"La salud borra el descubrimiento que hizo la enfermedad, como despertarse borra la sensación de sueño donde morir se parece a la pura felicidad..." (p. 92) escribe la niña desde el rincón de la miseria, desde la fascinación del infierno, mientras hierve de fiebre. Las paredes del infierno "atraían, daban miedo. Me gustaban" Nada como una temporada en el infierno para entender los resortes que accionan la vida. El infierno como camino para entender? Sin embargo la madre "infeliz" buscó otro patio, otra carrera. Y cayó aún más hondo.

La narradora en cambio zafó. Y relata desde la orilla. Para enseñar. Para salirse del cuadro de simetrías y romper el conjuro que condena a su familia a estar con Coria o contra Coria. Y que se haga justicia. Pero para que la justicia sea duradera hay que saber.

Quizás porque sólo quien aprende de la enfermedad no se deja matar por ella.

Eduarda Mansilla, la traducción rebelde

María Rosa Lojo

Eduarda Mansilla nació en Buenos Aires en 1834, no en 1838, como se creyó por mucho tiempo, quizá porque la autora se sentía más ligera con unos años menos. Después de una no muy larga vida viajera, murió en la ciudad de su nacimiento, en 1892, a causa de una enfermedad cardíaca, o quizá de la medicación (estricnina) que le administraban para combatir esa enfermedad, en una época peligrosa que utilizaba voraces sanguijuelas para detener las hemorragias. Había que sobrevivir a los médicos y a Eduarda no le inspiraban demasiada confianza (fue una adepta temprana de la homeopatía). Sin embargo, ella, que desde el relato fantástico había saboteado el cientificismo y sus totalitarias pretensiones de poder y de saber (léase, sobre todo, *El ramito de romero*), no pudo evitar convertirse, finalmente, en una víctima de la medicina alópata.

Perteneció a una familia prestigiosa, de gente llamativa: su padre fue el vistoso general Lucio Norberto Mansilla; su madre, Agustina Ortiz de Rozas, tuvo el raro privilegio de ser celebrada, aun por los enemigos políticos, como la mujer más bella de su tiempo; más tarde, su hermano Lucio Victorio —dandy, duelista, escritor, militar— cultivó el arte de la provocación con tanto éxito personal y literario, que el recuerdo de los Mansilla ha quedado, sobre todo, asociado a su memoria.¹ Durante su infancia, esa familia también fue poderosa. Eduarda era la sobrina de Juan Manuel de Rosas, que gobernó Buenos Aires, y desde la ciudad del puerto, la Argentina entera. Ricardo Palma recoge una anécdota según la cual, Eduarda, niña aún, habría servido como traductora en las conversaciones del Restaurador con el conde Walewski, durante el bloqueo-anglofrancés al Río de la Plata. El relato, no confirmado por pruebas documentales, tiene sin embargo una verdad simbólica incontrovertible. No sólo porque presentarle al orgulloso conde, hijo de Napoleón Bonaparte, una jovencísima intérprete de trece años que además era su sobrina, hubiera sido una “compadrada” digna de Rosas, sino sobre todo por su carácter premonitorio para la vida de Eduarda misma, que supo mediar entre culturas y políticas, traducirlas una a la otra, y, que particularmente en su más lograda

novela: *Pablo, o la vida en las Pampas* (París, Lachaud, 1869),² les “explica” la Argentina, en francés, a los franceses. Hay considerables razones para que así ocurra. Francia es el referente inexcusable de la gesta independentista en la Argentina, es el modelo cultural por excelencia, representa el ideal civilizatorio. También hay razones biográficas. Eduarda, casada con el diplomático Manuel García Aguirre, vivió en París y en Bretaña, su yerno era bretón y bretones fueron sus nietos, por parte de su hija Eda. Lectora asidua de la literatura francesa, clásica y romántica, se convirtió también, con envidiable facilidad, en autora bilingüe. Pero su actitud ante esa cultura que sin duda admira, y de la que participa, está muy lejos de ser burdamente imitativa, o exculpatoria de la “barbarie” argentina ante la civilización europea.

Por el contrario, en *Pablo...*, su gran novela sobre las guerras civiles y el mundo rural pampeano, Eduarda se permite señalar, nada menos que a la gente europea, que ella también ha sido bárbara —hasta extremos jamás alcanzados por los gauchos vernáculos—, y que es bárbara todavía: “Se combate entre nosotros, es verdad; en Europa se combate también, y aquí como allá, se ven siempre enfrentadas las grandes corrientes que agitan los mundos”³ No deja de advertir que si tantos inmigrantes llegan de Europa a la Argentina, es porque huyen de males que en esta última se desconocen (*Pablo*, p. 33). Por momentos, el tono se vuelve admonitorio, casi de reproche: “Para ellos, seremos siempre unos salvajes. Es hora de que aprendan a juzgarnos de otro modo” (*Pablo*, p. 192). De la “barbarie” como mito o como estereotipo surgido en los centros hegemónicos e impuesto desde ellos, como un molde de la mirada, a la condición latinoamericana, se pasa en los textos de Eduarda a concebirla como violencia de la condición humana, de la que no están exentos quienes se consideran superiores y en especial, quienes se proponen imponer el progreso y la civilización “a golpes de sable”.⁴ La “barbarie” social, y sobre todo la “barbarie” en que la sociedad hace vivir a las mujeres, “parias del pensamiento”, encarceladas en su ignorancia y en el encierro doméstico, no se remedia con la importación de modelos, sino con la comprensión profunda de lo que sucede en el tejido interno de la comunidad, con la percepción adecuada de las necesidades locales, y sobre todo, con la administración de justicia y el reconocimiento de los derechos de los subalternos. Esta problemática se instala ya en su primera novela, *El médico de San Luis*.

El mismo desenfado y autonomía muestra Eduarda en el memorable relato de su propio tránsito por otra cultura, contado, ahora, para las y los argentinos. Se trata de sus *Recuerdos de viaje* (1882) que narran su estadía en los Estados Unidos de Norteamérica (1860). Mucho menos fascinada que un ilustre viajero anterior —su amigo Sarmiento—, por los avances industriales y tecnológicos, se detiene, con ironía, en aspectos que le parecen groseros, impostados o ridículos. Desde el

Es Doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires y trabaja como investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, con sede en la Universidad de Buenos Aires. Como escritora e investigadora ha publicado dieciséis libros: tres de poesía, cuatro de ensayo y nueve de narrativa. Es colaboradora permanente del Suplemento Literario de *La Nación*. Ganó la Beca de Creación Artística de la Fundación Antorchas (año 1991), y la Beca de Creación Artística del Fondo Nacional de las Artes en 1992.

excesivo arreglo de las mujeres hasta las supercherías del circo Barnum, desde la brutalidad de los cocheros que los esperan al desembarcar, o las falsas obras de arte que un rico banquero ha comprado a precio de oro, hasta los dulces que no saben a dulce, comparados con la repostería criolla, o los supuestos demócratas que se desesperan por el brillo de los blasones nobiliarios. Por momentos su recorrida por la sociedad estadounidense se parece a un periplo entre los “bárbaros”. Pero, como en *Una excursión a los indios ranqueles*, de su hermano Lucio, la “barbarie” —esta vez la de los yankees— tiene también sus seducciones: si los estadounidenses flaquean en las formas estéticas y en las sutilezas del *savoir vivre*, en cambio el respeto a los principios, la obediencia a la Constitución, la tolerancia religiosa, la filantropía, resaltan como valores de jerarquía superior. El aporte más extraordinario es, para Eduarda, la singular posición que en esa sociedad ocupan las mujeres: gozan de una relativa libertad, viajan solas y pueden ganar dinero en actividades que en la Argentina están reservadas a los hombres (como lo están todas las profesiones): por ejemplo, el periodismo. Esto sin abjurar, todo lo contrario, del poder doméstico, que parece alcanzar en el Norte una realización de la utopía planteada ya en *El médico de San Luis*: la transformación positiva de la sociedad a través de las costumbres que se inculcan en el *home*, gobernado por la autoridad materna. Eduarda, la escritora viajera que vincula mundos y lenguas, mantiene siempre la inteligencia de la doble crítica. Sin rechazo chauvinista, ni admiración irrestricta por lo extranjero, la mirada va de un lado al otro, sopesa y valora, para desembocar en un proceso innovador que conduce a la autoafirmación de la voz autorial, capaz de crear un espacio único desde donde hablar por cuenta propia.

El trabajo de traducción cultural no es, en la escritura de Eduarda Mansilla, reproductivo, sino productivo. Nunca propone la copia de originales preexistentes. Propone otros originales. Una de sus notables innovaciones en este sentido es haber sido la primera autora en lengua castellana, de literatura infantil: “solo he intentado producir en español, lo que creo no existe aun original en ese idioma: es decir el género literario de Andersen. ¿Cuál ha sido mi objeto al componer estos cuentos? Debo confesarlo, aun cuando la pretensión parezca superior a mis fuerzas. Vivir en la memoria de los niños argentinos! [...] La acogida benévola que obtuvo Chinbrú, publicado en folletín, acentuó en mí la idea que desde Europa me atormentaba tiempo há, cuando mis hijitos que adoran á Andersen, devoraban ávidos las obras de la Condesa de Ségur, tan popular en Francia. Casi con envidia veía el entusiasmo con que esas inteligencias, esos corazones que eran míos, se asimilaban sentimientos e ideas que yo no les sugería; y más de una vez traté de cautivar a mi turno con mis narraciones, al grupo infantil.” A diferencia de otros autores y otras autoras, no quiere clasificar o modelar sus relatos según el género sexual al que se destinan. Por el

contrario, piensa en las y los destinatarios, no en función de su género, sino como individuos personalmente diferenciados: “Cada uno de mis cuentos, que no he querido denominar ni como amigo M. Laboulaye de azules, ni como la Condesa de Ségur de rosados, lleva al frente el nombre del niño á que va dedicado”.⁵

El cruce de culturas y de géneros, no siempre pacífico, a menudo fuertemente dramático y angustioso, atraviesa las novelas de Eduarda: lo anglosajón, lo hispano-criollo, lo gauchesco, lo indígena, en *El médico de San Luis*; lo español y lo italiano, lo español y lo aborigen, en *Lucía Miranda*; la dama criolla y el mundo yankee, en *Recuerdos de viaje*, la cultura rural y la cultura urbana, lo gauchesco y lo aborigen, en *Pablo, o la vida en las Pampas*, la sociedad parisiense, lo criollo hispánico, lo afroamericano y los yankees, otra vez, en *Un amor*, su última *nouvelle*. Sus personajes suelen vivir, y terminar sus vidas, lejos de su cultura de origen, a veces felizmente, como el Dr. Wilson, y otras veces en la mayor desdicha, como el ruso Ladislaff Zoutzo, un espíritu apasionado que pierde la razón y la fortuna en el laberinto mundano de París, incapaz de renunciar a ninguna de las dos mujeres que ama: su novia rusa, y una bella francesa. En uno de sus cuentos más notables: “Kate”, de *Creaciones*,⁶ se exhibe, hasta las últimas consecuencias, el conflicto insoluble de géneros, de religión, de hábitos culturales, en la pareja formada por la irlandesa católica Kate y el metodista norteamericano Tom Crámmmer. Ambos pierden, debido a este conflicto, a su único hijo, a pesar del innegable amor que los ha unido. La tensión intercultural e intergenérica es captada de la manera más aguda, y trabajada sin complacencias. No hay soluciones fáciles en el mundo claroscuro e intenso de Eduarda Mansilla, transido por el “sentimiento trágico de la vida”: “la dicha presente ni predice ni acarrea la dicha futura, el hombre tiene que combatir mientras viva y la fatalidad suele a veces revestir extrañas formas” (“Kate”, pp. 210-211).

Existen muchos motivos por los cuales Eduarda Mansilla debe ser recordada y releída. Porque llevó a la narrativa el ámbito aborigen como espacio humano, social y cultural, en una novela juvenil de asombrosa complejidad (*Lucía Miranda*), antes de que lo hiciera su mucho más famoso hermano Lucio; porque puso en la escena literaria la cuestión del gaucho maltratado y excluido de la justicia, adelantándose a Lucio y a José Hernández; porque logra además, una perspectiva que ni Lucio ni Hernández desarrollan: la profunda visión, desde la desgarrada interioridad, del lado oscuro de la épica: el desamparo de las mujeres, marginadas entre los marginales, “locas” que se oponen a la ley de la violencia (que es la ley de los “héroes”) para salvar a sus hijos. No son méritos menores el debate político expuesto en *Pablo...*, la desarticulación de los valores y disvalores asociados rígidamente a las antinomias civilización/barbarie, unitarios/federales, ciudad/campaña. O la revisión de los tipos y los *tópoi* pampeanos, o la reelaboración original del mito fundador de Lucía Miran-

da en el protagonismo activo –por encima de la función épica– de la mujer educadora, mediadora entre mundos, que alienta la formación de un linaje mestizo donde no sólo se entretienen los cuerpos sino las culturas. Fundadora, entre nosotros, de una narrativa destinada a los niños, Eduarda Mansilla fundó también, con la misma excelencia estética e intelectual que otros colegas varones, una tradición literaria nacional que, sin embargo, no tardó en olvidarla.

Apenas diez años después de su muerte, una niña que en muchos aspectos y sin saberlo andaría más tarde sobre sus huellas, seguramente no entró al mundo de la fantasía de la mano de los cuentos que ella escribió para los niños argentinos. Es de suponer que su institutriz, Mademoiselle Bonnemaïson, haya preferido darle a leer, antes bien, las obras de la condesa de Ségur. Sin embargo, esa niña, una vez adulta, decidió reaprender su lengua madre para escribir en ella y desde ella, y decidió también utilizar sus conocimientos de otras lenguas y otras literaturas para crear un puente cultural de libre circulación entre los mismos tres puntos fundamentales (Argentina, Europa y los Estados Unidos) que marcaron la vida y la obra de Eduarda como la de ninguna otra escritora argentina de su tiempo. Me refiero, ya lo habrán adivinado, a la revista *Sur* y a Victoria Ocampo, cuya escritura se halla, además, tan vinculada a la de los hermanos Mansilla. A Lucio, sin duda, por el modo conversacional, que conserva viejos registros orales y que une, naturalmente, expresiones coloquiales y giros criollos con cultismos y barbarismos. A Eduarda, sobre todo por la inteligencia introspectiva de la pasión, por el diseño minucioso de una arquitectura de los sentimientos desde la mirada femenina. Hay, sin embargo, algo que su antecesora Eduarda siempre ejerció y que a Victoria le costaría años adquirir: la rebeldía de la traducción, la doble dirección de la crítica, la independencia y a veces la irreverencia frente a la mirada del otro, el representante de la cultura hegemónica, al que la irónica Eduarda nunca le concede privilegios que emanen de la autoridad (el *magister dixit*), y menos aún incurre en la “adoración del héroe” (*hero worship*) que Victoria le dedicó a algunos íconos culturales (masculinos, sobre todo) para descubrir a la larga, amargamente, sus pies de barro. En la obra de Eduarda Mansilla resiste, vívida, la pujanza a menudo insolente de una cultura nacional en formación, confiada en sus propias fuerzas, y también la certidumbre de un protagonismo cultural y político⁷ femenino. Luego, el esnobismo de un país súbitamente rico, que creía poder comprarlo todo, hizo olvidar el valor insustituible de una cultura propia;⁸ la domesticación victoriana ahogaría las iniciativas creadoras femeninas en el gineceo. Habrá que esperar a los años 20 y 30 del siglo XX para que la Argentina vuelva, crítica y dubitativamente, sobre la memoria de su origen, y se plantee un viraje en la construcción del porvenir. En ese debate, y en el debate por los derechos de las mujeres como sujetos políticos y sujetos de la creación cultural, el legado de Eduarda

Mansilla, silenciado y subterráneo, encuentra hoy nuevo cauce, más allá del ángulo oscuro de las bibliotecas donde sus libros duermen.

Notas

¹ Me ocupé de la vida y obra de los hermanos Mansilla, en particular relación con los roles de género, en el trabajo: “Los hermanos Mansilla: género, nación, ‘barbaries’”, en prensa en el volumen de Homenaje al Prof. Dr. Christian Wentzlaff-Eggebert (Instituto de Lenguas Románicas), titulado *Pasajes – Passages – Passagen*, editado por S. Grunwald, C. Hammerschmidt, V. Heinen, G. Nilsson, en prensa la Editorial de la Universidad de Sevilla. He publicado, sobre Eduarda, los siguientes trabajos: “Eduarda Mansilla: al rescate de las parias del pensamiento”, *Fundación. Política y Letras*, Año VI, Nº 14 (Diciembre 1998), pp. 108-113; “El imaginario de las Pampas en francés: de Eduarda Mansilla a Guillemette Marrier”, en Mignón Domínguez (ed), *La función narrativa y sus nuevas dimensiones*, Buenos Aires, 1999, pp. 339-347; “El ‘género mujer’ y la construcción de mitos nacionales: el caso argentino rioplatense”, en Juana A. Arancibia (ed), *La mujer en la literatura del mundo hispánico. Volumen V*, California, Instituto Literario y Cultural Hispánico, 1999; “Eduarda Mansilla: entre la ‘barbarie’ yankee y la utopía de la mujer profesional”. En *Voces en conflicto, espacios de disputa*, VI Jornadas de Historia de las Mujeres y I Congreso Iberoamericano de Estudios de las Mujeres y de Género, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Departamento de Historia, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2001. Coordinación Editorial: Ana Lía Rey. CD-ROM. También la novela *Una mujer de fin de siglo*. Novela. Buenos Aires, Planeta, 1999.

² La primera traducción, en libro, de esta novela, es de 1999, y fue publicada en Buenos Aires por la editorial Confluencia. Pertenece a Alicia Chiesa.

³ “On se bat chez nous, c’est vrai; en Europe on se bat aussi, et, ici comme là bas, on voit toujours aux prises les deux courants qui agitent les mondes...” (*Pablo, ou la vie dans les Pampas*, edición citada, pág. 31.)

⁴ “La liberté fut bien souvent imposée à coup de sabre, el l’amour de la justice servit presque toujours à opprimer.” (*Pablo...*, p. 192)

⁵ “Una palabra al lector”, en Eduarda Mansilla, *Cuentos*, Buenos Aires, Imprenta de la República, 1880, pp. V-VII.

⁶ *Creaciones*, Buenos Aires, Imprenta de Juan A. Alsina, 1883.

⁷ Aunque ni Eduarda ni sus contemporáneas rioplatenses levantaron la bandera sufragista, valoraban mucho la posibilidad de influencia política de la mujer como educadora y formadora de valores y costumbres; por eso estas escritoras promueven intensamente la necesidad de ilustración, de emancipación moral e intelectual para las mujeres, así como de inserción en el mundo del trabajo (y en particular del trabajo del intelecto) a la par de los varones.

⁸ Quizá nunca ha sido más válida, para pensar esta “cultura propia”, la expresión “hecho en casa” (*home made*), artesanalmente, por las manos y la inteligencia de las “dueñas o amas de casa”, de las mujeres.

Bibliografía de Eduarda Mansilla

- El médico de San Luis* (1ª ed 1860), Buenos Aires, Eudeba, 1962.
Pablo, ou la vie dans les Pampas, Paris, Lachaud, 1869.
Pablo, o la vida en las Pampas, Buenos Aires, Confluencia, 1999.
 Traducción de Alicia M. Chiesa.
Lucía Miranda, Buenos Aires, Imprenta Alsina, 1882. (1ª ed 1860).
Recuerdos de viaje (tomo 1, 1ª ed 1882), Buenos Aires, El Viso, 1996.
Cuentos, Buenos Aires, Imprenta de la República, 1880.
Creaciones, Buenos Aires, Imprenta Alsina, 1883.
Un amor, sin mención de editor y lugar, 1885.

Lo erótico en la lectura de un cuerpo “despechado”

Lea Fletcher

Lo erótico y el cáncer. Eros y tanato. Aunque este último par de opuestos extremos se confluyen en la literatura, particularmente en el romanticismo, los textos y autorretratos de Gabriela Liffshitz en *Recursos humanos* (Buenos Aires, Filólibri, 2000) y *Efectos colaterales* (Buenos Aires, Norma, 2003) no tienen como uno de sus objetivos –que están logrados con mucha altura– relatar una experiencia de encuentro orgásmico, con *le petit mort*, como lo llaman en francés sino describir a través de la palabra y la imagen cómo “después de la mastectomía, después de saber aquello por lo que muchas mujeres pasaban –con relación a la sexualidad, al erotismo, pero también con relación a su cotidianidad, su imagen, su deseo, ahora [...] era una acto político [desnudarse ante una cámara. Ahora tenía] mucho para pensar y mucho para ver. Iluminar esta nueva instancia del cuerpo, sus excursiones exóticas” (*Efectos colaterales*, s/p). Pensar en su cuerpo “devastado” pero jamás rendirse ante la muerte ni tampoco confundirse con ella. Resignificarlo desde la mirada propia. En este proceso redescubre su propio deseo: “Miro de frente, digo, enfrentada a la mirada. Descubro la suavidad en lo que antes no me había detenido. Rozo mi cuerpo. Desbarranco el sentido; esta sinuosidad que dejó en parte el cuerpo para mecercer en el deseo. El ardor” (*Efectos colaterales*, s/p).

Escritura e imagen se encuentran y entrecruzan en la búsqueda de la autora para comprender los cambios producidos en su cuerpo, en cualquier cuerpo, y a través de él, en los sentimientos y pensamientos de la vida. El erotismo está en casi todas las fotografías y en muchas partes del texto. Este entrecruzamiento produce un efecto totalizador pero tanto la escritura como la imagen pueden leerse sin ningún prejuicio, sin ningún sentido de algo que falta. Y esto, justamente, en dos libros que tratan “la faltante”, como la autora llama a su mama extirpada.

El texto es reflexivo y a veces combativo pero siempre de una textura poética. (No hay que olvidarse que Liffshitz ya había publicado dos libros de poesía.)



Foto: gentileza Grupo Editorial Norma

Todo está reflejado, pensado, visto desde una nueva óptica, este otro cuerpo que va reconociendo y disfrutando después de la mastectomía. A veces se refiere directamente a la cámara y la foto resultante de una toma:

Un busto: primer plano de la cara y parte superior del torso. La cara de costado y en diagonal hacia debajo de manera que algo en la intención del pómulo se superpone al hombro. El plano abarca desde el esternón (comienzo de la cicatriz) hasta el brazo estendido. El pecho presente no se ve. La cara es sensual, la mirada se desliza sobre la piel del pecho inexistente, mirando con certeza lo que allí se expone, lo que ya no precisa del ocultamiento.

La mano derecha se abre sobre la cicatriz dejándola entrever, los dedos abiertos, como descubiertos en el medio de un acto privado, parecen crispase y al mismo tiempo mostrarse vanidosos, pescados infraganti en el medio de la belleza del placer. Hay juego de líneas y sombras por los dedos en contraposición a la cicatriz y en contraposición a las costillas (*Recursos humanos*, s/p).

La descripción de la belleza, de la sensualidad, del placer están encontrados de nuevo en este cuerpo nuevo, desconocido de y para ella. Las palabras y la imagen se entretajan como hebras de luz y sombra jugando con el descubrimiento de lo exótico, en todo sentido del término, para producir un logrado efecto de goce en este cuerpo que ya comienza a ser de ella pero todavía le resulta algo ajeno sin dejar de intrigarla, de provocarle deseo. Deseo de saber más de su carne, de sí misma, en este nuevo cuerpo, de experimentar el placer de nuevo y en una forma nueva, jugando ella misma con el doble sentido de todo.

Es precisamente en este juego, que la autora aprovecha en las dos expresiones artísticas, lo dicho y lo visto, donde nace el impacto de estos libros. El juego principal es entre lo sensual y la mutilación dentro del cual Liffshitz desarrolla su juego representándose como

Es doctora en Letras, directora de *Feminaria* e investigadora de la literatura escrita por mujeres. Es autora de numerosos artículos y dos libros sobre el tema.

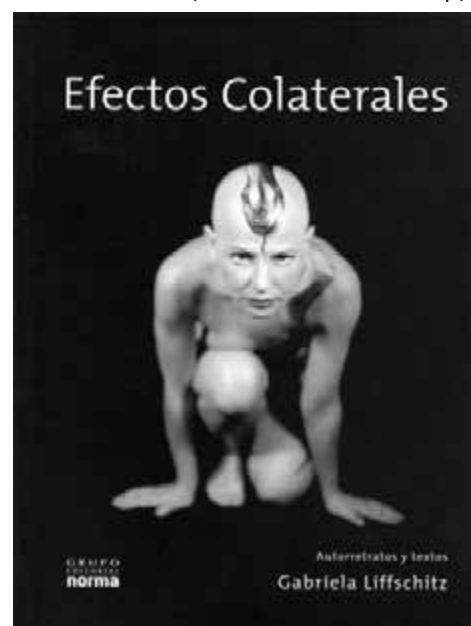
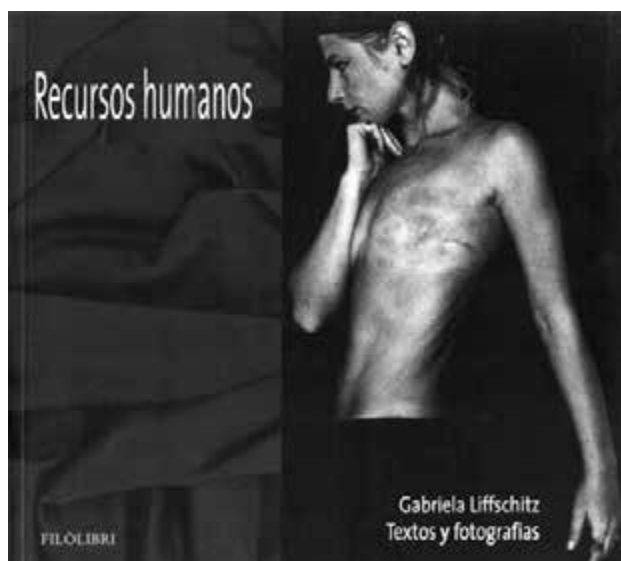
mujer, andrógina, niña, prostituta, dominatriz, en un cuerpo incompleto sin dejar de ser jamás un cuerpo deseoso y deseante. Logra esto hasta en la inocencia de la niña, pues quien la mira y lee siente como natural este juego doble entre la atracción y lo diferente.

Aunque ambos libros tratan los mismos temas, los plasman de manera diferente. Por ejemplo, tanto las fotos como el texto de *Recursos humanos* están en blanco y negro, mientras en *Efectos colaterales* sólo las fotos de las dos primeras secciones de fotos, muchas de las cuales vienen del primer libro, están en blanco en negro; el texto está en un tramado gris sobre un fondo más oscuro del mismo tono. Todas las fotos del primer libro, y por ende de las arriba mencionadas secciones del segundo, además de estar en blanco y negro tienen un fondo negro contundente como también lo es en las dos tapas. Mientras la foto de tapa del primero es en blanco y negro y la del último en colores, ambas son impactantes por su pujante sexualidad: en aquél por lo implícito de lo andrógino y en éste por la abierta agresión en la sexualidad de la postura del cuerpo desnudo combinada con la serpiente. En ambos la sexualidad y el erotismo están en un primer plano desafiante por la ambigüedad allí tan fuertemente expresada. En ambas cubiertas se sugiere el sexo femenino por la casi presencia del seno derecho en la foto andrógina y su presencia más expuesta pero también aplastada en la foto agresiva. Recordemos que en el primer libro describe su cicatriz como una "z" horizontal o más bien como la tilde de una "ñ". Encuentra la belleza y extrañeza de este signo y disfruta lo agregado a su erotismo de mujer. En la foto de tapa y en algunas del interior del segundo libro, está la mujer desnuda y sin cabello envuelta en una serpiente, un signo inequívoco del erotismo y del peligro y menos conocido como un signo de la sabiduría de las mujeres, la sabiduría que esta mujer "desbarrancada" por el cáncer ha podido extraer de su nuevo cuerpo. El signo de la cicatriz convertida ahora en serpiente es la ampliación del previo concepto del mundo, de su mundo, de su nuevo cuerpo que emana erotismo a través de ellas. La letra y la

imagen convergen en el cuerpo desfigurado que a su vez llega a refigurar uno nuevo con una nueva apreciación e interpretación. Liffshitz dice: "Observé atenta las variaciones de la cicatriz, las texturas, la piel, mi propia sorpresa, primero siempre desconcierto y después casi siempre fascinación. Pero más que nada pensé, pensé mucho. Desde entonces descubrí —en carne propia— que el horror, lo completo, la belleza, lo erótico, son lecturas, construcciones. Que lo estetizante es la mirada, la de cada uno. Me encanta la explanada que se extiende ahora —y desde hace más de tres años— en el costado izquierdo de mi pecho" (*Efectos colaterales*, s/p).

El segundo libro es una intensificación del primero tanto en la búsqueda como en el significado de ella, tanto en la manera como en la materia. Es decir, en sus fotos iniciales el deseo del nuevo entender es tan o más poderoso que el deseo de gozar y experimentar su nuevo cuerpo. Lógicamente. Hizo el primer libro poco después de la mastectomía y el segundo tres años después. En ese lapso creció su deseo para abarcar un abanico de las fantasías de toda mujer. Ahora se permite tenerlas y compartirlas con el público. Reconoce a su cuerpo y se reconoce en su descubrimiento del nuevo ser en que se ha convertido, un ser capaz de imaginarse todo, de rodear los cambios en ella, la catástrofe en su cuerpo y mente. Se lanza a una variedad de registros en pos de sentir su nuevo ser. No pretende alcanzar un entendimiento certero —"Prefiero la incompreensión a la certeza" (*Efectos colaterales*, s/p)— pero sí recorrer esta metamorfosis casi alegremente, con placer, pero uno íntimamente ligado a la posibilidad de la muerte o al miedo de ella. Liffshitz contempla su cuerpo y sus significados: "Cambia, divaga como nunca. Como nunca lo hizo antes. Nunca tanto descontrol. [...] ¿Qué es lo que se recorre? ¿La imagen en el espejo o la mirada que recorre el objeto? Es decir, ¿la osadía? ¿Qué miro cuando miro? Eso sí me lo preguntan. Preguntan mucho, siempre, como nunca antes" (*Efectos colaterales*, s/p).

Le preguntan qué ve, como ella misma se pregunta. Esta mujer avanza en sus imágenes y en su escritura dentro de un mismo libro y entre los dos. Su mirada y sus palabras son cada vez más lan-



zadas hacia un futuro. En el primer libro considera su cuerpo un "terreno diezmado" y en el segundo dice que lleva "la piel expuesta como una promesa, digno, no es un acto de arrojo. Una promesa que a su vez es como una amenaza. [...] para la devastación no hay aquí un cuerpo que se ofrezca" (*Efectos colaterales*, s/p). Y, en la página opuesta a esta última cita, una imagen en color del torso de una mujer con largos guantes negros y un tul negro sobre el hombro derecho que está volcado hacia adelante. Los labios pintados, el seno derecho expuesto y la cicatriz en segundo plano. El pecho faltante ahora no lleva la voz cantante. Está presente pero no en primer plano como en la mayoría de las otras fotos. Otro detalle: no se le ven los ojos. Es decir Liffshitz se convierte en toda mujer con su erótica intacta. Aunque cambiada, se reconoce erótica a la vez que representa al erotismo en todas las mujeres, en particular las que han sufrido lo mismo que ella.

El primer libro no tiene divisiones ni en las temáticas ni en las técnicas mientras el segundo consta de cuatro divisiones formales que llevan como título los nombres de las drogas y tratamientos que le hicieron en cada etapa. El segundo libro se construye a partir del primero: además de contener algunas de las mismas fotos en las primeras dos secciones—todas en blanco y negro y todas de un erotismo pronunciado que incluye algunos estereotipos femeninos como la prostituta y la dominatriz y otras que son de un erotismo más artístico y, para el mundo de la censura, más "sanos"—, los textos acompañan más estrechamente las fotos. Las otras dos secciones son notablemente diferentes no sólo por su técnica sino por su temática.

La tercera sección es la de la serpiente, la de las drogas que la dejaron sin cabello y vello. Una serpiente tan roja como las drogas que inyectan en sus venas. A su vez está dividida en dos por la presencia de los textos, el primero dedicado al efecto de las drogas que le hace perder el pelo y su miedo de ellas: "La piel está ahora al descubierto [...] Nada se interpone entonces entre la piel y mis manos. La piel como un terreno, ahora, dispuesto

al tacto como nunca. [...] Tengo miedo de ese líquido rojo [...] tengo miedo de que me lleve" (*Efectos colaterales*, s/p); y el segundo a la serpiente en que las drogas se han convertido para meterse en su cuerpo: "Algo de la serpiente se constituye ahora en mi cuerpo, como

nunca antes. Cierta contradicción entre lo rastrero y la voracidad. [...] Tengo el deseo en el cuerpo, como una nueva permeabilidad de la piel, que me lleva, me arrastra por las superficies de un placer diverso, un placer de la diversidad. Me muevo ondulante por otro cuerpo, completamente adherida" (*Efectos colaterales*, s/p). La serie de tres fotos de ella arrodillada con la serpiente en su cabeza y hombro izquierda comienza con toda la serie en la página par en tamaño reducido y en la página impar la primera de la serie en la que ella está cabizbaja. La serpiente domina la escena. En la segunda foto ella comienza a levantar la cabeza y en la tercera la cabeza está enteramente erguida mirando a quien la observa y, como indica el texto, confrontando la realidad de su cuerpo. La segunda parte de esta serie con la serpiente la demuestra como dice el texto, abrazándose con la serpiente en aceptación de su nuevo ser.

La última sección del libro tiene tres temáticas: la inocencia de la mujer-niña, el chiste de la mujer comehombres y, como final, la mujer que seduce desde su seguridad en su propia sensualidad. En todas estas fotos la mujer sigue sin vello pero le ha aparecido un plumón en la cabeza. De nuevo los textos presencian las fotos, los reflejan en las palabras. Pero no del todo. Veamos. El primer texto: "No hay vello. No hay sombras, ni rastro de esas minúsculas huellas que lo empapan todo. Esa piel, esta otra piel, pienso, está acá para ser tocada más que nunca. Está visto, vista la piel desnuda, la suavidad sin interrupciones, está visto, que se inscribe en otra textura, que llama al tacto, a lo que debe ser visto, con tacto. [...] el cuerpo es algo ... distinto, terso, una textura de niña, olvidada. Agradable" (*Efectos colaterales*, s/p). Y allí están las fotos de la mujer-niña. En la parte de fotos de la mujer comehombres, que también pueden ser intrepetadas como niña jugando a grande, el texto se bifurca y toma otro camino: el del dolor. El cuerpo es siempre un desvarío, una respuesta propia, personal, a una serie de circunstancias" (*Efectos colaterales*, s/p). La tercera parte de la sección, la de las fotos de la mujer segura de su propia sensualidad, va de la mano con el texto para formar otra pareja unida en lo malo y lo bueno de la vida: "Llevo la piel expuesta como una promesa [...] Por suerte siempre están las palabras, me digo, cuyo cuerpo, como el mío, nunca puede ser realmente devastado" (*Efectos colaterales*, s/p).

Además de lo obvio de los títulos de estos dos libros, los subtítulos señalan a su manera el camino recorrido por esta autora y fotógrafa. En el primero se lee: "Textos y fotografías" y en el segundo "Autorretratos y textos". El sentido es inverso a la dirección que toma, pues el primer libro es más personal y el segundo pensado para el afuera y para el adentro de sí misma y del mundo. Como los títulos, las imágenes van desde lo más íntimo en el primero a lo más abierto en el sentido de la libertad de su autoexploración en búsqueda de una recuperación del sí mismo, de un descubrimiento de su nueva sí misma donde lo erótico está siempre en primer plano en una variedad de tonos y superficies.



Foto: gentileza Grupo Editorial Norma

Una modernidad femenina: las crónicas de Alfonsina Storni ¹

Graciela Queirolo

Alfonsina Storni integra una generación de mujeres intelectuales latinoamericanas que a lo largo de las décadas de 1920 a 1950 expresaron en sus escritos subjetividades femeninas novedosas resultado de sus experiencias de una modernidad emergente.² A modo de ejemplo pueden ser mencionadas Gabriela Mistral, Juana de Ibarbourn, Delmira Agustini, María Eugenia Vaz Ferreira, Delfina Bunge.³ En el caso particular de Alfonsina, su figura se ha convertido en una leyenda que combina las imágenes de poeta romántica, mujer transgresora, suicida trágica (Kirkpatrick, 1995).

Este trabajo pretende distanciarse de esas imágenes e incursionar en la prosa periodística, en un intento de analizar la visión sexo-genérica de los procesos modernizadores elaborada por Storni. Su prosa periodística constituye un corpus llamativamente abundante, (más de cien artículos), que se halla fragmentado y disperso en la prensa porteña, dentro del cual se destacan los artículos aparecidos regularmente, entre los años 1919 y 1921, en las secciones femeninas de la revista *La Nota* y del diario *La Nación*.⁴

Como señala Judith Butler, el género (*sexual*) es el cruce entre significados culturales que prescriben y sancionan normas sobre los individuos, y la apropiación que dichos individuos hacen de dichos significados (Butler, 1996). Como la actividad de prescripción-apropiación es constante, la *identidad de género* es una identidad débilmente constituida, en un particular contexto sociohistórico, gracias a un permanente trabajo *performativo*, de *actuación* de normas. Por lo tanto, los *actos de género* modelan la *identidad de género* (Butler, 1998), tanto de manera constrictiva, si se siguen de cerca las prescripciones, como de manera subversiva, si se toma distancia hacia ellas. De acuerdo con esto, podemos afirmar que en su trabajo de actuación y apropiación, los textos de Alfonsina rechazan y critican los significados que definen a la mujer desde la *ideología de la domesticidad*, y la relegan a un lugar subordinado. En estos *actos de género*, Alfonsina no sólo critica

la subordinación femenina, sino que también propone la inclusión plena de la mujer en el mundo público, mientras hace visibles a las nuevas protagonistas de la modernidad urbana.

Desde fines del siglo XIX un proceso de modernización transformó la República Argentina y creó en la ciudad de Buenos Aires, un particular escenario de realización. La biografía de Alfonsina está marcada por dicho proceso, de tal forma que su experiencia de las transformaciones, sesgada por su identidad de género, la llevan a elaborar una visión tanto optimista como crítica de la modernidad. Nuestro análisis comenzará con un rápido recorrido por los procesos de modernización, y por algunos rasgos biográficos de Storni, para adentrarnos luego en el análisis de su prosa periodística.

Buenos Aires, burocrática y comercial, burguesa y cosmopolita

Desde las últimas décadas del siglo XIX, la Argentina protagonizó un proceso de modernización acelerado que halló su momento culminante hacia la segunda década del siglo XX. La inserción en el mercado mundial produjo un gran crecimiento económico en el que intervinieron la inversión de capitales extranjeros y la llegada masiva de inmigrantes. Paulatinamente, todos estos procesos se fueron combinando con el crecimiento del mercado interno, la proliferación de industrias, talleres y distintos tipos de establecimientos comerciales, la multiplicación de servicios.

Buenos Aires fue la gran protagonista de esta modernización: ciudad burocrática porque actuaba como la residencia y la base de operaciones del gobierno nacional; ciudad comercial porque era la puerta de entrada y salida de bienes, y al mismo tiempo desarrollaba una gran actividad comercial interior (Scobie 1977); ciudad burguesa (Romero 1983) donde la aventura del ascenso social era posible y deseada, pero también riesgosa, puesto que la inestabilidad económica y con ella la social, nunca estuvieron ausentes; ciudad cosmopolita, puerta de acceso de los inmigrantes europeos, lugar de residencia transitoria para algunos, definitiva para la gran mayoría.

Fue también Buenos Aires escenario de una modernidad cultural. Las ediciones de libros, diarios y revistas, los banquetes, conferencias y reuniones literarias, los premios municipales y nacionales de poesía y literatura, son manifestaciones del proceso de autonomización del campo intelectual y de la profesionalización de los escritores (Altamirano, Sarlo 1997). Contracara de esto, fue el aumento de la escolarización, sobre todo primaria, con el consiguiente incremento de los niveles de alfabetización, y el crecimiento del público lector que consumía los nuevos bienes culturales.

A lo largo de este período, las mujeres se hicieron visibles en el mundo de la política a través de las organizaciones feministas⁵ y en el mundo del trabajo asalariado. Este ingreso fue complejo, puesto que abar-

Profesora de Historia (Universidad de Buenos Aires). Actualmente curso la Maestría en Historia en la Universidad Torcuato Di Tella (Buenos Aires, República Argentina). Investigadora del proyecto «Recepción de escritoras latinoamericanas 1920-1950. Análisis del discurso crítico y de su relación con los discursos sociales que construyen identidades sexogenéricas» (FONDECYT 1040702/2004). Universidad de Chile (Santiago de Chile, República de

caba un amplio abanico de ocupaciones que incluían el trabajo en grandes establecimientos industriales y comerciales (obreras, empleadas de tiendas), o en talleres más pequeños; el trabajo en el sector administrativo (empleadas de escritorio, telefonistas y maestras); el trabajo en el domicilio, ya sea un trabajo a destajo encargado por fábricas, talleres o tiendas (costureras), o un trabajo domiciliario que se alternaba con tareas domésticas (costureras, lavanderas, planchadoras); y por último, las actividades dentro del servicio doméstico (mucamas).

El proceso de modernización dio lugar a la *ideología de la domesticidad* o de la *doctrina de las esferas separadas*⁶ que se expresó en el sistema legal,⁷ la medicina,⁸ las ideologías políticas,⁹ la literatura,¹⁰ el sistema educativo,¹¹ los textos escolares¹² y las publicaciones periodísticas,¹³ dentro de las cuales se destacaban las secciones o columnas femeninas. Esta ideología asignaba papeles e identidades para las mujeres y los varones. La *feminidad* fue definida por la maternidad, de acuerdo con lo cual las mujeres fueron instaladas en el mundo privado como esposas y madres, responsables del trabajo doméstico, y aquéllas que abandonaban sus hogares se tornaron moralmente sospechosas. La contradicción entre el discurso de la domesticidad y el hecho del trabajo femenino asalariado fue explicada al considerar a éste como una excepción determinada por situaciones de soltería, viudez, necesidad, o bien como una actividad transitoria, que sería abandonada luego del matrimonio y de la maternidad. La feminización del hogar justificó la carencia de derechos civiles y políticos para las mujeres. Por su parte, la *masculinidad* fue definida por la capacidad para desempeñarse en el mundo público, de manera que los varones fueron los responsables de las actividades laborales y políticas. En definitiva, esta *ideología de las esferas separadas* constituía un conjunto de sanciones culturales que prescribía normas de género. En diálogo con ellas, Storni ejecutó su *performance*.

Una biografía moderna

Mientras el remolino vertiginoso de la modernización transformaba el Río de la Plata, en él se movía Alfonsina. Su biografía sigue los vaivenes modernizadores descritos anteriormente, ya que ella es producto del cruce de la inmigración, la movilidad social, la visibilización de las mujeres en el espacio público, y la profesionalización de los escritores. Su historia personal está ligada a los movimientos migratorios: Sala Capriasca (Suiza), San Juan, Rosario, Buenos Aires. Arribó de pequeña a La Argentina junto con sus padres, quienes participaron en dos empresas familiares que finalizaron en fracasos, y empujaron a Alfonsina a insertarse tempranamente en el mercado laboral: tareas de costura junto con su madre y sus hermanas, obrera en una fábrica de gorras, empleada de tienda, empleada administrativa. El normalismo le permitió un ingreso diferente al mercado laboral: graduada de maestra normal rural,

ejerció la docencia en varios establecimientos.

A través de la poesía logró ingresar al medio literario desde mediados de los años diez, vinculándose al grupo de la revista *Nosotros*. Rápidamente obtuvo éxito popular, gracias a sus libros y sus recitales que la acercaron a un público diversificado y femenino: mujeres como ella, lanzadas a la experiencia de la modernidad. Desde bastante temprano, Alfonsina ocupó un lugar de consagración en el campo intelectual, el cual fue consolidando en el desarrollo de su carrera: libros publicados y reeditados,¹⁴ premios literarios,¹⁵ participación en banquetes, tertulias literarias y festivales de poesía.¹⁶ Como escritora profesional, recibió el tutelaje del Estado a través de la designación de cargos docentes,¹⁷ y el tutelaje privado de los medios periodísticos a través de la participación en diferentes diarios y revistas, los cuales le permitieron obtener los medios para vivir.¹⁸ Su participación en la prensa mediante poesías, columnas femeninas, encuestas de opinión, comentarios literarios y entrevistas,¹⁹ fue constante y, dentro de ella, se destacan los artículos a analizar. La actuación en distintas agrupaciones del movimiento feminista y en las actividades del Partido Socialista, la vincularon al mundo de la política.²⁰

Las secciones femeninas: entre Alfonsina Storni y el señor Tao Lao

Alfonsina utilizará las secciones femeninas, espacios que solían reproducir la ideología de la domesticidad, para desplegar sutilmente su pensamiento. Storni se apropiará de estos espacios, y burlará los procedimientos de control del discurso (Foucault, 1973), gracias a una serie de estrategias. En este punto retomamos a Butler, dado que podemos considerar dichas estrategias como actos en los que se reinterpretan las proscripciones de género.

La Nota fue una revista literaria de aparición semanal, dirigida por el Emir Emin Arslan, que se definía a favor de las naciones aliadas durante la Primera Guerra Mundial. Publicada entre 1915 y 1921 se autodefinía como una *tribuna libre*. Cercana al mundo de la revista *Nosotros*, varios de los colaboradores de ésta aparecerán en sus páginas. La sección femenina asignada a Alfonsina en marzo de 1919 se llama *Feminidades*, y meses más tarde cambia su nombre a *Vida Femenina*.

La Nación, autodefinido como una *tribuna de doctrina*, era uno de los principales periódicos de la Argentina que tradicionalmente había sido portavoz de los sectores dirigentes de la sociedad. Había sido fundado en las últimas décadas del siglo XIX, y con el correr del tiempo había diversificado su cuerpo principal en diferentes secciones. Dentro de este proceso había aparecido la columna femenina. Durante la colaboración de Alfonsina en ella, se la titula la mayoría de las veces, *Bocetos femeninos*.²¹ Veamos cómo se posiciona Alfonsina como autora de las secciones femeninas.

En el caso de *La Nota*, todos los artículos serán firmados con su nombre y apellido; aún aquéllos en los

que simula la reproducción de una carta entre dos personas que no son ella.²² Ya en el primer artículo que inaugura la columna *Feminidades*, Alfonsina apela a la ironía²³ para definir los temas a tratar:

"[...] el Emir me propone: ¿Por qué no toma usted a su cargo en La Nota la sección 'Feminidades'? [...] De un golpe he recordado: charlas femeninas, conversación entre ellas, femeninas, [...] todas esas respetables secciones se ofrecen a la amiga recomendada que no sabe dónde ubicar. Emir – protesta– la cocina me agrada en mi casa, en los días elegidos, cuando espero a mi novio y yo misma quiero preparar cosas exquisitas" (Storni, 1998: 21).

Nuestra escritora crítica: el director de la revista, se ve obligado a darle un empleo a ella ("amiga recomendada que no sabe dónde ubicar"), una intrusa en el ámbito masculino de las columnas periodísticas. El único espacio posible habilitado para su sexo-género, es la sección femenina. Sin embargo, la "amiga recomendada" se niega a escribir sobre las supuestas habilidades femeninas del mundo doméstico: charlas, cocina. A continuación lanza sus crónicas sobre dos temas que para ella, sí, conciernen a las problemáticas de las mujeres: un comentario sobre la candidatura de la doctora Julieta Lanteri, y otro sobre la huelga de las telefonistas de 1919. El planteo irónico, permite el desplazamiento: de reproducir un discurso dominante en el que se relegue a la mujer al cuerpo (la moda), o al mundo doméstico (la cocina), Alfonsina se desplaza hacia el feminismo y el conflictuado mundo del trabajo femenino. La ironía permite la burla de los procedimientos de control del discurso. Así en la *tribuna libre*, desarrollará un tono de polémica, combativo y frontal, y hablará de las mujeres en general.

En el caso de *La Nación*, Alfonsina comienza su colaboración en abril de 1920, firmando sus artículos como *Tao Lao*. Recién en agosto de ese año, hace una reflexión acerca de quién es el autor: "Y aquí me tienen, como a otros tantos peino canas [...] y cargo viudez por la vez tercera, experiencia ésta que me permite conocer a fondo los divinos "travers" femeninos" (Tao Lao, 1920 b).

¿Quién es *Tao Lao*? Un hombre adulto que escribe sobre temas femeninos porque la edad ("peino canas"), así como el hecho de haber pasado varias veces por la institución matrimonial ("cargo viudez por la vez tercera"), aparecen como elementos que garantizan el conocimiento del mundo femenino. Edad y experiencia matrimonial habilitan a *Tao Lao* para "tratar asuntos que interesen a la mujer" (Tao Lao, 1921).

Alfonsina oculta su nombre, y su sexo-género, y de esta manera se posiciona en la columna. En noviembre de 1920, la columna es encabezada de la siguiente manera:

"Hemos recibido una carta concebida en estos términos:

Señor Tao Lao;

Con el propósito de contribuir a amenizar la sección Bocetos Femeninos, me permito enviarle mi concepto personal sobre la vida y las cosas que me rodean.

Saluda a usted atte.

Una niña de quince años" (Tao Lao, 1920 c).

Nuevamente aparece el recurso de desdoblarse, ahora en dos personas: *la niña de quince años*, y el columnista, el "señor Tao Lao". La sutileza y la fina ironía permitirán nuevamente el desplazamiento de lo que debe decirse, a aquello que se desea decir. La descalificación del discurso de la domesticidad es sutilmente explicitada, al considerarlo tedioso y repetitivo: la niña desea hacer amenas dichas temáticas ("con el propósito de contribuir a amenizar la sección"), porque como ya había planteado meses atrás el señor Tao Lao, "En esta sección y en otras muchas, [...] se dicen tantas cosas tontas y repetidas sobre la mujer moderna" (Tao Lao, 1921).

El tono que predomine en *La Nación* será el de la crónica informativa y aparentemente trivial. Los *bocetos femeninos* aparecerán rodeados de recetas de cocina, notas sobre moda, anuncios de eventos sociales como enlaces y nacimientos. Ahora bien, en este contexto tan en regla con lo aceptado, Alfonsina hará aparecer a las nuevas protagonistas de la modernidad urbana.

De esta manera, asumiendo diversos nombres, a pesar de estar en lugares similares, las columnas femeninas, y manejando lúcidamente el tono dado a cada columna, nuestra autora despliega su pensamiento. *Alfonsina Storni* no hablará de cocina en la *tribuna libre*, mientras que el *Señor Tao Lao* hablará de cosas tontas y repetidas en la *tribuna de doctrina*.

La Vida Femenina en la revista La Nota

Desde las columnas de esta revista, Alfonsina se manifestará en un tono exhortativo sobre los derechos civiles femeninos, que, según ella, anteceden en la lucha por la igualdad de las mujeres, a los derechos políticos:

"¿Cómo ha de dársele voto a la mujer, cuando está afectada por incapacidades relativas, que, según las palabras de la ley la inhabilitan para ser testigo en los instrumentos públicos y testamentos, para administrar sus bienes, si es casada, para ser tutora de sus hermanos menores o sobrinos, para ejercer algunas profesiones especiales, como escribano público, por ejemplo, o corredora de comercio? Importa, antes que todo, que la ley vuelva sobre sus pasos y borre estas incapacidades, muy lógicas en otros tiempos, cuando la vida económica era otra (...)" (Storni, 1919 h).

Los procesos de modernización han transformado a la sociedad, y han abierto nuevos espacios a las mujeres, lógico es, por lo tanto, que se modernicen las

leyes. Estos enunciados acercan a Storni al movimiento feminista. Sin embargo, Alfonsina da un salto mayor porque no sólo las leyes del Código Civil constituyen un gran obstáculo para su inserción plena en la vida pública. Un obstáculo mayor lo constituye lo que Alfonsina denomina la "cobardía económica", ya que muchas mujeres temen abandonar el mundo doméstico y romper con los mandatos de la ideología de las esferas separadas (Storni, 1919 e).

Siguiendo este razonamiento, es analizada la institución matrimonial. Nuestra autora defiende el matrimonio: "como una alta institución del espíritu, cuyo único vínculo positivo es el fino amor, el hondo amor, el respeto profundo, la tolerancia delicada" (Storni, 1919 g). Critica a aquellas jóvenes que: "difícilmente (entienden) que la personalidad no puede ser avasallada. (Imaginan) que el alma de su marido va a fundirse en la suya; que sus intereses, como sus almas, también van a fundirse; que el amor va a hacer el milagro de hacerles desear las mismas cosas y preferir las mismas diversiones, y adquirir idénticos hábitos" (Storni, 1919 g).

Alfonsina defiende el matrimonio como una relación entre sujetos con igualdad de derechos y deberes, y rechaza la oposición binaria según la cual las mujeres participan en el contrato matrimonial en calidad de objetos intercambiados.²⁴ De acuerdo con ello, si el matrimonio es un contrato, como todo contrato, según los principios liberales, puede anularse gracias al divorcio. Claro está que de acuerdo con lo ya planteado, son las mujeres las principales enemigas del divorcio, aquellas a las que el temor económico lleva a pensar: "¿Y si mi marido me abandona?" (Storni, 1998: 71).

Por último, Alfonsina considera que es feminista toda mujer que se atreve a defender sus ideas (Storni, 1998: 49-51). Ahora bien, en este punto vuelve a predicar la condición de igualdad entre mujeres y hombres. Nos dice: "No creáis [...] que yo sea una enemiga declarada del simpático sexo masculino. Muy por el contrario: lo admiro y lo venero". Pero sí cuestiona a los hombres fósiles, es decir aquellos "cuyas ideas están casi petrificadas y que parecen vivir todavía en las capas espirituales del medioevo", porque se oponen a que las mujeres se atrevan a pensar por sí mismas ("llamar a su conciencia") (Storni, 1919 a).

Los Bocetos Femeninos del diario *La Nación*

Los bocetos trazados en esta columna femenina son apuntes de la vertiginosa modernidad urbana. Distanciada del tono polémico, el tono aparentemente informativo desarrollado, no dejará de cuestionar la ideología de la domesticidad.

¿Quiénes protagonizan los *Bocetos Femeninos*? Las mujeres que transitan el mundo público: obreras, empleadas domésticas, telefonistas, dactilógrafas, empleadas de tienda, profesoras, maestras, manicuras, costureras, médicas, feministas.

Nuestra autora nos describe con un tono casi

objetivo, el novedoso mundo del trabajo femenino. Así nos informa que las empleadas domésticas, inmigrantes extranjeras y del interior del país, constituyen la mayoría de la mano de obra femenina (Storni, 1998: 105-108 y 125-128). También se refiere a las obreras industriales puesto que, "(miles) de mujeres están ocupadas en las más variadas industrias de la capital". Ellas "se dedican [...] a los oficios de aguja, y exceptuando el de sastre, tienen en todos ellos la mayoría absoluta. También constituyen mayoría en la tarea de cigarreros, aparadores de calzados, empaquetadores, hiladores y telaristas, peinadores y posticeros, planchadores y plegadores, y lavanderos" (Storni, 1998: 107).

Al mencionar a las maestras, Alfonsina enfatiza el protagonismo económico de ellas, al explicar *por qué se casan poco* (Storni, 1998: 154-158): "muchas maestras sostienen, ellas solas, su casa. Su casamiento, entonces, importa el abandono de seres necesitados". Pero también interviene en ello, el hecho de valorizar su posición: "por lo que económicamente gana, por lo que sabe, por lo que está en condiciones de leer, de adquirir, aspira más de lo que su medio social le permitiría. El empleado común ya es poco o lo considera poco para ella. Echa ojos sobre el profesional, sobre su título: médico, abogado, ingeniero". Finalmente, y en este punto haciéndose eco de la cultura dominante opera el factor moral, al asociar la función de maestra a la de la segunda madre del niño. Es posible destacar, que tanto el poder económico, como el poder intelectual ofrecen alternativas que se ubican fuera del matrimonio, aunque ellas no siempre sean concretadas.

La lente de Alfonsina, se calibra hacia aquellas actividades que requieren ciertos niveles de escolarización. Nos dice:

"La emancipación femenina de la monotonía del hogar en busca de nuevos campos para su actividad [...] ha tenido [...], como símbolo codiciado, una chapita. Las chicas resolvieron ascender también de condición, empezando por adquirir la chapa. [...] Y allí estaban como llovidos del cielo los conservatorios e institutos que fueron tomados por asalto. [...] Y hubo profesoras de canto, de solfeo, de piano, de violín, de dibujo, de repujado, de declamación, de corte y confección [...]. Me quedo con ustedes en esencia [...], las prefiero a cuando empleaban aquel tiempo de estudio, que las ha provisto de defensa económica, en jugar con las tijeritas de oro, mirando lánguidamente por el balcón ... el horizonte, sin duda" (Tao Lao, 1920 a).

El registro irónico reemplaza al objetivo, gracias al cual la autora defiende la adquisición de habilidades que permitan el ingreso al mercado laboral (el "tiempo de estudio" "las ha provisto de defensa económica"). No hablará de "cobardía económica", pero celebrará el abandono del ámbito doméstico, ese empleo del tiempo para mirar *lánguidamente por el balcón...el horizonte* (que bien puede leerse, sin más objetivo

que el matrimonio).

Storni no puede dejar de lanzar una mirada crítica sobre *las refinadas porteñas crepusculares*, (Storni, 1998: 101-104) o sobre *la irreproachable* (Storni, 1998: 133-136), estas mujeres empeñadas en los cuidados de su aspecto físico, en procura de buenos maridos, garantías de un bienestar económico o del ascenso social. De esta manera, se retoma la idea de mujeres-objetos partícipes de un intercambio asimétrico.

El movimiento feminista se cuela en las columnas de Alfonsina varias veces. Aparece a través de una crónica objetiva del simulacro de voto (Storni, 1998: 150-153) organizado por la Unión Feminista Nacional. La supuesta objetividad es garantizada por el estilo informativo que asume la cronista y por una serie de cuadros estadísticos que analizan varias características de las sufragantes. Por otra parte, es insinuado nuevamente al mencionar a las médicas, cuando sostiene que: "entre los tipos femeninos característicos de nuestro ambiente, la médica constituye uno de los más evolucionados. Médicas son [...] casi todas las mujeres que en nuestro país encabezan el movimiento de ideas femenino más radical" (Storni, 1998: 122-124). La asociación con Cecilia Grierson y Julieta Lanteri, primeras médicas egresadas de la Universidad de Buenos Aires es inevitable.

Reflexiones finales

El torbellino de los procesos de modernización envolvió a la República Argentina y signó la biografía de Alfonsina Storni. Fue su experiencia de dicha modernidad emergente, lo que la habilitó hacia una visión sexo-genérica que cuestionaba la ideología de la domesticidad y la subordinación femenina.

Sus crónicas son testimonios de un trabajo performativo en el cual dialogan críticamente las prescripciones de género de la ideología de las esferas separadas, con las innovaciones de género reivindicadas por la cronista. Sin dudas, es precisamente dicha *performance*, la que nos permite hablar de una subjetividad transformada; subjetividad que, por otra parte, encuentra eco en otras mujeres argentinas y latinoamericanas. De esta manera, Storni no es una excepción, ni una mujer transgresora, sino parte de un clima de ideas.

Notas

¹ Este escrito se desarrolló en el marco del proyecto "Construcciones de la diferencia sexo-genérica en textos de mujeres intelectuales latinoamericanas: 1920-1950" (FONDECYT 1000213/2000), dirigido por la Profesora Alicia Salomone. Universidad de Chile. 2000-2003, donde participé como colaboradora. Versiones preliminares fueron expuestas en el XXII International Congress of the Latin American Studies Association (LASA), Miami, 2000; así como también en las Jornadas de Homenaje a Elvira López, organizadas por el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2001.

² Entendemos la idea de *experiencias de modernidad*, a partir de lo planteado por Marshall Berman (Berman, 1989), como

el conjunto contradictorio de vivencias que los/las sujetos experimentan ante los cambios que acarrea la modernización.

³ En esta enumeración arbitraria, me limito a nombrar a quienes menciona Alfonsina en sus crónicas ("Las poetisas americanas", en Storni, 1998: 52-57).

⁴ Otros escritos que han incursionado en la prosa de Storni, son los de Muschietti (Muschietti 1990), y en particular los de Kirkpatrick (Kirkpatrick 1990), Salomone (Salomone 2004), Diz (Diz 2004) y Queirolo (Queirolo 2004).

⁵ Con respecto a las asociaciones feministas, en 1900 se creó el *Consejo Nacional de la Mujer*, en 1902 las socialistas fundaron el *Centro Feminista Socialista*, en 1918, se fundaron la *Asociación Pro Derechos de la Mujer* y la *Unión Feminista Nacional*. Ese mismo año, Julieta Lanteri fundó el *Partido Feminista Nacional*. Por su parte las anarquistas organizaron el *Centro Femenino Alcalá del Valle* en 1904, y el *Centro Femenino Anarquista* en 1907.

⁶ Tomamos esta conceptualización de Joan Scott (Scott, 2000). Esta autora sostiene que la ideología de la domesticidad se constituye en una serie de procesos discursivos que naturalizan la división sexual del trabajo o la separación entre hogar y trabajo durante el desarrollo del capitalismo industrial, al considerarla como parte de un desarrollo histórico inevitable. Su análisis reconstruye dichos procesos discursivos que derivan en la creación de identidades femeninas y masculinas.

⁷ El Código Civil de 1869 establecía que "La mujer soltera mayor de edad era plenamente capaz de hecho, pero estaba afectada por algunas incapacidades de derecho (no podía ser tutora, ni curadora, ni testigo en instrumentos públicos). La mujer casada era incapaz de hecho relativo y estaba bajo la representación necesaria de su marido, quedando separada de la administración de sus bienes, fueran propios o adquiridos durante el matrimonio con su trabajo, profesión o industria. Salvo en caso de convención matrimonial, nada usual entonces, el marido era el administrador legítimo de todos los bienes matrimoniales" (Navarro, Wainerman, 1979: 19-20). Según ellas, "la Ley 11.357 modificó el status jurídico de la mujer ya que permitió a la mujer casada ejercer sin autorización de su esposo, oficio, empleo o profesión 'honesta'" (Navarro, Wainerman, 1979: 20). Por su parte, la legislación laboral (leyes 5291 de 1907, y 11.317 de 1924) que se refería exclusivamente al trabajo femenino en el sector industrial, protegió a las mujeres en calidad de madres.

⁸ El discurso médico contribuyó a hacer de la maternidad la esencia femenina, puesto que reforzó las ideas de las condiciones biológicas femeninas para procrear, del instinto maternal, y del binomio inseparable madre-hijo (Nari, 1996).

⁹ Los socialistas, liberales y católicos al abordar la cuestión de la mujer, se refirieron principalmente a la mujer que trabajaba en la fábrica, y a los daños causados por dicha actividad en el cuerpo femenino, lo cual traería problemas para la maternidad. Los anarquistas que incluyeron varios tópicos sobre la mujer, por momentos, adhirieron a dichos principios (Nari, 2000).

¹⁰ Una imagen muy citada es la del "mal paso" elaborado por Evaristo Carriego y retomada, en diferentes versiones, por Manuel Gálvez. En general, el "mal paso" se refiere a ciertas jóvenes que abandonan sus hogares paternos y atraviesan diferentes situaciones, que implican pasajes por el mundo del trabajo, para finalizar prostitutas, o embarazadas y solas.

¹¹ El sistema educativo diagramado por la ley 1420 contribuyó a reproducir el discurso de las esferas separadas, puesto que sociabilizó a las niñas y a los niños en saberes diferentes. De esta manera, la escuela primaria educó a las pequeñas en saberes domésticos a partir de la difusión de la economía doméstica, disciplina que enseñaba las tareas del hogar, el ahorro o la correcta administración de los bienes, y las normas de aseo, garantía de una buena salud, y que también incluía nociones de puericultura, disciplina que transmitía los saberes del cuidado de los hijos. Ambas ciencias también fueron difundidas mediante la educación informal que se expandía a través de institutos, charlas, conferencias, artículos periodísticos, manuales (Nari, 1995).

¹² En su análisis de los libros de lectura de la escuela primaria, Rebeca Bark de Raijman y Catalina Wainerman, sostienen que en ellos, se reproduce el discurso de la domesticidad: "los modelos de identificación ejemplifican de manera paradigmática la figura del varón que participa y transforma la sociedad y la de la mujer que observa y trabaja minuciosamente en el hogar. [...] Los modelos masculinos sobresalen por su inteligencia, valor, patriotismo, sacrificio, tesón y amor a la humanidad; juegan papeles destacados en las esferas económicas, militar, civil, social, cultural, y científica. El paradigma es el general José de San Martín. Sus contrapartes femeninas son ejemplos de patriotismo que desde su hogar, donan generosamente sus joyas o que, siguiendo su 'vocación' maternal, contribuyen curando a los soldados heridos" (Bark de Raijman, Wainerman; 1987: 45).

¹³ Nos referimos las revistas de consumo masivo como *Caras y Caretas*, *PBT*, *El Hogar*, así como también a las publicaciones de entregas semanales, los folletines, tan en boga durante los años de este escrito, analizados por Sarlo (Sarlo, 1985).

¹⁴ Poesía: *La inquietud del rosal* (1916), *El dulce daño* (1918), reeditado en 1920, *Irremediablemente* (1919), *Languidez* (1920), *Ocre* (1925), *Mundo de siete pozos* (1934), *Mascarilla y trébol* (1938), *Antología poética* (1938). Prosa poética: *Poemas de amor* (1926). Obras de teatro: *El amo del mundo* (1927), *Dos farsas pirotécnicas* (1931), que incluye "Cimbella en 1900 y pico" y "Polixena y la Costurera".

¹⁵ En 1920 recibió el Primer Premio Municipal de Poesía y el Segundo Premio Nacional de Literatura.

¹⁶ Alfonsina fue miembro activo del grupo *Anaconda*, la *peña del Café Tortoni*, y la *tertulia Signos*. También frecuentó los banquetes literarios ofrecidos por la revista *Nosotros*. En 1925, participó en Mar del Plata, en la Primera Fiesta de la Poesía.

¹⁷ Trabajó como celadora en la Escuela de Niños Débiles, y como docente en varios establecimientos, entre los que se destacan, el Teatro Infantil Lavardén donde Roberto Giusti gestionó especialmente una cátedra para ella, y la Escuela Normal de Lenguas Vivas.

¹⁸ Esta idea del tutelaje estatal y privado sobre los escritores profesionales fue desarrollada por Altamirano y Sarlo (Altamirano; Sarlo, 1997: 179-180).

¹⁹ Escribió regularmente en las revistas *Caras y Caretas*, *Fray Mocho*, *Hebe*, *La Nota*, *Mundo Argentino*, *Nosotros*, *El Hogar*, y en el diario *La Nación*.

²⁰ Alfonsina fue vicepresidenta del Comité Feminista de Santa Fe; participó en recitales a beneficio de las causas que defendía la militante Carolina Muzzilli, y de la Unión Feminista Nacional. Integró la Asociación pro Derechos de la Mujer. (Cfr. Kirkpatrick; 1990 pp. 114 a 115.) También dio recitales en las bibliotecas del Partido

Socialista.

²¹ Por supuesto la participación de Storni en estos medios, excede las columnas femeninas, ya que las colaboraciones en *La Nota* habían comenzado hacia 1916, y las colaboraciones en *La Nación* que comienzan en 1920, se prolongarán hasta 1938, año de su muerte.

²² Cfr. "Carta de una novia", firmada por Alicia; "La carta al padre eterno", firmada por Lita; "Carta de una engañada", firmada por Mercedes; "Carta a una pequeña amiga", firmada por Julieta.

²³ Como ha señalado la crítica literaria, la ironía constituye un significant con dos significados, uno textual y otro insinuado. La insinuación lleva siempre una crítica implícita que representa un cuestionamiento del orden social (Hutcheon 1992: 176-179). En consonancia con esto, se puede afirmar que es la ideología de la domesticidad lo que es criticado por la cronista, gracias a una ironía recurrente.

²⁴ Esta idea de mujeres-objetos intercambiados es tomada de Rubin (Rubin, 1986).

Bibliografía

- Altamirano, Carlos y Beatriz Sarlo. "La Argentina del Centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos", en Altamirano Carlos y Sarlo Beatriz, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel, 1997.
- Barck de Raijman, Rebeca y Catalina H. Wainerman. *Sexismo en los libros de lectura de la Escuela Primaria*, Buenos Aires, Ediciones del IDES, 1987.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989.
- Butler, Judith. "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault", en Lamas, Marta (compiladora), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, UNAM-PUEG, 1996.
- . "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", en *Debate Feminista*, Año 9, Volumen 18, 1998.
- Diz, Tania. "Sobre cuerpos, ironías y otros decires 'Feminidades' de Alfonsina Storni", en: Stecher, Lucía y Natalia Cisterna (eds.), *América latina y el mundo*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2004.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973.
- Hutcheon, Linda. "Ironía, sátira, parodia. Una aproximación pragmática a la ironía" en *De la ironía a lo grotesco*, México, Universidad Metropolitana Iztapalaca, 1992.
- Kirkpatrick, Gwen. "The Journalism of Alfonsina Storni. A New Approach to Women's History in Argentina", en: *Women, Culture, and Politics in Latin America. Seminar on Feminism and Culture in Latin America*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1990.
- . "Alfonsina Storni, Argentina, 1892-1938", en: Meyer Doris, *Re-reading the Spanish-American Essay. Translations of 19th and 20th Century Women's Essays*, Austin, University of Texas Press, 1995.
- Muschietti, Delfina. "Las estrategias de un discurso travesti (género periodístico y género poético en Alfonsina Storni)", en: *Dispositio*, Volumen XV, N° 39, Departament of Romance Languages, University of Michigan, 1990.

- Nari, Marcela. "La educación de la mujer (o acerca de cómo cocinar y cambiar los pañales a su bebé de manera científica)", en revista *Mora*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Agosto 1995.
- . "Las prácticas anticonceptivas, la disminución de la natalidad, y el debate médico, 1890-1940", en Lobato Mirta (editora), *Política, médicos y enfermedades. Lecturas de historia de la salud en La Argentina*, Buenos Aires, Editorial Biblos, Universidad Nacional de Mar del Plata, 1996.
- . "Maternidad, política y feminismo", en Gil Lozano Fernanda, Valeria Pita, Gabriela Iní Gabriela (directoras), *Historia de las mujeres en la Argentina*, tomo 2, Buenos Aires, Taurus, 2000.
- Navarro, Marysa, Catalina H. Wainerman. "El trabajo de las mujeres: un análisis preliminar de las ideas dominantes en las primeras décadas del siglo XX", en *Cuadernos del CENEP*, N° 7, Buenos Aires, 1979.
- Queirolo, Graciela. "Imágenes del trabajo femenino en Buenos Aires (1910-1930): La Novela Semanal, Roberto Arlt y Alfonsina Storni", en Salomone Alicia, Gilda Luongo, Natalia Cisterna y Graciela Queirolo, *Modernidad en otro tono. Escritura de mujeres latinoamericanas 1920-1950*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2004.
- Romero, José Luis. "La ciudad burguesa", en Romero José Luis y Luis Alberto Romero, (directores), *Buenos Aires. Historia de cuatro siglos*, Volumen II, Buenos Aires, Editorial Abril, 1983.
- Rubin, Gayle. "Tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en *Revista Nueva Antropología*, N° 30, México, noviembre 1986.
- Salomone, Alicia. "Mujer, ciudad y subliteratura en la textualidad de Alfonsina Storni", en: Salomone Alicia, Gilda Luongo, Natalia Cisterna y Graciela Queirolo, Op. cit.
- Sarlo, Beatriz, *El imperio de los sentimientos. Narraciones de circulación periódica en La Argentina (1917-1927)*, Buenos Aires, Catálogos, 1985.
- . *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- Scobie, James. *Buenos Aires, del centro a los barrios, 1870-1910*, Buenos Aires, Solar, 1977.
- Scott, Joan. "La mujer trabajadora en el siglo XIX", en Duby, Georges y Michelle Perrot (directores), *Historia de las mujeres. Tomo 4. El siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2000.
- Storni, Alfonsina (1919 a), "Los hombres fósiles", en revista *La Nota*, N° 192, Buenos Aires, 11/4/1919.
- . (1919 b), "Un tema viejo", en revista *La Nota*, N° 194, Buenos Aires, 25/4/1919.
- . (1919 c), "Carta de una novia", en revista *La Nota*, N° 197, Buenos Aires, 16/5/1919.
- . (1919 d), "La carta al Padre Eterno", en revista *La Nota*, N° 202, Buenos Aires, 27/6/1919.
- . (1919 e), "Cositas sueltas", en revista *La Nota*, N° 203, Buenos Aires, 4/7/1919.
- . (1919 f), "Tipos femeninos callejeros", en revista *La Nota* N° 207, Buenos Aires, 1/8/1919.
- . (1919 g), "Sobre el matrimonio", en revista *La Nota*, N° 209, Buenos Aires, 15/8/1919.
- . (1919 h), "Derechos civiles femeninos", en revista *La Nota*, N° 210, Buenos Aires, 22/8/1919.
- . (1919 i), "Carta a una pequeña amiga", en revista *La Nota*, N° 220, Buenos Aires, 31/10/1919.
- . (1998), *Nosotras... y la piel. Selección de ensayos de Alfonsina Storni* (compilación y prólogo Méndez Mariela, Graciela Queirolo y Alicia Salomone), Buenos Aires, Alfaguara, 1998.
- Tao Lao (1920 a), "Las profesoras", en diario *La Nación*, segunda sección, Buenos Aires, 23/5/1920.
- . (1920 b), "Las casaderas", en diario *La Nación* segunda sección, Buenos Aires, 8/8/1920.
- . (1920 c), "Pensamientos de una niña de 15 Años", en: diario *La Nación*, segunda sección, Buenos Aires, 7/11/1920.
- . (1921), "El varón", en diario *La Nación* segunda sección, Buenos Aires, 12/6/1921.



Adriana Pinda y el habla escrita de la ajenidad: "Relámpago"

Sabiendo que una exiliada no merece el poder

Me di...

Lemünantu, el olvido está primero que la muerte

Adriana Pinda

Fernanda Moraga G.

A modo de introducción

De un modo general, la manifestación literaria del llamado "Tercer Mundo"¹ es la materia de diversos escritos críticos en la actualidad, con el intenso propósito de deconstruir el discurso colonial(ista)² debido a que la descolonización no ha acabado con la disipación de la figura y representación presencial del colonizador. El discurso de descolonización está lejos de constituirse como el puro repaso de los perjuicios realizados por el colonizador en oposición con las dignidades indígenas, sino que es un examen activo que se enfrenta con un sistema dominante y hegemónico de representaciones e ideas de/sobre otros. Por lo tanto, corresponde a un proceso histórico y cultural de subversión y liberación, donde el desafío –según Mignolo– sería el lidiar, al mismo tiempo que deshacer, los lugares de poder otorgados a los diversos tipos de conocimiento.³ De esta forma, la descolonización se distiende como un lugar activo contestatario y de ruptura a la dominación en todos sus modos, ya sean estos ideológicos o discursivos.

De manera similar el discurso de las mujeres tiende a ser subversivo respecto a la autoridad del discurso masculino dominante. El pensamiento eurocéntrico hegemónico se trasluce en el discurso colonial, del mismo modo que el dominio masculino se expresa en los cánones tradicionales de la literatura. La deconstrucción de estas categorías prearmadas y fijadas como 'naturales' por ambas estructuras de colonización, despliega la posibilidad hacia el reconocimiento de discursos de grupos humanos marginalizados, tachados política, racial y/o genéricamente.

Respecto a todo esto es interesante y necesario tener presente ciertos lugares que se refieren, justamente, al reconocimiento de estos discursos (en este caso, especialmente el discurso literario) y que están en relación con la recepción de estos discursos escritos desde la periferia: ¿Quiénes realmente leen estos textos producidos en el 'Tercer Mundo'?, y más aún, ¿Quiénes leen los textos escritos por culturas locales que habitan dife-

rentes entre medios de este 'Tercer Mundo'? ¿Cómo conciliar la oralidad textual y la oralidad real que existe en estas culturas? ¿Cómo escribir a un/a receptor/a que no lee o no habla el idioma dominante, es decir el del colonizador? Esta diferenciación jerárquica de lenguas ha sido impuesta desde el 'fetichismo de la escritura' con que quien coloniza se apropia y/o domina los cuerpos y los territorios latinoamericanos. Una de las consecuencias de esta jerarquización lingüística es el distanciamiento entre la oralidad y la escritura, imponiéndosele a la primera un 'status' de producción cultural subalterna. En este mismo sentido y en articulación con lo anterior, se deriva una dominación ideológica que se traduce en una 'violencia epistemológica'⁴ histórica que es desplazada por la cara 'invisible' (el colonialismo), de la modernidad sobre los cuerpos y las subjetividades de esos cuerpos colectivos e individuales silenciosos o silenciados. De esta manera, estas desigualdades a niveles lingüísticos e ideológicos (teniendo como soporte cultural, en este ensayo, la construcción de sujetos dentro de las literaturas), se perciben como un binarismo entre centro/periferia, individuo colonizador / individuo colonizado y/o sujeto europeo/sujeto subalterno. Para intervenir este (pre)juicio, es indispensable que quien lee (y ejerce la crítica literaria también) se sitúe como sujeto de experiencia y contextualice (*experientie* junto al texto, no separado de sus significados corporales y textuales) el discurso leído en términos históricos, culturales, lingüísticos, sexuales, genéricos, raciales, etc.⁵

La relación de percepción y de concepto entre sujeto y objeto, que se establece en el engranaje-discurso político-social chileno, a la vez colonizado por un eurocentrismo y colonizador de ciertos márgenes, como son los grupos indígenas, las mujeres, las y los niños, la sexualidad, la subjetividad, etc., está bajo la inmovilidad del sinónimo.

Respecto a las mujeres, se afirma, permanentemente, la falsa certeza de que la mujer y las mujeres 'ganamos' territorio pasando de objeto doméstico a objeto público. Ya no es un 'problema' de lo privado, sino que se transforma en 'problema' social. La situación subalterna de la mujer y de las mujeres es una manifestación histórica, que en el presente actúa, simultáneamente, entre integración-participación/desplazamiento-exclusión. Esta es la zona de conexión que realiza el sistema político, social y cultural colonizador chileno (y en general latinoamericano), no sólo para disfrazar la sujeción de las mujeres, sino también para el (en)cubrimiento de un sistema dominante que, finalmente, enuncia, a través de discursos públicos (y también privados), las categorías sobre los cuerpos de las mujeres y asimismo de los hombres. El Poder de decisión continúa la herencia de los grupos, las clases y el género colonizador.

Reflexiones inacabadas sobre la escritura de mujeres

Por esto es indispensable comprender que las escrituras poéticas de las mujeres son un territorio posible

Es estudiante de Doctorado en Literatura en la Universidad Silva Henríquez de la Universidad de Chile. E-mail: ojosaura@yahoo.com

de descolonización que fisura los mecanismos de dominación.

El texto poético constituye un cuerpo escritural que se resiste y se niega a ser espacio de inscripción impuesta. Un cuerpo lenguaje que dificulta una des-personalización y/o una des-situación ejercida por Otro que impone, para personalizarlo y situarlo en/y desde su perspectiva de sujeto reflejo de la modernidad-neocolonizadora (generalmente, a través de la instalación de un yo único y universal-trascendental). Es urgente, entonces, descubrir en estos textos el registro corporal que señala la incursión en una historia *propia*, la que surge de una memoria social y cultural *propia*, mostrando en y a través de sus *propios intersticios* una ya reconocida relación problematizada entre cuerpo-subjetividad y Poder. De esta forma, la escritura y el sujeto de esa escritura se movilizan sobre un suelo que se sustrae, que se agrieta, un lugar donde los fundamentos son derribados; para (re)turnar, interrogar(se) y pensar(se) desde este territorio insurgente, (des)centrado y ambiguo que explota diferentes y también nuevas conciencias que, al mismo tiempo, producen diversas formas de culturas. Un lugar *fronterizo* que emplaza, sin duda, sentido, valor y una importante alteridad de los cuerpos culturales desde y por *entre* la tensión colonizados-descolonizados.

Sin duda, la escritura es compromiso estético, pero también es un compromiso político de subversión y ruptura respecto a la colonización de los cuerpos y de las culturas; la que corresponde a una instalación de un proyecto y trayecto histórico exclusivo que somete modos de expresión —generalmente, y como ya se ha dicho, a través de una violencia epistemológica que trae la dominación y/o de la hegemonía—, a la ‘invisible’ periferia. Por lo tanto, el ‘problema’ de lo propio, de la diferencia y de las diferencias, es el desafío de otra(o)-otras(os)-nosotras(os) que escriben un cuerpo, una subjetividad de ese cuerpo; para así escribir(se) y manifestar(se) desde este cuerpo cultural. Territorio escritural que se hace político, en cuanto despliega libertades que se transfiguran en sujetos poéticas subversivas, que más que denunciar una represión, la muestran y la intervienen. Por lo tanto, la escritura se transfigura en el escenario *ob-sceno*, que expone las *crisis* del colonialismo, transformándose en unas escrituras de las *diferencias* y de los *vacíos* de la historia, unas historias del *exilio*, unos relatos *exiliados*. En este sentido, la escritura como cuerpo cultural se transforma y transforma al o a la sujeto en sujeto revolucionario.⁶

Dentro de esta perspectiva, emergen en el país escrituras poéticas —a partir de los años ochenta hasta la actualidad—, enunciadas desde unos cuerpos dislocados de la costumbre colonialista. Entre estas escrituras asoman también escritos poéticos emitidos por voces mapuche que, sin duda, del mismo modo, problematizan la exclusión y la invasión de las y/o los sujetos.

Reflexiones inacabadas sobre la poesía escrita mapuche

El surgimiento de la poesía escrita mapuche se produce bordeando revolucionariamente la modernidad del mundo occidental chileno, por entre las fisuras de la dictadura de los años ochenta en nuestro país. Es una poesía que aparece de manera simultánea con otros/as poetas de Chile dentro de un ámbito de reivindicación y de subversión política, sobre todo en la problemática de hacer surgir un sujeto silenciado históricamente por el sistema de dominio etnocentrista de la estructura social y racial de quienes son agentes del Poder en Chile.

Sin duda, estos/as poetas mapuches conforman un corpus que contiene cierta particularidad y diferencia respecto a los/las poetas chilenos/as. Particularidad y diferencia que tienen, básicamente, su lugar en la enunciación de el sujeto que escribe. Desde aquí se construye un discurso poético (en su mayoría realizado por hombres), que se moviliza en diferentes apropiaciones de la escritura, lo que provoca diversas respuestas culturales, creativas e interpretativas de la realidad, de la historia y de los cuerpos de esa realidad y de esa historia. Es una producción poética que comienza, fundamentalmente, en el sur de Chile (Osorno, Temuco, Chiloé). Son poetas (en su mayoría) que han emigrado a centros urbanos y que han accedido a estudios universitarios. Por lo tanto, la enunciación se *entrecruza* y se *pluraliza* tanto, en el emisor empírico, como en el emisor poético del texto.⁷

Desde esta perspectiva de estudio, la aparición de la poesía escrita mapuche se ha ido constituyendo dentro de un proceso generador de experiencias, identidad(des) y de subjetividad(es) diferentes, particulares y en permanente fricción con otras culturas. Las estrategias discursivas de las y los poetas mapuches (especialmente huilliches), hacen reflexionar desde una conciencia de la identidad que ha sido resemantizada. Es una producción escritural con sentido y con valor (hacia dentro, como hacia fuera de la propia cultura mapuche), que se concentra y se dilata en un permanente movimiento y transformación de el y/o la sujeto de la enunciación. Corresponde a una tensión o unas tensiones de un/a sujeto *fronterizo/a*, donde el *cruce* provoca el primer movimiento y la primera transformación: el/la poeta se moviliza para trasvasiar(se) a una subjetividad encarnada, atravesada, plural, mestiza que se distiende en sujeto de un *entre-medio* como el único lugar posible de anunciarse, de exhibirse. Un ‘fuera de lugar’ que, al mismo tiempo, se configura como un territorio desde dentro de la escritura y la producción poética en general.

Dentro de esta problemática de un sujeto de una *frontera cultural-metafórica*, que adquiere sentido y poder en el explosionar del *exilio* y el extrañamiento como territorio de un *entre* que se disemina en desplazamientos múltiples a través de la cultura mapuche y no mapuche, diluyendo cualquier intento de involucrar

binarismos, es que se articula de manera imprescindible la producción poética escrita de mujeres mapuches.

Así, esta zona de confluencia de territorios de la memoria, de la historia, de la cultura, del cuerpo, corresponde a unas escrituras de mujeres *intersectadas* en imágenes que en sí mismas retornan a una (des)pertenencia. Corresponden a una puesta en escena que va más allá de una identidad que se cuestiona, se trata de mujeres-sujetos-culturales y corporales (re)construyéndose en una disposición sesgada y autónoma. Tiene que ver con unas escrituras que, con diversos matices, tienden a re-escribir la historia personal y colectiva liberando en la búsqueda memoria, cuerpo, muerte, lengua, signo, historia, vacío, pertenencia-despertenencia, mestizaje, fisuras existenciales, culturales y corporales.

Esta excarcelación de experiencias y subjetividades corporales traen una red múltiple de soportes simbólicos que se singularizan en la escritura de mujeres mapuche, donde la palabra impresa se convierte en posibilidad de doble retorno: hacia y desde una existencialidad y un pensamiento *cruzado*, tanto por la histórica y prepotente exclusión-invasión colonialista (la que escribe la historia 'oficial' acerca de gran parte de nuestro continente), como por una relación 'intercultural' actual que pretende asimilar, desprender o marginar esta existencialidad corporal, a través de la construcción trascendental de un sujeto único, tanto indígena como occidental. Ambos movimientos provocados por las poetisas y los sujetos de sus poemas, intentan recuperar(se) y (re)encantar(se) en el imaginario cultural psicofísico depositado en el texto, como cuerpo escrito, que anuncia, desde una conciencia en movimiento, desde un exilio, el desarraigo de un sustrato original de representación.

De esta manera, es una escritura que corresponde a instancias que surgen dentro de la misma metáfora escritural de las poetisas, las que socavan el espacio colonizador al interrogar y hacer comparecer un margen. Es decir, exhiben un discurso que escapa al orden de la modernidad y va más allá y por *entre* la palabra oficial. De esta manera, los discursos poéticos de estas mujeres de filiación indígena, avanzan desde la problemática de crear un dispositivo para la emergencia de un sujeto cultural,⁸ hasta la configuración de un sistema de signos que hace *converger* en la toma del lenguaje: cuerpos, hablas, memorias como sustancia literaria de agitación. Este viaje escritural que realizan estos cuerpos descentrados, desviados de la norma colonialista, desprende una concepción propia de la poesía como productora de modos y mundos diferentes.

Ejemplos de este contexto escritural-corporal son las escrituras de Adriana Paredes Pinda, Maribel Mora Curriao, Jacqueline Canihuán, Roxana Miranda Rupailaf y Graciela Huinao, entre otras. Todas confluyen (sin dejar de pensar y sentir sus diferencias individuales), ya desde una primera lectura, en el territorio del *exilio*, de la pérdida, de un 'yo' (corporal) dividido que resuena

desde el relato oral de sus antepasados. Un precedente verbal cargado de una tensión entre aprendizaje y muerte, desde donde, como ya se sabe, el proceso de construcción de sujeto se torna complejo y contradictorio. Voces-corporales, entonces des-habitadas de un espacio fundante de cultura y existencia que se retuerce hacia un territorio premoderno en conflicto, las poetisas deambulan por el (su) pasado original, mediado por el imaginario de la memoria y entrampado y *cruzado* en las fisuras de ese mismo cuerpo empapelado de 'civilización' de Poder.

Es este lugar, el lugar de una escritura que detona en y a través de una *crisis* y por la cual nombra, se corporiza y da sentido a esta encarnadura del lenguaje en cuerpo *propio*. En este sentido es un espacio de poetisas mujeres mapuche donde el pasado no es una abstracción vacía ni una repetición ciega ni lineal, sino un tejido ancestral contenido en el (des)doblamiento mismo de esta palabra *otra* y *propia*, que va rubricando el espacio interior y exterior de un cuerpo que se piensa y se manifiesta en la *frontera* de un presente-pasado cultural.

Adriana Pinda: hablas escritas de la ajenidad

Es partir de aquí, que me interesa la escritura que Adriana Pinda deposita en el texto poético "Relámpago"⁹ (aunque es el hilo conductor de toda su escritura). Lugar metafórico desde donde la escritura sobrepasa lo contingente para realizarse entera en la tragedia del cuerpo de su memoria, en la subjetividad cultural-corporal *extrañada* que traza la *doble entrada* entre un afuera y un adentro del lenguaje (que también es el adentro y el afuera de su cuerpo), es decir, *entre* el quiebre de la escritura y el *borde* de su existencia, pero también en la recuperación consciente de un estado anterior al derrumbe de la palabra. Es así como los textos nos enfrentan a una sujeto culturalmente *fronteriza*, que es, al mismo tiempo, dilatación y contracción de una existencia interior que en la tensión del movimiento de su escritura respira preguntas y respuestas vertiginosas y complejas. Movimiento incardinado, desde donde la poeta trae y se convierte en emisoras(es) múltiples, en voces travestidas en una naturaleza animal y ancestral en reunión permanente con su territorio *mestizo*¹⁰ presencial y textualizado. Territorios –cuerpo, memoria, cultura, historia, pasado, presente–, *atravesados* por la exaltación de su voz corporal por el *entre medio* de un *exilio* metafórico que convierte a la escritura en cuerpo *mixto* y sexuado. Un cuerpo *surcado*, *fronterizo* que también se representa en la *escisión* que la poeta realiza en la escritura en español, la que *atraviesa* de zungún (lengua).

De esta manera, el poema inicial de *Ralum*,¹¹ "Relámpago"¹² ya evidencia un deseo *propio* de expresar un discurso poético sobre lo primigenio y contingente del instante como cuerpo contenido en la huella que se ha intentado borrar, y que es la huella que traza como la experiencia necesaria de ser recuperada. Un cuerpo surcado, que (re)torna hacia y por el camino del

cual se ha extraviado: "Heme aquí atravesada por el relámpago. / Muge el toro del amanecer sus presagios tibios. / 'meli pu pilla meli pu pillan' – dice / la dueña de mi furia y de mi nieve" (197). El proceso de transfiguración de la sujeto en sujeto *propia* y *diferenciada* ha comenzado a travestirse en el gran cosmos corporal de la naturaleza original, desde donde trae encarnado en su piel el impulso que la fracciona, no en dos, sino que más bien, la pluraliza: *el Relámpago*. Marca de significación en la experiencia de la sujeto del poema, porque despliega también, la fuerza que rasga la tiniebla de un presente colonizador, a través del cual ha cruzado hasta remontar hacia un rastro que potenciará su genealogía corporal y cultural, para (re)afirmarse en los bordes externos e internos de un territorio presente que la ignora a partir de un esencialismo patriarcal y colonizador. Además los cuatro volcanes (*meli pu pillan...*)¹³ son apelados por su conciencia, para alimentar aún más su recuperación existencial en la participación directa del mito. Por *entre* esta primera *rajadura*, la poeta (*des*)dobla a su protagonista poética en impulso volcánico que la contiene como conciencia (*dueña*); es decir, el sujeto se enuncia a sí misma como la conocedora de lo que tiene: memoria de un origen cultural. Un pasado retornando(se) a ella misma. Este origen cultural, desde donde oblicuamente se reconoce Adriana Pinda, corresponde al encendido de una experiencia primordial que despierta a toda una cultura. La intención de esta escena primera, es dar inicio, por parte de la sujeto a un proceso de interpretación de unas (sus) experiencias bloqueadas por los paradigmas impuestos por la modernidad europeizante; y desde donde la sujeto puede dialogar y dialogar(se) en su recuperación. Por esto, desea relatar la metáfora de una historia que desplaza *entre* la oralidad que distiende en la escritura y *entre* los contornos de la apropiación de la lengua en un bilingüismo (y también multilingüismo)¹⁴ potenciador de un *pensamiento fronterizo* como proceso *otro* en la configuración de una sujeto, que en este caso, se está (re)haciendo en conciencia *mestiza*. Desde este lugar de cruzamientos, la sujeto señala la primera fisura natural del pueblo mapuche: "...hora que viene / el mar / montado en las blancas caderas de la luna / a pedir niños febriles, cerros vírgenes/ dónde iremos, kai-kai filu, / para no ahogarnos en tu rito de miedo y espesura?" (197).

Sin embargo, el relato en presente que realiza el cuerpo protagonista del poema respecto a la historia ancestral, correspondería a la *apropiación* del espacio de lo perdido. Un territorio que necesita 'ser traído' (encarnado, a través de la memoria), tanto para la (re)construcción de la huella ancestral en el cuerpo *mestizo* de la protagonista, como para, también, manifestar lo *incierto* y lo *ambiguo* del ahora. Este pliegue en el imaginario escritural, de apropiación e incertidumbre, se transforma en lugar de *convergencias* culturales y temporales. El pasado cultural se emplaza en presente

cultural y la sujeto interroga desde este pliegue *experiencial* (dónde iremos, kai-kai filu / para no ahogarnos en tu rito de miedo y espesura?).

Kai-Kai, en este territorio de *empalme* subversivo, se transfigura en la pulsión negativa, en la amenaza de una hendidura brusca en la subjetividad y en la experiencia de la sujeto. Se convierte en un *cruce* más en su conciencia, la que Adriana Pinda representa entre el peligro del olvido y la necesidad que la sujeto mapuche tiene de sí misma. Este deseo de sí misma despliega una segunda necesidad que multiplica aún más el cuerpo mestizo: el tránsito desde ella en naturaleza hacia la naturaleza y viceversa, en una especie de diálogo telúrico del deseo propio: "Los volcanes hambrientos de luciérnagas" (197). En relación a esto, la misma poeta se hace llamar 'luciérnaga', por lo que el cruce mencionado se prolonga desde Adriana Pinda hacia su protagonista, es decir, la experiencia subjetiva se distiende desde el mundo 'real' a la 'realidad' del poema, articulando o sustanciando un cuerpo *cruzado* en la ruptura de cualquier dualidad cultural y también escritural.

De esta manera, la dilatación del deseo se corporiza en la macrofigura de ella-naturaleza, expresando ansias de su cuerpo mapuche. Una dilatación erótica de un cuerpo que se incorpora en distensión de sus sentidos, para abrirse a la búsqueda de los cruzamientos que construyen su metafórico territorio corporal. En esta perspectiva de movilidad y multiplicidad del cuerpo, se produce un (re)conociendo(se) en el deseo de la necesidad de construirse *otra*. Es decir, el cuerpo de la sujeto se sitúa en *reciprocidad* con la naturaleza. Una sujeto-vértebra que (re)produce el movimiento fundamental de relación hacia sí misma, un 'para sí' que envuelve su *experiencia*.

El deseo mutuo y propio produce la fricción entre el mundo interior y el mundo exterior de la protagonista, convirtiéndose en terreno plural de retroalimentación, al mismo tiempo que de *rajaduras*, pero desde donde la sujeto del poema construye la *juntura*¹⁵. En esta (re)conocida escisión-reunión cultural corporal, el mundo chileno asimilador emerge como la gran amenaza que inunda una cultura con la clara intención de ahogarla, puesto que "Muchos escaparon al silabario de la estirpe / enterraron sus cabellos en casas extranjeras / hora que viene el mar..." (197). Desde la continuidad de la confluencia *fronteriza* de los espacios temporales ('escaparon', 'enterraron' / 'hora que viene el mar...'), articulados a sonidos orales en imágenes de la escritura, la estructura colonizadora del mundo chileno es, para la sujeto, el escenario donde se desplazan las tensiones de su construcción de objeto a sujeto *atravesada* por destinos escamoteados y/o a los que desgarran una ausencia, una falta, un déficit existencial en el cuerpo cultural.

Dentro de esta compleja y contradictoria red de espacios y tiempos, surge el cuerpo de la protagonista como un lugar de múltiples cruces, que la delatan como un cuerpo lenguaje desde donde emanan articuladamente,¹⁶

al mismo tiempo, memoria (realidad 'mítica'-histórica sostenida y movilizada en el tiempo), origen (instancia primordial), tiempos (el pasado cosmogónico depositado o detonado en el presente, como denuncia, subversión y búsqueda) y el ahora del cuerpo cultural de la sujeto que emprende el viaje de retorno, desde el *exilio*,¹⁷ no a la nostalgia de un pasado, sino a un espacio cultural simbiótico; donde reside un pasado *entre* un presente y un presente *entre* un pasado. Desde este ángulo de *junturas*, la sujeto es cuerpo de una existencia histórica, sensualizada en la propia apertura de sus *cruces*, de sus terrenos porosos desde la misma interpretación de su experiencia. De esta forma, la sujeto de Adriana Pinda se distiende hacia genealogías¹⁸ como una conciencia mestiza, como una conciencia de ruptura, desde donde ella comunica esa ruptura al reinterpretar la historia y su experiencia en esa historia utilizando nuevos símbolos, y significaciones del lenguaje.

Es por *entre* este tejido anatómico de la *ajenidad*, que se desarrolla el atravesamiento marcado por la violencia de la amenaza de inmersión de muerte cultural y experiencial. Esta violencia de imposición se convierte así, en cruce cultural que marca el cuerpo de la sujeto y la tensiona en su movimiento de desasimilación y descolonización¹⁹: "El tatuaje del miedo / quemadura en el ojo mendigo del tiempo" (198). La otra cara de la modernidad ha marcado los cuerpos a través de su historia, fundamentalmente, con el tatuaje etnocéntrico metropolitano. Este colonialismo permanece actualmente, de manera subterránea, pero instalado en las instituciones y discursos públicos que agencian su neocolonización en nuestro país, por lo que la sujeto de los poemas insiste en delatar(se) y dilatar(se) en pertenencia a un sustento amplio diferenciador, en el mismo sentido articulador que Avtar Brah plantea la diferencia (como experiencia, como relación social, como subjetividad y como identidad). De este modo, Adriana Pinda retoma el / su relato oral para escribir que la sujeto de los poemas es una de las sobrevivientes a la inundación-invasión (pasada y presente): "bajamos entonces con metawe"²⁰ (198). Con esta (re)iniciación de su experiencia, además colectiva ('bajamos'),²¹ se (re)inaugura una genealogía que ha estado en conflicto y en variable movimiento. Este origen que se desplaza y que se transforma a través de fronteras que se desdibujan en la permanente creación, contención, dilatación y reunión con el cuerpo de la sujeto, correspondería a la exaltación de la *juntura* en el cuerpo cultural de la sujeto, porque ella es, ahora, la de "silabarios perdidos"; la extranjera que *cruza* de una cultura a otra.

Al asumir, la protagonista del poema, este lugar de contradicciones, respecto al proceso múltiple de su propia construcción de sujeto, se precipita con su cuerpo en la *mixtura* temporal que sustancia su lenguaje, y se sitúa *entre medio* de esta (re)inauguración de una cultura mestiza y la instancia contenida en esta

misma cultura que la comunica. Porque desde la realidad de este imaginario (permanencia del 'mito' en la realidad histórica-experiencial de la sujeto), se moviliza el (con)trato que evoca y promueve la palabra. Es decir, se produce el despliegue de una cultura que suscita y reúne lengua y cuerpo habitados por una *experiencia otra*: "Traigan mvrke, muzay, tarigan. / Prepárenme una cazuela, una conversación / buenas palabras" (198). En esta zona desperfilada del discurso globalizador, donde se realiza una concurrencia escritural, la sujeto asume la distancia temporal y carnal desde la cual ella (re)vuelve ("Son muchas las lunas / que nos separan"), para (re)vitalizar el territorio del *pensamiento fronterizo*²² de la palabra que la contiene.

Al (re)situarse como territorio corporal-cultural *mestizo*, la sujeto adquiere una subjetividad en conflicto, ambigua, puesto que trasluce la extrañeza, el cuestionamiento y la búsqueda que trae consigo; se ha vuelto entonces, cuerpo crítico. En este lugar detractor de enunciación, la sujeto vuelve a interpelar desde el pliegue múltiple de su cuerpo: "Dime ahora / relámpago perdido entre pluma y pewma" (198). Se interroga a sí misma, pero al hacerlo esta interrogando a toda la experiencia cultural del origen de una comunidad. Ella está travestida (no en el sentido de 'disfrazada', sino que encarnada), es el *Relámpago* inaugural, el movimiento vital-primordial de una cultura *otra* que habita la *desviación* de la frontera (neo)colonización/ descolonización. Su cuerpo en revolución persistente de interpretación, la sitúa en una trayectoria propia que le asigna conciencia de disolución, de ruptura y reivindicación de un lugar otro, desde donde comunica esta ruptura (que no es sólo ruptura, sino también es, a la vez, tensión de un *entre-medio*), en pensamiento crítico hacia y desde su filiación *otra*, diferente. Esta comunicación (*reciprocidad* en el mundo ritual mapuche), reinterpreta la historia usando nuevos símbolos y significaciones (un *leguaje otro*,²³ de esta forma la protagonista es un *cruce* que persiste y desde donde da nuevos significados o, más bien significados diferentes. Sin embargo, en este lugar de reciprocidades (el cuerpo y el texto), la sujeto no esconde la imprecisión de su territorio al sentirse *relámpago perdido* por *entre* la realidad que le proporciona el *pewma* (sueño),²⁴ no como la manifestación de la ensoñación de lo 'irreal', sino como conocimiento, como *experiencia* desde donde está corporeizándose y subjetivándose a través de una lectura *propia* de una historia *propia* que dialoga con/en la *juntura* de su conciencia corporal y con/en el cuerpo mismo-otro cultural.

Esta situación, no de fragmentación de lo subjetivo entre una cultura y otra, sino que de ambigüedad, tensión y, sobretudo, de una problematización crítica de este tejido de *junturas* de un conocimiento cultural y una expresión corporal *otros*, desenvuelve una *extrañeza* de la sujeto desde su experiencia interior. *Extrañeza* que no desaparece ni en el (re)conocimiento de su *mestizaje* ni en su *pensamiento fronterizo*, puesto que

vuelve una y otra vez a la interrogación cultural que mantiene su conciencia ampliada: "...dime / si no tiene cueros mi alma / y apunto de ponerse el sol entrego / mis cabellos" (198). Es nuevamente el *cruce* del "tatuaje del miedo", la marca en la piel interior y exterior que la colonización ha realizado y que la convierte en sujeto 'subalterno'. Es la tensión que le provoca siempre la posibilidad de una 'inundación' al cuerpo que ella misma ha '(re)inaugurado' y lo transformen en "cuero"²⁵.

De tal forma, la sujeto del poema está interrogando(se) por la posible muerte de su conciencia, si se deja atrapar por la estructura (neo)colonizadora que siempre intentará representarla y codificarla en sus discursos públicos, que muchas veces apelan a la diferencia, pero desde el sustrato sostenido en el tiempo de las desigualdades. El '*cuero*' es una metáfora más de una marca en su cuerpo cultural que puede succionar su existencia, a través de una estructura de tentáculos institucionales que se ensancha, para des-particularizarla dentro de un proceso de aculturación. Sin embargo, Adriana Pinda (como prolongación permanente hacia dentro y fuera del texto), en este instante remueve este *cruce* de temor de la sujeto (que es su propio temor), transformándolo nuevamente en fuerza colectiva: "El Tarpial pide su monte, sorbe/ desde lcalma/ Llufken su semilla ciega. Somos/ un rewe abrazado por la furia./ Foye Newen Kusé Foye newen Fvchá/ fuego de Kultrung"²⁶ (199).

La protagonista es cultura que bordea otro cruzamiento en su proceso de configuración de sujeto: '*Somos*', ahora es toda la cultura contenida en ella misma y ella misma contenida en toda la cultura. Es una apelación directa a la comunidad como proceso de proyección de un territorio encarnado en naturaleza como un cuerpo desanudando géneros *propios* y *múltiples* desde la *experiencia* local y colectiva, dislocando cualquier dualismo preconfigurado en la construcción de sujetos sexuados / as. Es la reunión de un erotismo (en el sentido de pulsión de vida), que se moviliza en un terreno amplio y distendido, y en una disposición plural del sentido y del poder (como valor) masculino (Abuelo), y femenino (Abuela) en la convergencia de un *amasamiento*²⁷ sensual con una naturaleza múltiple (rewe, Llufken, Tarpial, fuego). De esta forma, Adriana Pinda a través de su escritura está resignificando el cuerpo de los y/o las sujetos que disienten del sistema dominante para hacer surgir desde una rendija de esa misma estructura, cuerpos diferidos y que ahora son, en la escritura, fuerza de existencia incardinada.

A partir de estas imágenes de (re)vitalización de la diferencia y pluralidad de los cuerpos culturales mapuche, la sujeto desnuda su cuerpo en 'vasija de madera ritual', en vehículo de contacto y de conocimiento que contiene la representación fundamental de la ideología mapuche: el '*Kultrung*'²⁸. El cuerpo de la sujeto nuevamente se transfigura y se moviliza en el despliegue de una nueva imagen que la reivindica

como sujeto existencial, que se desprende o se prolonga de una historia local que habita dentro y afuera de la cultura global. Un dispositivo que Adriana Pinda realiza para escribir(se)²⁹ en un movimiento recíproco desde la *rajadura* a la *juntura*. Este desplazamiento insistente y permanente de la sujeto, la descentra de cualquier intento de sujeto único derivado de la cultura chilena dominante. Además, desanuda una y otra vez su cuerpo para nombrarse desde un punto de vista de género, como una sujeto que se piensa desde las fronteras, desde un despliegue transformador de sexualidades y sustrato imprescindible de (re)conocer en cualquier discurso que aborde la diferencia y que está en directa relación con la representación que los sistemas autocráticos hacen del cuerpo de mujer. De este modo la raza y el género no pueden ser considerados o 'estudiados' o tratados como 'variables' aisladas la una de las otras. Cada una se contiene en la otra y además se envuelven y se desplazan en los cuerpos.

Anotaciones inconclusas

El poema de Adriana Pinda articula un proceso de construcción de sujeto-mujer-mestiza que deambula por unos espacios donde se realiza el viaje de aprendizaje de la sujeto. En realidad corresponde al lugar del (des)aprendizaje (en palabras de Spivak), del territorio *cruzado* donde la experiencia, la subjetividad, las relaciones con la colectividad y también la(s) identidad(es) –indígenas, mestizas, sexuales, de género–, surgen como fracciones intercomunicadas de la *diferencia*. Esta diferencia tomada como proceso de significación de la realidad y como lugar del proceso de formación de la sujeto. La experiencia dentro de la realidad del poema se textualiza en la recuperación de un sentido del mundo mapuche que la poeta va a articular al presente de la sujeto. Un ahora donde la sujeto es, permanentemente amenazada por la invasión y por la marca del cuerpo como lugar propio de Otro colonizador. Sin embargo, la zona intersticial que ocupa la sujeto la impulsa persistentemente al cuestionamiento de su existencia, derrumbando de esta manera los fundamentos dominantes que se han inscrito en su territorio corporal. Por lo tanto, esta textualización del cuerpo como diferencia desata una subjetividad desde donde la sujeto se construye en el discurso, lo que significa que no es una construcción o un proceso de construcción dado de antemano. Corresponde a la movilización de una sujeto revolucionaria en cuanto rompe con el cuerpo político extranjero que está imponiéndose sobre el de ella. Es una sujeto que a través de la interrogación manifiesta sus emociones, deseos, intereses que no pueden comprenderse propiamente con los imperativos de las instituciones sociales. De esta manera, las experiencias 'internas' y 'externas' que la protagonista del poema señala son mundos relacionales por las que se deconstruye y la hace sujeto heterogénea y descentrada. En este sentido, la subjetividad que Adriana Pinda desanuda en su poema es una subjetivi-

dad en proceso y en articulación a estas experiencias, es decir, en el texto se construye una subjetividad como un lugar de *cruce* donde se desenvuelven los procesos que transmiten sentido a la relación de la sujeto con el mundo.

Así, la experiencia se señala en relación a una mujer mestiza con filiación mapuche; es decir, a un terreno corporal metafórico múltiple y en constante movimiento en el (re)conocimiento de su proceso de identidad³⁰. De esta forma la poeta va trazando una huella en su escritura que va difuminando las fronteras paralelas y las va integrando como parte de un conjunto de articulaciones, como procesos en y desde la experiencia de la sujeto.

Al proyectar el lugar de la experiencia como el lugar de las deconstrucciones, de las transformaciones y de las construcciones de una sujeto en tránsito permanente, desde dentro de un *exilio* que se enhebra por *entre* las rendijas de lo impuesto, Adriana Pinda expresa una lógica *otra* de *extrañamiento* que funciona como la sustancia del/y los (des)aprendizajes culturales desde los cuales va a articularse la *significación* que *experimenta* la sujeto desde la subjetividad corporal-cultural.

Este espacio textual y relacional que compromete un proceso de construcción de una sujeto *otra* como lenguaje, como texto, como enunciación y como sujeto de la enunciación, distiende un espacio de escritura y representación, más precisamente, entre escrituras del yo y representaciones del yo que invocan desde y en sí misma la dislocación y la rebeldía a la subjetividad impuesta para convertirse en subjetividad múltiple y propia. Este desenfado escritural que produce Adriana Pinda, nos introduce en la problemática de la representación y de la escritura que da lugar a movimientos de destrucción-construcción y re-construcción de la experiencia. Se trata de una zona fronteriza, de un exilio que no olvida, sin embargo el sentimiento de *extranjería*.

El proceso textual se organiza desde la perspectiva de la ruptura del yo (colonizado), entendido como un representante insuficiente para la sujeto del poema. Esta deconstrucción nos introduce en la cuestión del 'abismo de una historia' o de unas historias. Junto a esta problematización de la sujeto, también Adriana Pinda va configurando un *exilio otro*, el *propio*, donde la sensación de *extranjería* no se produce únicamente en la incertidumbre, sino que despierta una lógica de una subjetividad *otra* que *atraviesa* en todos los sentidos este 'cuerpo de mujer'. Los *cruces* de la sujeto corresponden a un 'corpus' *experiencial* que transgrede, al desterritorializar el espacio que ha sido confinado por la mirada oficial. En otras palabras, esta escritura de Adriana Pinda transgrede porque pone en escena lo *irrepresentable* para las estructuras del dominio etnocentrista occidental en Chile.

De este modo, entonces, la(s) experiencia(s) configuran latencias imprescindibles en el texto estudiado, debido a que activan el deseo y el interés, el sentido y

el valor de la sujeto de dicho texto, hacia la exploración crítica de su existencia *propia*, la que se atestigua, se dificulta y se contradice como expresión de un transcurso socio-cultural, es decir, como consecuencia de un proceso semiótico, alojado principalmente en la construcción de esta sujeto mestiza.

En síntesis el poema "Relámpago" y en general la escritura de Adriana Pinda abren la posibilidad de pensar la construcción de la subjetividad cultural de los cuerpos desde lugares *otros*, y una de las posibilidades de realizar este gesto de desjerarquización es abandonar el status de 'objeto' al que han sido confinados estos cuerpos por el sistema estructuralista occidental, porque de esta manera es posible *entrever* y (re)conocerlos como *sujetos de escritura* (emisor(a) empírico(a) y/o emisor(a) poética(o)). Y es precisamente, a partir de procesos diferentes en la apropiación política de la escritura, como la noción de sujeto, de raza, de clase, de género, construidas culturalmente por la Historia del hombre occidental-heterosexual es que se agrieta y surge la autorepresentación narrativa o imaginaria del 'subalterno'.

Notas

¹ Utilizar el término 'Tercer Mundo' me provoca cierta incomodidad, no sólo porque esta denominación está sustentada en las mismas nociones jerárquicas que intento subvertir, sino también porque la categorización sugiere algo uniforme. Por eso deseo subrayar la conciencia de una diversidad discursiva en el 'Tercer Mundo' como modos de expresión que forman, no una fragmentación de discursos, sino que un conjunto de bilingüismos y también polilingüismos que deben ser reconocidos como enunciados legítimos de producción textual.

² Como se sabe, varios y varias intelectuales ya han iniciado un proceso-proyecto de denunciar y señalar las conductas y tácticas eurocentristas, etnocentristas, incluso racistas de algunos/as intelectuales de 'Occidente' respecto a la visión de su 'objeto' de estudio: el 'Tercer Mundo', cayendo incluso en la postura de una voz que 'representa la verdad de este objeto subalterno'. Entre los intelectuales que se destacan por su visión crítica a esta representación unívoca se encuentran: Aimé Césaire, Ranajit Guha, Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Franz Fanon, Homi Bhabha, Walter Dignolo, Silvia Rivera Cusicanqui y Gloria Anzaldúa, entre otros y otras.

³ Walter Dignolo, *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, (Madrid, Ediciones Akal, 2003), p. 21.

⁴ Tomo este término de Gayatri Spivak, quien se refiere a la violencia epistemológica al indagar la 'representación' que Foucault y Deleuze realizan del sujeto subalterno, no como una constancia *otra*, sino más bien como un reflejo periférico de ellos mismos. Por lo que Spivak alude a una representación eurocentrista de un sujeto *otro*, desde donde se produciría una tachadura sobre el sujeto, dejándolo sin voz propia. Es decir, que algunos intelectuales informan sobre el sujeto 'sin representación' anulando los elementos con los que tal sujeto podría tomar posesión de su itinerario (huella de su subjetividad). *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* (Orbis Tertius, Año III, Nº 6, 1998), pp. 192-193.

⁵ Respecto a esto mi posición es similar a la de Francine Masiello, quien manifiesta lo siguiente en relación a la heterogeneidad del margen: "Para todos los grupos sociales marginados, la periferia ofrece tanto un espacio de exilio como un espacio de liberación en potencia... Como una estrategia de conjunto, estos grupos marginalizados construyen un nuevo vocabulario para manejar esta doble cultura y privilegiar la heterogeneidad del margen por encima de cualquier discurso totalizante". "Discurso de mujeres,

lenguaje de poder: reflexiones sobre la crítica feminista a mediados de la década del 80". *Hispanérica* 45, 1986, p. 57.

⁶ Toril Moi refiriéndose al planteamiento de Julia Kristeva en su libro *Teoría literaria feminista* (Madrid, Ediciones Cátedra, 1995), p. 177, afirma: "El sujeto revolucionario, masculino o femenino, es un sujeto capaz de permitir que la *jourssance* de la movilidad semiótica trastorne el estricto orden simbólico."

⁷ A partir de este corpus, comienza a desarrollarse una práctica crítica teórica, principalmente desde la academia literaria, estableciendo de este modo categorías tales como: etnoliteratura, escritura de doble registro, multidiscursividad, mutación literaria, interculturalidad e intraculturalidad, entre otras. Algunos de estos críticos son: Iván Carrasco, Hugo Carrasco, Sergio Mansilla, Rolf Foerster, Verónica Contreras, Mabel García, entre otros. Estos investigadores han desarrollado una crítica con aportes importantes, no sólo a la literatura mapuche, sino que también a la producción plástica; sin embargo, la corriente estructuralista de algunos de estos académicos, no releva la interpretación literaria como sustento imprescindible en la relación con propuestas teóricas y en relación a la construcción del cuerpo cultural que en los textos asoma. Por ejemplo, la construcción del / la sujeto desde el punto de vista de una simbólica de sexo género y la tensión subalterno-Poder que siempre se movilizan en cualquier tipo de discurso.

⁸ En este sentido me parece importante la reflexión que Avtar Brah realiza respecto a la construcción de sujeto porque lo sitúa dentro de una movilidad multívoca desde donde puede dar sentido a la realidad como un proceso relacional de significaciones, habiendo, primero, tomado conciencia de sus propias significaciones como sujeto en relación a esa realidad: "Cuando hablamos de la constitución del individuo en sujeto a través de múltiples campos de significación estamos invocando la *inscripción* y la *adscripción* como procesos simultáneos por los que el sujeto *adquiere* significados en relaciones socioeconómicas y culturales a la vez que *adscribe* significados al dar sentido a estas relaciones en su vida cotidiana. En otras palabras, el modo en que una persona percibe o interpreta un acontecimiento variará de acuerdo a como 'ella' esté culturalmente construida; la miriada de maneras impredecibles en las que estas construcciones pueden configurarse en el flujo de una psique e, invariablemente, el repertorio político de los discursos culturales de los que dispone." "Diferencia, diversidad, diferenciación" en Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa... *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, (Madrid, Traficantes de Sueños, 2004), p. 123.

⁹ En un principio el proyecto de este trabajo consistía en abordar todos los poemas de *Ralum*, pero en el transcurso de su desarrollo, consideré que esa amplia dimensión correspondía a un trabajo mayor en tiempo y espacio.

¹⁰ En relación a la noción de mestizo/a es necesario aclarar que la recojo de la noción de (conciencia) mestiza que plantea Gloria Anzaldúa: "...a new *mestiza* consciousness, una conciencia de mujer. It is a consciousness of Borderlands". (una nueva conciencia mestiza, una conciencia de mujer. Esto es una conciencia de las Fronteras). Para luego agregar a través de un poema: "Because I, a *mestiza*, / continually walk out of one culture / and into another, / because I am all cultures at the same time, / *alma entre dos mundos, tres, cuatro* / me zumba la cabeza con lo contradictorio. / *Estoy norteadada por todas las voces que me hablan / simultáneamente*" (Porque yo, una mestiza / continuamente camina fuera de una cultura / y dentro de otra / porque yo soy todas las culturas al mismo tiempo / ...). La traducción es mía. Gloria Anzaldúa, "La conciencia mestiza" en *Borderlands/La Frontera*, (San Francisco, Aunt Lute Books, 1999), p. 99.

¹¹ Adriana Pinda, "Ralum" en revista *Pentukun* N° 10 - 111. (Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, Temuco, 2000), pp. 197 - 220.

¹² Me parece pertinente explicar que la lectura que hago del poema no es lineal, ni menos, acabada, sino que está en un permanente movimiento oscilatorio de deconstrucción. El poema tiene muchos mas bordes explícitos e implícitos que no fueron

abordados en este ensayo por la gran extensión que este tendría.

¹³ El pueblo mapuche reconoce que en 'Wenumapu' ('Tierra Superior') está la creación original, representado por una tetralogía primordial, arcaicamente llamada 'Futa Newen', ('La gran Fuerza') y que corresponde a una familia originaria: Anciano (Fucha), Anciana (Kushe), Hombre Joven (Weche Wentrú) y Mujer Joven (Ulcha Domo). Estos cuatro integrantes de la familia primordial estarían representados en los cuatro volcanes.

¹⁴ Uno de los sustratos importantes de la escritura mestiza y fronteriza de Adriana Pinda, es escribir en el cruzamiento del español, el mapuzungun y el chezungún (lengua de los huilliche).

¹⁵ Para Gloria Anzaldúa la mestiza es un producto de una transferencia..., en perpetua transición. Esto formaría su cultura comunicante: la juntura (a la vez rajadura). Y además este sería el lugar donde se dan poderes contradictorios lo que hace explosionar una nueva conciencia: "conciencia mestiza". Esto quiere decir que la mestiza no tiene un 'país', 'un territorio geográfico', sino que tiene un territorio propio (que es su experiencia). De esta manera se convierte en sujeto 'culturizada' porque está participando en la creación de nuevas culturas. Así, la sujeto mestiza se transforma en espacio de una historia otra para decir el mundo y su participación en él. Op. cit., pp. 100 -101 - 102

¹⁶ Avtar Brah intenta una resignificación de la noción de articulación señalando que "la articulación no es una simple unión de dos o más entidades específicas. Es más bien un movimiento transformador de configuraciones relacionales". Op. cit., p. 114.

¹⁷ Para Said el exilio es una idea que está muy popularizada, "en realidad (dice), totalmente equivocada- según la cual vivir en el exilio es sinónimo de estar totalmente desligado, aislado y separado sin esperanza de tu lugar de origen". Más adelante agrega: "El exiliado existe, pues en un estado *intermedio*, ni completamente integrado en el nuevo ambiente, ni plenamente desembarazado del antiguo, acosado con implicaciones a medias y con desprendimientos a medias... Aprender a sobrevivir se convierte en el principal imperativo..." (...) "... es cierto que el exilio es una condición *real*, desde el punto de vista que a mí me interesa ahora es también una condición *metafórica*.", Edward Said, "Exilio intelectual: Expatriados y marginales" en *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Ediciones Piados, 1996, pp. 60 y 63.

¹⁸ En relación a la noción de 'genealogía' la recojo de la propuesta de M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohanty: "...nuestra utilización de términos como 'genealogías' y 'legados' no intenta sugerir una herencia congelada o encarnada de la dominación y de la resistencia, sino un interesado y consciente pensar y repensar la historia y la historicidad. Un repensar que tiene como núcleo la autonomía..." en "Genealogías, legados y movimientos" en bell hooks, op. cit., p. 142.

¹⁹ Respecto al lugar de la 'descolonización', me parece que es un territorio inexistente como lugar puro y exacto. La contradicción, la tensión y la ruptura de la colonización es, justamente, el espacio de la descolonización. Correspondería a la apertura de la conciencia en el proceso de (re)construcción de la experiencia *otra*. Proceso en el que la 'desterritorialización' y la interrogación permanente, son los movimientos imprescindibles que el y/o la sujeto debe realizar para franquear tal colonización y/o neocolonización. En este sentido Gloria Anzaldúa al referirse a la conciencia mestiza argumenta que las indígenas-mestizas "son un producto de una encrucijada, de un cruce que se preserva por una variedad de condiciones" por lo que es "difícil diferenciar entre lo heredado, lo adquirido y lo impuesto." Op. cit., p. 104.

²⁰ Cántaro de greda. Fue con el *metawe* que los y las sobrevivientes de Kai-Kai cubrieron sus cabezas para protegerlas de las quemaduras del sol.

²¹ "...las trayectorias históricas y contemporáneas de circunstancias materiales y prácticas culturales que *producen las condiciones* para la construcción de identidades de grupo. El concepto hace referencia a la inscripción de las narraciones colectivas compartidas en los sentimientos de la comunidad tanto si esta "comunidad" se ha constituido en encuentros cara-a-cara o en encuentros imaginados".

Avtar Brah, Op. cit., p. 124.

²² Según Walter Mignolo el pensamiento fronterizo corresponde "al rumor de los desheredados de la modernidad", pero que al mismo tiempo no se debe generalizar y "sacarlo de la historicidad de donde surge" (la situación de colonialidad). El pensamiento fronterizo correspondería a un *paradigma otro* y no a otro paradigma o a un nuevo paradigma, sino más bien a unos modelos de fractura de las historias coloniales, de sus memorias, de subjetividades. Desde aquí entonces, la misma colonialidad es fracturada y emergen "historias otras", "discontinuidades que salieron de la tiranía del tiempo lineal, del progreso y de la 'evolución'". Estas 'historias otras' son rupturas que se produjeron con los procesos de descolonización". A esto agrega, que estas 'historias otras', son pensamientos críticos, es decir, un pensamiento que piensa la descolonización no como 'objeto', sino como fuerza de pensamiento en la intersección de las experiencias de la colonización y la descolonización, como fuerza crítica del sujeto que no quiere ser 'objeto' y/o estudiarse a sí mismo como 'objeto', sino que 'pensarse' a sí mismo en proyectos liberadores, emancipadores. Op. cit. pp. 27 -31.

²³ Sabemos que el y/o la sujeto se construye en y desde el lenguaje o en y desde lenguajes, y que no hay lenguajes sin sujeto en permanente proceso de significación y proyección, sujeto con/en interés, y con/en deseo.

²⁴ Elicura Chihuailaf afirma que "los Sueños... no son para entregarse a las fantasías. Los sueños son una rendija de luz para el ejercicio del poder del Espíritu. A su paso intemporal, y a veces incoherente, los Sueños dan cuenta de tu historia personal que remontan hacia atrás o hacia adelante, dejan signos en huellas, dejan signos, claves, rastros..." en *Recado confidencial a los chilenos*, Santiago, LOM Ediciones, 1999, pp. 84 - 85.

²⁵ "Trülke Wekufe: Trelaquehuecufe, Trelwekufe ('cuero maligno'): forma de cuero que toma el Weküfú (espíritu negativo). Vive en el agua alimentándose de los seres vivos que se adentran allí, a los cuales mata envolviéndolos y presionándolos con su cuerpo ancho y delgado ... arrollándolos con sus enormes tentáculos y los arrastra hasta el fondo del agua donde les chupa la sangre. Después de saciar sus apetitos los suelta, dejando que la corriente se los lleve. También es llamada 'manta' o 'cuero de vaca u oveja', el cual está bordeado de uñas afiladas. El Trülke Weküfú también rapta mujeres mapuche que van a la orilla del río. Esta unión es peligrosa porque estos seres causan daño, destrucción y muerte. Ziley Mora, *Diccionario del Mundo Invisible Mapuche*, (Concepción, Editorial Kushé, 2001), pp. 143 - 144. Respecto a esto, creo que es necesario agregar que la cosmovisión mapuche no supone la existencia del 'bien y el mal' separadamente, como en el mundo Occidental, sino que más bien es el perpetuo movimiento de fuerzas antagónicas pero a la vez complementarias.

²⁶ Trapial (león chileno); Lluften, Lluften (relámpago); rewe (árbol sagrado que es imprescindible en el ritual de la Machi); 'Foye Newen Kusé Foye newen Fvchá' (el poder del Canelo, de la Anciana y el Anciano). La traducción es mía.

²⁷ La noción de *amasamiento* la tomo de Gloria Anzaldúa: "I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet. Soy un *amasamiento*... a creature that questions the definitions... and gives them new meanings." (Yo soy cultura porque estoy participando en la creación de otra cultura, una nueva historia para explicar el mundo y nuestra participación en él, un nuevo sistema de valores con imágenes y símbolos que nos conectan con cada otro y el planeta. Soy un *amasamiento*... una criatura que cuestiona las definiciones... y da a ellas nuevos significados). La traducción es mía. Gloria Anzaldúa, Op. cit., p. 103.

²⁸ El Kultrún corresponde a la objetivación de la visión del mundo que tiene el pueblo mapuche, de esta manera, entonces, puede ser 'leída', interpretada o explicada su representación simbólica, tanto a nivel de instrumento ritual significante, de lo universal,

como a nivel de cada uno de los símbolos en él inscritos. En relación a esto, Leonel Lienlaf indica que: "la cruz que lo divide en cuatro... marca los cuatro elementos. Los cuatro espacios de una existencia real. El Kultrún nos conecta desde esta realidad concreta hacia ese círculo infinito absoluto. El círculo es el diez: Mari. Y el cuatro es el Meli: la realidad. El existir involucra tiempo y espacio. Y los cuatro elementos: tierra, aire, agua y fuego, nos muestran en la realidad en que estamos. De esta realidad existencial el Kultrún nos ayuda a pasarnos a ese círculo de lo absoluto. En cuanto a los dibujos en cada uno de los espacios, unas espirales concéntricas, representan a Kai-Kai y Tren-Tren. Las dos serpientes que simbolizan lo negativo y lo positivo. En algunos Kultrunes, sin embargo, los símbolos son más transparentes: la luna, el sol, la estrella de la mañana. La finalidad última del timbal mapuche, que usa preferentemente la Machi, es inducir al trance extático. El éxtasis consiste en ponerse en contacto con lo absoluto y el Kultrún con sus sonidos nos ayuda". En Malú Sierra, *Mapuche Gente de la Tierra* (Santiago, Editorial Persona, 1992), p. 53.

²⁹ La escritura es ya el primer cruce de esta sujeto mestiza y la apropiación resignificada de este espacio es la respuesta creativa, cultural y política de la existencia de su cuerpo en experiencia que la señala en diferencias culturales.

³⁰ En este sentido Avtar Brah dice que "La subjetividad... es la modalidad en la que la precaria y contradictoria naturaleza del sujeto-en-proceso se significa o *experimenta* como identidad. Las identidades están marcadas por la multiplicidad de posiciones de sujeto que constituyen el sujeto" en Op. cit. p. 131.

Bibliografía

Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/ la frontera*. San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

hooks, bell; Avtar Brah; Chela Sandoval; Gloria Anzaldúa. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

Chihuailaf, Elicura. *Recado confidencial a los chilenos*, Santiago, LOM Ediciones, 1999.

Mansilla Torres, Sergio. *Identidades culturales en crisis: versiones y perversiones sobre Nosotros y los Otros*. Valdivia, Secretaría Regional Ministerial de Educación, 2002.

Mignolo, Walter D. *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Ediciones Akal, 2003.

Moi, Toril. *Teoría literaria feminista*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.

Mora, Ziley. *Diccionario del mundo invisible mapuche*. Concepción, Editorial Kushé, 2001.

Nagay-Zekmi, Silvia. *Paralelismos transatlánticos: poscolonialismo y narrativa fememina en América latina y África del Norte*. USA, Ediciones INTI, 1996.

Revista *Pentukun* N° 10/11, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, Temuco, 2000.



Leonor de Ovando, primera poeta del Nuevo Mundo, en la poesía de Nela Río

Gladys Illarregui

La recuperación literaria e historiográfica de Sor Leonor de Ovando, primera poeta del Nuevo Mundo, no deja de ser extraordinaria, tanto como sus días entre el humo ardiente de los conventos y los saqueos del pirata Francis Drake. Nela Río, poeta e investigadora argentina viviendo en Canadá, es la primera estudiosa en poner énfasis después de muchos siglos, en esta religiosa enclaustrada del siglo XVI. Un viaje a Salta le descubre un ejemplar de la poesía de la monja dominicana y otro viaje al *Regina Angelorum* (convento ocre que se esgrime hoy como en 1556 en el centro histórico de Santo Domingo), le proporciona la ocasión para fotografiar y visitar los rincones de Sor Leonor. De estas intersecciones de viajes y de archivos surge un poemario particular, un "metapoemario" donde una poeta contemporánea entra en el recinto de unos versos escritos cuatrocientos cincuenta y dos años antes, haciendo a su vez de ello el motivo de su propia poesía. Por esto mismo, *Los espejos hacen preguntas*, de Nela Río, es una edición especial, no sólo por la tirada del libro encuadernado a mano y como se indica acerca de los *copywritings*, "las tapas son de papel japonés hecho a mano", sino porque además la poesía se acompaña de "metáforas visuales" o series de collages que ilustran exquisitamente el libro, donde las monjas son artísticamente representadas por los símbolos de semillas y de pétalos.

Hasta estos viajes de Nela por descubrir la monja enclaustrada, las referencias a Sor Leonor y su quehacer como primera poeta del Nuevo Mundo figuraban en notas sobre la literatura colonial dominicana. Una literatura que estuvo desde el principio ligada al exotismo y la hipérbole si recordamos que es en esta isla del Caribe donde Cristóbal Colón dirige su carta a Luis de Santángel (fechada el 15 de febrero de 1493), y donde Fray Ramón Pané crea su *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, hacia 1498 y por orden del mismo Colón. Esa relación se convierte en el primer documento etnográfico sobre el Nuevo Mundo, dibujando verbalmente las particularidades de una humanidad nativa y dispuesta a ser colonizada.¹ Con el advenimiento de cronistas, conquistadores, escritores y comerciantes, la

colonia insular recibe al licenciado Eugenio de Salazar, Oidor de la Audiencia Real quien iniciará una correspondencia poética con la monja enclaustrada, desarrollándose entre ambos una buena amistad que lleva a la estima y a la posteridad. Salazar anota que en el convento de Regina Angelorum se encuentran dos poetas Elvira de Mendoza (de quien no se conservan sus trabajos manuscritos), que se sabe que es viuda y tiene descendencia y Sor Leonor de Ovando, de la que se conservan cinco sonetos y sus "Versos sueltos".²

Precisamente estas piezas poéticas son incrustadas como textos en diálogo entre estas dos poetisas a través de los siglos, y los epígrafes con los poemas de Leonor, funcionan como anticipaciones a las reflexiones que elaborará Nela sobre esa mujer del caribe colonial (última parte de su libro), viviendo la palabra poética en el ambiente de un mundo devocionario:

X

El Nino Dios, la virgen y parida,
El parto virginal, el Padre eterno
El portálico pobre, y el imbierno,
Con que tiembla el auctor de nuestra vida;
Sor Leonor de Ovando, *Soneto, en la Natividad*.

Pensativa
seduciedo presencias invisibles
hace girar la pluma entre el preciso pulgar
y el índice mudo.
De tanto en tanto
la sumerge en el tintero.
Se muerde ligeramente el labio
contemplándola
en esa pausa mínima al borde del metal [...] (p. 43)

Como la historiografía literaria se nutre de contradicciones profundas y de exclusiones importantes, con frecuencia pensamos en Sor Juana Inés de la Cruz como la primera criolla que puso de pie la poesía femenina en el Nuevo Mundo. Y es cierto que, Sor Juana es la primera mujer en reflexionar sobre la condición del claustro y el complejo ejercicio entre poder/saber, una reflexión que llega cuando el primer encuentro colonial ha madurado en el centro del México barroco, con la circulación de libros europeos en la Nueva España. Su poesía es prolífica y brillante, y su introspección se reproduce en la página con los recursos de una mujer muy educada, una mujer que ha recibido favores cortesanos y de la que quedan imágenes en la pintura del siglo XVII. No obstante, ya un siglo antes en "La Española" otra mujer procura el mismo ejercicio de la mano (para la escritura, no la costura, el bordado o los dulces) en un ambiente muy diferente, y sin embargo igualmente expuesto a los peligros políticos:

XIV

Con los divinos versos de esa mano;
Los quales me pusieron tal consuelo,

Es poeta y profesora de literatura colonial latinoamericana en la Univ. de Delaware y es asociada al Depto. de Estudio de la Mujer en esa universidad. Publicó cinco libros de poesía y un CD Rom en

Que son alegres ya mis ojos tristes,
Sor Leonor de Ovando, en *la Natividad*

Esperados con ansiedad
como se espera a que el sol enjoe el día
llegaron los poemas del viajero
a consolar su alma
tan penada.
Leerlos fue gloria de los ángeles.
Deleite igual al primer amancer
que trae luz acabando la tristeza... (p.51)

¿Quién podría decir que esta monjita llegaría a ser Priora del convento justo en el momento en que Francis Drake ingresa a la Española? ¿Quién podía predecir que la piratería europea estaría emparentada con las mujeres en el claustro? Efectivamente, Drake desembarca en la isla en 1586, y los ataques corsarios incendian el altar del *Regina Angelorum*, saqueando la Catedral que se convierte en los cuarteles del pirata. Es así como Sor Leonor decide huir a los campos con sus hermanas de reclusión llevando sólo lo puesto ante el horror de la destrucción. Una bella "metáfora visual" del libro – precisamente la que abre el libro– en tonos borra-vino y estío interpreta este momento, Nela la titula: "Buscando altares en la noche oscura. Huida de las monjas, ataque de Drake a Santo Domingo" (p.8). Sin duda un momento traumático que las monjas asumieron como el resto de la población, espantados de que ese tráfico de contrabando comercial en el Caribe, realizado mayormente por piratas del norte de Europa y por Inglaterra, les impusiera tanta devastación. Sin embargo, no hay registros de esa violencia en los versos que siguen reflexinando dentro del ámbito espiritual de la clausura:

XV

La pura sanctidad allí encerrada,
El émphasis, primor de la scriptura,
Me hizo pensar cosa no pensada.
Sor Leonor de Ovando, en *La Pascua del Spiritu santo*.

Audaz
el brillo inicia el fuego
y es imposible hacer la noche nuevamente.

Continuidad del momento en que pensaste
la cosa no pensada
y escribiste finísima tu poético deseo.

A la sagrada visión de lo innombrable
énfasis de la palabra
valor plural del único sonido
le diste permanencia en tus poemas. (p.55)

Me parece importante destacar que Nela Río hace un trabajo exploratorio que cubre tres países: Argentina, República Dominicana y España (El Archivo de la Real

Academia de Historia en Madrid, donde se halla el manuscrito original) antes de penetrar poéticamente el mundo del claustro colonial. Por eso su poesía gana esplendor y recupera con buenas metáforas ese ambiente y esos referentes esenciales para el siglo XVI. Incluso a nivel de "metáfora visual" el título del poemario "Los espejos hacen preguntas" se representa con una ventana del claustro mirando la luz de la mañana, para repetirse esa misma fotografía otra vez, pero en esta segunda versión bajo una lente distorsionada digitalmente, como si la abertura de la ventana a la luz y la cruz también interrogaran.

El poemario de Nela Río está traducido por Elizabeth Gamble Miller: *The Mirrors Ask Questions*, y solamente hay que decir que la colaboración Río-Gamble Miller ha sido exquisita durante largo tiempo, porque si es cierto que una traducción puede destruir o cambiar el tono a un trabajo poético, en este caso esa traducción respeta y enriquece la lírica que desde un siglo quiere reflejar a otro.

Sor Leonor de Ovando (1548?-1610?) primera poeta del Nuevo Mundo, regresa a nosotras/os recuperada de un silencio muy largo, desde una isla trágica y bella, la isla de las mariposas de Julia Alvarez, la isla del terrible Trujillo, la isla de Diego Colón. Lugar de océano y de maravilla, marcado por monedas de galeones antiguos, monedas que reproducidas se venden a pocas cuerdas del convento Regina Angelorum, y por la calle de las Damas.

Nela Río comete entonces dos audacias, desplegarla de las páginas de los libros antiguos, con un original trabajo poético³ que renueva a la monja caribeña y –al mismo tiempo– contenerla en su mundo hagiográfico y místico, donde la palabra femenina tenía un único destino: la celebración de lo divino.

Notas

¹ La literatura colonial dominicana registra documentos fundamentales producidos en esta isla que los españoles llamaron "La Española". Aquí Colón escribe su diario de navegación y varias cartas a su amigo Luis de Santángel. Gonzalo de Oviedo llegado a Santo Domingo en 1515 escribe la "Historia general y natural de las Indias". Fray Pedro de Córdoba escribe "Doctrina Cristiana para la instrucción y formación de los indios", y Fray Antón de Montesino en 1510 pronuncia su famoso "Sermón de adviento" en defensa de la población nativa.

² Consultar Gustavo Mejía Ricart, "Leonor de Ovando". Antología de poetas dominicanas. 2 vols. (Ciudad Trujillo, RD: La Palabra de Santo Domingo, 1983).

³ *Los espejos hacen preguntas* de Nela Río. *The Mirrors Ask Questions* con traducción de Elizabeth Gamble Miller se ha publicado por la editorial Gold Leaf Press (Canada: Fredericton, 1999). Nela Río está actualmente trabajando en un libro monográfico sobre Leonor de Ovando. Varios sitios de internet registran las conferencias que ha dado en los últimos años sobre esta poeta nativa de Santo Domingo. Otros argentinos se han interesado por la monja poeta como Rossi de Fiori que reunió los poemas de la monja en Salta (1992), libro que despertó el estudio de esta poeta (y la correspondencia con Salazar en la Española) por parte de Nela Río. Como dato curioso, Jorge Luis Borges ya había reconocido el valor de Leonor de Ovando, porque publicó sus poemas en la primera revista que editó: *Destiempo*, Año 1, No 1, Buenos Aires, octubre de 1936.

Los sacrificios a Xochipilli en *Nada* de Carmen Laforet

Zoila Clark

Nada (1945), primera novela de Carmen Laforet y por la que recibe el Premio Nadal, siempre ha sido una obra difícil de clasificar dentro de los subgéneros literarios tradicionales. Delibes la cataloga tempranamente como una novela histórica tremendista, mientras que la crítica más reciente la considera un *bildungsroman*.¹ Barry Jordan, quien hace un estudio exhaustivo de la novela, señala que se trata de un *bildungs* negativo, lo cual es también posible considerando la ambivalencia de la novela. Sin embargo, ningún estudio ha destacado la importancia del personaje Román y su conexión con el mito azteca del sacrificio a partir del siguiente fragmento: "a Xochipilli, le ofreceré el cerebro de Juan y el corazón de Gloria [...] Tu hermoso y ordenado cerebro quizá fuera mejor" (92). Al oír esta amenaza de su tío Román, Andrea, la protagonista, escapa y no permite que la risa de su tío la alcance, "como la mano huesuda de un diablo que [le] cogiera la punta de la falda" (92). Esta simbología alude definitivamente a la temática de la novela, ya que todos los personajes son víctimas y victimarios en un mundo fantasmal, microcosmos de la España de la posguerra. Aunque la Guerra Civil, como realidad física, ya había terminado para cuando se publica esta novela, pretendemos demostrar que Laforet se atreve a denunciar una guerra individual psíquica entre el control de los instintos y la tentación de dejarse llevar por éstos dentro de la sociedad represiva del franquismo, conflicto interno que se manifiesta en el ambiente barcelonés.

Nada es la historia de una joven huérfana de 18 años que emigra del campo con un espíritu libre y llega a un mundo citadino cerrado, especialmente asfixiante en la casa de sus parientes de Barcelona. Andrea encuentra un mundo de autodestrucción donde no cree hallar nada de lo que esperaba: "la vida en su plenitud, la alegría, el interés profundo, el amor [...] Al menos así creía" (294). La novela tiene una estructura circular, como el símbolo de la serpiente azteca que se muerde la cola y nos recuerda el ciclo vital de regeneración a través de los sacrificios al sol.² El texto finaliza con la salida de Andrea para Madrid, quien dice no llevarse nada de la

casa de la calle Aribau, como si tuviese la misma ingenuidad pueblerina con que llegó a Barcelona. Sin embargo, creemos que la Andrea adulta, quien selectivamente nos narra este período de su juventud, se ha ubicado en esa distancia temporal para confesarnos su repudio hacia la represión de la mujer bajo el régimen franquista. En ese período se forzaba a las mujeres a seguir sólo dos caminos: el matrimonio o el convento en pleno siglo XX,³ y es por eso que la joven Andrea se identifica con el anti-héroe en la primera parte de la novela, su tío Román. Él es el único personaje que vive sin restricciones en la casa de Aribau y goza de la libertad que Andrea busca. Ella lo admira y desea imitarlo, mas la doble moral de la sociedad patriarcal hace que Román sacrifique el amor de las mujeres que lo aman. Andrea asocia, entonces, a su tío con el demonio y el pecado de la moral del nacional-catolicismo de la posguerra.

Francisca López considera que la misión de la guerra civil "se presenta como un sacrificio que conducirá al renacimiento de lo auténticamente hispano o, en palabras del franquismo, como una cruzada contra los elementos que habían contaminado el país" (19). Por lo tanto, el período de la inmediata posguerra (1940-50) fue un período de purificación donde existió un adoctrinamiento de parte del régimen franquista. Asimismo, Barry Jordan conceptualiza el sacrificio como: "una tendencia que representó hasta cierto punto una purga de los horrores de la Guerra Civil pero actuó también como una válvula de la seguridad para muchas represiones impuestas en la vida social y cultural en la década de los 40" [La traducción de esta cita y las subsiguientes son mías] (412). Por estas circunstancias, los personajes se confiesan y se purgan entre sí, creando un espacio permisivo para hablar de "voyeurismo compulsivo, insinuaciones de lesbianismo, sadomasoquismo [...] sentimientos homosexuales reprimidos" (414). El sacrificio es entonces útil porque logra recuperar el orden en períodos de crisis, como es el período de posguerra español y como lo fue la guerra florida azteca, según Yepes Londoño.⁴ De ahí que Laforet haga uso ambivalente del mito azteca de Xochipilli. Por un lado, logra crear un antagonista diabólico como Román para tentar a los personajes, en su mayoría femeninos, a través del voyeurismo sensual y realizar los sacrificios o purgación de tales deseos para reestablecer la armonía perdida de una sociedad conservadora. Por otro lado, gracias a su amistad con Román, Andrea logra descubrir su propia sexualidad, salir de casa y socializar con gente de diversos estratos sociales y, finalmente, independizarse de la tutela de sus familiares, por lo que no termina de beata ni de ama de casa.

El tío Román encarna las características atribuidas al dios Xochipilli (Fig. 1). De acuerdo con Laurette Séjourné, Xochipilli es "El señor de flores, que es también, como veremos, el patrón de las almas y representa el espíritu libertado" (117). Las flores de este dios son alucinógenas y el dios está sentado en posición oriental

Es doctoranda en Florida International University, Miami. Entre sus artículos que se publicarán próximamente figuran: "El protagonismo de la corporeidad en *Hable con ella* de Pedro Almodóvar", "El cristianismo y los estereotipos de mujer en las novelas cubanas de la esclavitud: *Francisco: el ingenio o las delicias del campo*, *Cecilia Valdés* y *Sab*". Su próxima ponencia será: "Cristina Escofet: por un feminismo caleidoscópico en *Arquetipos, modelos para desarmar*."

de loto en "éxtasis del alma en comunión con un fervor patético y que mantiene en incertidumbre el cuerpo y la cara desgarrados de su carne [...] la piel del cuerpo simboliza lo material, lo cual el hombre debe sacrificar para lograr la salvación" (148).⁵ A su vez, Román siempre está fumando e invita a Andrea a hacerlo, a relajarse y entrar en estados de somnolencia en los que tiene visiones. Además, Román representa el espíritu de libertad para Andrea, la salvación de su alma de un mundo de hipocresía y conductas burguesas que enmascaran al ser humano. Así, en un inicio, Andrea se siente atraída por el espíritu libre de su tío, saliendo por las calles en la oscuridad para disfrutar la vida sin restricciones.

Por otro lado, Xochipilli, según Karl Taube, es también "el dios patrón del placer y de las artes" (33). Al ser éste un dios del placer y de la libertad de expresión en las artes, Andrea, quien ha empezado a vivir en una sociedad llena de tabúes y represiones sexuales, identifica a su sensual tío Román con el demonio que quiere atraparla con la "mano huesuda de un diablo que me cogiera la punta de la falda" (92). Ella confiesa, en repetidas ocasiones,

que teme las manos de su tío; y, esta mención a su falda puede ser el temor a tener relaciones sexuales si se deja llevar por sus deseos eróticos juveniles. Por este motivo, "su cerebro ordenado" (92), como dice Román, debe ser ofrecido a Xochipilli simbólicamente por controlar sus instintos, lo cual se opone a los consejos de la tía conservadora, Angustias, quien teme que Andrea no pueda controlar su cuerpo y su mente.



Fig. 1. Xochipilli, príncipe de las flores. Escultura azteca en el Museo Nacional Mexicano. Séjourné, 83.

La analogía entre Román y Xochipilli subraya el elemento diabólico porque "aún entre los frailes españoles que compararon a los dioses aztecas con los dioses romanos estaban los que vieron las deidades aztecas como manifestaciones o instrumentos activos de Satanás. Motolinía, por ejemplo, se refirió a los dioses aztecas como 'demonios' " (Boone 67). Fernando Ortiz señala también que el tabaco que usaban las comunidades indias americanas en sus ritos religiosos de comunión se convierte en signo diabólico para los conquistadores que luchan por destruir la cultura indígena, pero que mediante un proceso de transculturización, el taba-

co pasa a ser el cigarro que se fuma por placer hasta nuestros días, tal como lo hace Román (417-24). El nombre del tío es entonces símbolo del paganismo y de las tentaciones que se deben evitar en una sociedad cristiana como lo es la de la España franquista.

Asimismo, Elizabeth Ordóñez encuentra que los nombres tanto del antagonista como de la protagonista son significativos. En cuanto a Román, dice lo siguiente: Quizás el nombre de Román es simbólico también; pagano en un mundo cristiano, su sensualidad indomable y primitiva no podría tener lugar en una [sociedad] estructurada caracterizada por la represión institucionalizada [...] su fuerza demoníaca irrefrenable, seguida por el auto-sacrificio inevitable, son indicaciones de una propensión cristiana fundamental para limpiar el mundo de indeseables (65).

Esta observación entronca con la crítica que ve en *Nada* una novela que respalda la ideología franquista y halla en Román una demonización injusta por imponer en una sociedad sólo el punto de vista cristiano. Usando este punto de vista, Ordóñez señala que "el nombre de la protagonista es en sí mismo un símbolo de la trayectoria de su desarrollo hasta llegar a la edad adulta como mujer: combina el significado de su variante masculina Andrés (fuerte y varonil) con Andrea como mujer (femenina). Inicialmente, Andrea demuestra una inclinación fuerte hacia el lado masculino de su carácter, [pero] acepta su papel 'femenino'" (71). Sin embargo, el desenlace de la novela no es claro, porque Andrea no se casa como lo requiere su rol femenino, ni siquiera acepta ser novia de ninguno de los jóvenes que la cortejan. Por lo tanto, a continuación trataremos de analizar el proceso de madurez sexual que muestra la protagonista.

Cabe resaltar que, en un principio, Andrea despierta a la sexualidad en la casa de Aribau, cuando ella está en compañía de Román y que las escenas están relacionadas con imágenes fálicas. Por ejemplo, la primera vez que mira a su tío Román, éste se encargaba de "engrasar una pistola" (28). Asimismo, sabemos que Andrea se deja llevar por sus instintos cuando está en ese estado de somnolencia causado por el cigarrillo, la música de Román, la atmósfera cargada de las habitaciones, o las conversaciones monótonas que crean un mantra y la liberan de "su cerebro ordenado" (92).⁶ De esta manera, Andrea recuerda que su simpatía por la tía Gloria surge cuando la ve desnuda sirviendo de modelo a Juan porque va "a buscar un lápiz"⁷ y ve en el estudio a su sobrino y a un gato que "parecía moribundo, con su flácido rabo, y se dejaba atormentar por el niño abúlicamente" (36). Gloria no representa una amenaza fálica como Román y así como el niño juega con el rabo del gato, ella experimenta sensaciones tocando a su tía luego de un baño:

Frotando su cuerpo lo mejor que pude, entré yo en calor. Luego me sobrevino un cansancio tan espantoso que me temblaban las rodillas. -Ven a mi cuarto, si quieres- le dije, pareciéndome imposible

volver a dejarla en manos de Juan [...] Allí, en la cama, estaba unida a Gloria por el feroz deseo de mi organismo que sus palabras habían despertado, con los mismos vínculos que me unían a Román cuando evocaba en su música los deseos impotentes de mi alma (130-132).

La conexión entre la música de Román y la experiencia homoerótica de Andrea es clara. Ella confiesa haber liberado los deseos impotentes de su alma en ese instante, pero luego se controla y se queda con las "ganas de morder en la carne palpitante, masticar. Tragar la buena sangre tibia." Por lo tanto, Andrea ríe porque cree vencer sus "espantosos desvaríos" (132) y disimula lo que siente. Estos desvaríos, según Samuel Amago, aluden al vampiro, que en literatura "ha representado tradicionalmente el temor heterosexual del deseo [sexual] incontrolable. El vampiro es una figura de género ambiguo, que posee tanto características femeninas como masculinas, como los afilados, puntiagudos dientes (masculinos) del vampiro, que funcionan como un tipo de dispositivo fálico que penetra a la víctima" (73). Esta identificación de Andrea con un vampiro desvela las constantes alusiones al hambre, temática recurrente en la novela. Sin embargo, si bien es cierto que existe mucha pobreza y no se come bien en la casa de Aribau, también es válido decir que esto apunta a una sexualidad reprimida por una heterosexualidad impuesta.⁸

Como hemos visto, Román también está vinculado a las artes como Xochipilli. Por ejemplo, él pintó a su cuñada Gloria desnuda y fue un violinista famoso. Su música en el piano siempre logra hechizar y liberar a Andrea de cualquier represión y la conduce a tener sueños reveladores, como cuando sueña que Gloria y su tío estuvieron juntos en un campo de lirios morados (56). Una tonada que Román repite, y que ya Andrea conoce bien, es "su canción de primavera, compuesta en honor del dios Xochipilli. Aquella canción que, según él, le daba mala suerte" (150). Esta es una canción o poema en náhuatl que habla del nuevo amanecer, la unión entre hermanos y la calma de los dioses floridos en que se transmuta Xochipilli. Según Carmen Aguilera, se trata de una celebración de la agricultura luego de los sacrificios guerreros.⁹ Esa mala suerte de la que habla Román podría ser el sacrificio que planea hacer con Ena, la mejor amiga de Andrea, al causarle un desengaño amoroso, tal como se lo causó a la madre de la muchacha en su juventud. Margarita, madre de Ena describe la cacería florida de Román de la siguiente manera:

Román se daba cuenta de algo de aquella estática adoración que yo sentía por él y jugaba conmigo con la curiosidad cínica con que un gato juega con el ratón que acaba de cazar. Entonces fue cuando me pidió mi trenza [...] La magnitud del sacrificio era tan grande, sin embargo, que me estremecía. Mi cabello, cuando yo tenía dieciséis años, era mi única belleza (234).

La trenza de Margarita es símbolo de su corazón, ella abre su corazón como una flor por amor y entrega todo su "orgullo" (234), pues la flor mística azteca (Fig. 2) surge del corazón sacrificado según Séjourné (122). Margarita se sacrifica por amor, pero su sacrificio denuncia también indirectamente cómo la mujer joven es esclava de una sociedad patriarcal que no hace más que imponerle patrones de conducta arbitrarios para controlarla, entre ellos la sumisión, la abnegación, la obediencia y la pasividad. Lo que le molesta a Román es la obediencia de Margarita y ésta como miembro de una sociedad tradicional. Sólo así se explica su impaciencia al ver lo que ha hecho y las preguntas: "¿Por qué has hecho esa estupidez, mujer? ¿Por qué eres como un perro para mí?" (235). Al oír esto, Margarita no se da cuenta de su extrema pasividad y se siente humillada porque su sacrificio no ha sido valorado. Entonces, ofrece sacrificios más grandes: se casa con el primer novio que le elige su padre, luego se sacrifica por sus hijos e hija y cree vivir a través de esa hija, Ena, lo que no pudo vivir ella. De ahí que confiese, "comprendí, humildemente, el sentido de mi existencia al ver en ella todos sus orgullos, mis fuerzas y mis deseos mejores de perfección realizarse tan mágicamente" (239). Margarita sacrifica su vida y vive a través de su hija siguiendo el modelo de la madre abnegada y de la esposa dedicada que trabaja sometida al poder patriarcal, sin desarrollar su talento musical profesionalmente.

Por lo expuesto hasta aquí, notamos que la polisemia de la novela radica en la presentación de dos puntos de vista dados por dos Andreas. Ruth El Safar y Robert C. Spires se han referido a esto como: "el uso de la primera persona en la narración y la distancia psicológica entre la Andrea joven (la protagonista) y la Andrea adulta (la narradora)" (citado por Jeffry Bruner, 247). Por lo cual, dentro del conservadurismo franquista y cristiano, Román



Fig. 2. El árbol del código Borgia. El cielo arriba, la tierra abajo. Quetzalcoatl a la izquierda, Xochipilli a la derecha, evocando el momento de la unión, primero de descenso y luego de ascenso. Séjourné, 122.

es el demonio que sacrifica a jóvenes inocentes, tal como lo ve la Andrea protagonista que opta por la seguridad que le ofrece la sociedad patriarcal. Sin embargo, existe otra Andrea que en lugar de condenar a Román dice: "y no sé por qué Román me daba cierta pena, me pareció un pobre hombre —a quien [Margarita] había acosado con sus pensamientos años atrás (243)". Por lo tanto, Román puede ser considerado también como el liberador de las ataduras sociales por querer destruir el orden familiar y social. Esta doble lectura que se puede hacer de la obra la señala Román cuando le dice a Andrea: "Cuando estás enferma hablas como si dijeras las cosas con doble intención" y luego le cuenta, por primera vez, que se ha fabricado un idolillo de Xochipilli, a quien hace un sacrificio misterioso para que Andrea se cure (55-56).

Si aceptamos esta doble perspectiva, la protagonista de esta obra es una joven moderna que enfrenta disímiles posibilidades, contrarias a las que le señaló su tía Angustias. Una de estas vías es el convento, camino escogido por Angustias, quien muere simbólicamente al no poder casarse con su amante, a causa de los convencionalismos sociales de su medio; otro es el matrimonio, como en el caso de Margarita y, supuestamente, de Ena más adelante; y el otro camino es quedarse soltera y trabajar para subsistir. Como sólo sabemos al final de la obra que Andrea termina siendo rescatada por una carta de Ena, quien la invita a vivir con su familia hasta que Andrea pueda mantenerse por sí misma, éste es un final ambiguo. Al elegir adherirse a una familia acomodada, la protagonista se desentiende del caos de la calle Aribau para entrar en la familia perfecta de la sociedad franquista. Sin embargo, según Maureen Tobin Stanley, Andrea no seguirá el ejemplo de su amiga en cuanto al matrimonio porque no acepta como novio a Pons, sino que lo deja sin respuesta y vaga sin dirección determinada (139). Esta falta de rumbo la convierte en un ser libre y en busca de nuevas posibilidades.

Vale señalar que, el *ménage a trois* que se crea entre Andrea, Ena y su novio Jaime como solución feliz en la novela es algo que no hubiese pasado la censura oficial si no fuera que Ena estaba por casarse. Esta ambigüedad de una pareja con un individuo mediador nos recuerda la teoría de René Girard acerca del deseo triangular, según la cual puede existir armonía entre tres siempre y cuando el individuo mediador sea un subalterno diferente, externo a la pareja y sea un discípulo del amante modelo, así ambos adoran al mismo objeto abiertamente sin excluirse (9); por lo que se da el caso de que Andrea sea la discípula diferenciada de Jaime y que ambos puedan adorar a Ena "en perfecta armonía" y en mutua confianza (189). Sin embargo, esto no sucede cuando Román y Ena están juntos porque éste la quiere sólo para sí. Además, Andrea y Román pertenecen al mismo mundo de clase baja en la calle Aribau y Ena no los distingue y, por lo tanto, puede reemplazar a Andrea por ser similar a su tío. Incluso tiene suficiente con Román y se distancia de Andrea mientras está con él. Andrea entonces comienza a odiar a Román, aunque es

su modelo de amar, como lo fue su tío Juan con respecto a Gloria, por lo cual siente admiración y rechazo por Román al considerarlo un rival.

Creada esta tensión entre Román, Andrea y Ena, Román se convierte en la víctima de la casa Aribau. Girard lo explica de la siguiente forma: "Todo lo que se origina con este mediador es menospreciado sistemáticamente, aunque todavía secretamente deseado. Ahora el mediador es un enemigo sagaz y diabólico; él trata de robarle al sujeto sus posesiones más preciadas; él frustra obstinadamente sus ambiciones más legítimas" (11). En este caso, Román es el mediador y Andrea es el sujeto que se siente atacado. Asimismo, Gloria y Margarita ven a Román como un peligro para sus matrimonios, por lo que Román es la víctima que restauraría el orden familiar. Es interesante notar que la demonización de Román es justificada por otros personajes, de modo que Andrea se recuerda sólo como la heroína que salva a Ena al sacarla del cuarto de Román porque él podía atacarla con "su negra pistola" (258). Ena le confiesa luego a Andrea que, más que vengar a su madre humillando a Román con su desprecio, quería también vencer a los demonios que la tenían atrapada. El demonio, Román, debe ser exorcizado y justamente lo que sucede es que, "se degolló con la navaja de afeitar" (276), como le comunicó la empleada; mientras Román sangraba, Andrea se purificaba tomando una ducha.

No obstante, la muerte de Román no es el fin del caos en la familia, sino que revela muchos de los misterios y farsas dentro de esta sociedad conservadora. Por ejemplo, Andrea descubre que había una relación estrecha entre Román y su hermano Juan cuando dice que "su dolor era impúdico, enloquecedor, como el de una mujer por su amante, como el de una madre joven por la muerte del primer hijo" (281). Es decir, que la violencia contra su esposa Gloria podría ser producto de su propia frustración, aparte del hecho de saberse mantenido por el trabajo de su mujer. Lo mismo pasa con la abuela, quien es acusada de haber tenido un favoritismo con los hijos frente a sus hijas. El sacrificio de Román le ilumina el entendimiento a Andrea, quien recordando la música de su violín aún lo cree vivo y fumando en su cuarto, y aunque no le parece "ya tan malo aquel hombre" (286), sale mucho a la calle para ahuyentar los fantasmas de su memoria. Román es entonces la víctima que la Andrea adolescente sacrificó para exorcizar sus demonios y, a la vez, quizás, el fantasma que persigue a la Andrea adulta, pues ella sabe que los sacrificios que tuvieron lugar durante la posguerra española fueron tanto íntimos como físicos, por lo que encontrando la pluma en su madurez, nos da en esta novela su versión de lo ocurrido.

Román, encarnación de Xochipilli, es el personaje a través del cual se purgan los traumas sexuales y sociales de una sociedad represiva como la franquista. El camuflaje de ideas a través de la apropiación del mito de Xochipilli cuestiona la forma de analizar el discurso ambivalente de la voz femenina.

Notas

¹ Ver estudios de caso de Foster, Lamar Morris, Thompson, Thomas, entre otros.

² Como el uroboros en la tradición hermética en la cultura occidental.

³ La siguiente canción falangista describe el modelo de mujer a que se debía aspirar que en los años de posguerra: "Ha de ser la mujer/ de la España Imperial/ un sol de amanecer/ con calor de ideal./ Forjadora de hogar,/ santuario de amor,/ heroína sin par/ de su honor./ Española y mujer/ de la patria calor/ y mi vida ha de ser/ mitigar el penar/ dondequiera que esté;/ cumplidora leal/ del sagrado deber/ de virtud sin igual/ ¡Ante todo mujer!/ Agustina en valor,/ Isabel en la paz. (Stanley 120-21)

Además, como dice Ordóñez, "La mitificación política de la mujer española está por supuesto ligada inextricablemente con el papel de mujer fomentada por la cristiandad. Las cualidades que la cristiandad idealiza en las mujeres —el amor por el sacrificio, la aceptación pasiva del sufrimiento, la humildad, la mansedumbre, etcétera" (69). Esto es lo que define a Margarita cuando se corta la trenza.

⁴ "En 1450, grandes catástrofes naturales azotaban el imperio azteca. Durante tres años cayó tanta nieve que las cosechas se perdieron y la gente moría a montones a causa del hambre [...] los sacerdotes dijeron que era un castigo de los dioses, quienes se encontraban indignados con los aztecas, y para desagrararlos propusieron que había que ofrecerles sacrificios humanos más a menudo" (Yepes 111). Esta guerra se llamó "florida" según los poemas aztecas porque la belleza artística, como los poemas, salen del corazón humano como de un cuerpo que se abre y se entrega. Así, "La guerra es la flor-acción mediante la cual los pechos son abiertos y extraídos los corazones" (113).

⁵ La estatua encontrada de Xochipilli muestra a este dios con el cuerpo cubierto de flores como: "champiñones (aztecorum de Psilocybe), el tabaco (tabacum de Nicotiana), la gloria de la mañana (corymbosa de Turbina), sinichuichi (salicifolia de Heimia), posiblemente cacahuaxochitl (funeris de Quararibea), y una flor no identificada". Ver <http://www.erowid.org/entheogens/xochi/xochi.shtml>

⁶ La repetición de un sonido puro que por sus vibraciones invita a sentir paz interior. Es usado en la meditación oriental porque ayuda a librar a la mente de sus inclinaciones materiales e ilusiones.

⁷ La mención del "lápiz" (35) nos refiere a los estudios de Sandra M. Gilbert y Susan Gubar, quienes consideran que la pluma es un pene metafórico que otorga paternidad literaria. En consecuencia, el lápiz que busca Andrea puede ser el de la autoría que necesita para pintarnos el mundo fantasmal en el que despierta su sexualidad. Ver *The Mad Woman in the Attic*. New Haven & London: Yale University Press, 1979.

⁸ Ver "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" (1980) por Adrienne Rich.

⁹ La paráfrasis e interpretación de la canción a Xochipilli que tenemos a continuación es una alabanza al cultivo de la tierra: It is dark, just before the first rays of the sun appear. Quetzalcoxcoc, the personification of the planet Venus, with his insistent singing, announces that the sun is soon to appear. He coerces the sun into starting its daily task, although he may also be furious because the sun will soon outshine him. The song is heard in heaven by Cipactonalla and Xochiquetzal, the primeval couple, probably sitting impassively above the Tlatchli constellation. Xochipilli, the sun, appears in the east

as a beautiful young man dressed as a scarlet macaw. He is accompanied by the warriors who died in battle and who carry him on a palanquin covered with maize ears. He begins a dialogue with his son Cinteotl, the maize god. In the second part of the hymn. Tlaloc, the rain god, also participates to make rain on the ball court and on the earth.

[Está oscuro, es apenas antes de que los primeros rayos del sol aparezcan. Quetzalcoxcoc, la personificación del planeta Venus, con su cantar insistente, anuncia que el sol pronto deberá aparecer. Él obliga al sol a empezar su tarea diaria, aunque él pueda estar también furioso porque el sol pronto lo eclipsará. La canción es oída en el cielo por Cipactonalla y Xochiquetzal, la pareja prístina, sentándose probablemente sin inmutar encima de la constelación de Tlatchli. Xochipilli, el sol, aparece en este como un joven hermoso vestido como un guacamayo escarlata. Él está acompañado de los guerreros que murieron en la batalla y que lo llevan en un palanquín cubierto con orejas de maíz. Él empieza un diálogo con su hijo Cinteotl, el dios del maíz. En la segunda parte del himno. Tlaloc, el dios de la lluvia, participa también en hacer llover en la cancha de juego de pelota y en la tierra]. (Aguilera 64, 69)

Obras Citadas

- Aguilera, Carmen. "A Sacred Song to Xochipilli." *Latin American Indian Literatures Journal* 14.1 (1998): 54-72.
- Amago, Samuel. "Lesbian Desire and Related Matters in Carmen Laforet's *Nada*." *Neophilologus* 86.1 (2002): 65-86.
- Boone, Elizabeth H. *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*. Philadelphia, The American Philosophical Society, 1989.
- Bruner, Jeffrey. "Visual Art as Narrative Discourse: The Ekphrastic Dimension of Carmen Laforet's *Nada*." *Anales de la Literatura Española Contemporánea* 18.02 (1993): 247-60.
- Girard, René. *Deceit, Desire, and the Novel*. London, Johns Hopkins University Press, 1976.
- Jordan, Barry. "Shifting Generic Boundaries: The Role of Confession and Desire in Laforet's *Nada*." *Neophilologus* 77.3 (1993): 411-22.
- Laforet, Carmen. *Nada*. Barcelona, Ediciones Destino, 1979.
- López, Francisca. *Mito y discurso en la novela femenina de posguerra en España*. Madrid, Editorial Pliegos, 1995.
- Ordóñez, Elizabeth. "Nada: Initiation into Bourgeois Patriarchy." Eds. Lisa E. Davis & Isabel C. Taran. *The Analysis of Hispanic Texts in Methodology. Second York College Colloquium*. Jamaica: Bilingual Publishing, 1976. 61-78.
- Ortiz, Fernando. "Transculturización del tabaco habano." *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Ed. Enrico Mario Santí. Madrid, Cátedra, 2002. 1-250.
- Séjourné, Laurette. *Burning Water: Thought and Religion in Ancient Mexico*. Berkeley: Shambhala Publications, 1976.
- Taube, Karl. *Aztec and Maya Myths*. Austin, British Museum Press and University of Texas Press, 1993.
- Stanley, Maureen Tobin. "Mythic Rewriting in the Works of Adelaida García Morales, Carmen Laforet, Montserrat Roig, and Esther Tusquets." Diss. Michigan State University, 2000. DAI 61.5 (2000): 997A.
- Yepes Londoño, Miguel Arcángel. "El sacrificio en la poesía azteca." *Lingüística y Literatura* 13.22 (1992): 107-18.

Cuento

Liliana Nardinelli

La maldita máquina

Era unos de esos días lluviosos en los que todo está mojado, las monedas también, y las personas parecen que de a poco se van convirtiendo en patos.

Subí como siempre al colectivo y comencé a introducir las monedas en la máquina, que no querían, vaya a saber una por qué, entrar normalmente y ser leídas para dar lugar a mi boleto. Había gente haciendo fila detrás de mí y el conductor comenzó a decirles que pasaran y luego sacaran el boleto.

La gente seguía subiendo y subiendo, el colectivo se llenaba más y más, mis monedas no querían entrar en la máquina, una y otra vez la máquina me las devolvía, una y otra vez las ponía, una y otra vez la gente subía y subía y el colectivo parecía inflarse para poder adaptarse a la cantidad de gente que seguía entrando.

El conductor gritaba y la gente me apretujaba a punto tal de dejarme sin aire, razón por la cual comencé a marearme y esto dificultaba cada vez más la introducción de mis monedas en la máquina.

El conductor le pedía a la gente que se corriera hacia el fondo, y la gente era tanta que iba quedando aglomerada, pegada, casi estampada, en el vidrio de la luneta trasera y éste se encontraba a punto de ceder.

Las personas que estaban mezcladas, selladas, fusionadas unas con otras, ya no tenían formas de personas, sino que parecían partes del colectivo, entrelazadas con los asientos, las ventanillas, los pedazos de metal de los marcos y los tubos de los pasamanos, que comenzaban a tener pies, manos, orejas, bocas, y me pedían a gritos que pusiera mis monedas de una vez para poder terminar con esta transmutación, con este verdadero suplicio, y nada, nada permitía que mis monedas pasaran por la máquina y tampoco nada impedía que me convirtiera en máquina y comenzará a tragar monedas y que por mis anteriores orejas salieran ahora miles de boletos, pero nunca el mío, nunca el mío.

Es profesora de computación. Este cuento pertenece al libro inédito que está preparando que todavía no tiene título.

Poesía

Selva Casal

La poesía es una ráfaga

a Héctor Rosales

El jardín estaba más verde que nunca
colgaban las glicinas de los álamos
él se apoyó en el tronco de un árbol y dijo dónde está?
entró en la casa y me buscó
yo no estaba y no estaría jamás
fui cruel
el eco corría por la casa y agrandaba su voz
dónde está?
cuando volví los helechos silenciosos lloraban
y las margaritas no encontraban lugar
cómo una sola frase puede con tanto horror
no está
como podemos seguir viviendo amando
allí no cabían los ejércitos
allí se desmoronaban los poderes
la poesía es una ráfaga de eternidad
mátame
martín pescador me dejarás pasar?
yo viví eso y puedo atestiguarlo
pero me fui
sólo con las uñas sostenía las paredes
hacía crecer el mar
a todos convencía
es que siempre me voy y no comprenden
salvo los caballos blancos que se mueven de noche
en la noche oscurísima
y lanzan un lamento
que es el mismo que me nace desde el sueño atormentado
y la faringe
en conclusión nada
yo soy como un herido de guerra
que en medio de la noche ha sido abandonado
y ve una luz y muere.

Nació y vive en Montevideo, Uruguay. Ha publicado doce libros de poesía y uno que es un ensayo lírico-documental sobre su padre Julio J. Casal. Ha recibido numerosos premios de su país y del extranjero. Es Doctora en Derecho y Ciencias Sociales; ejerció el profesorado a nivel universitario.

No habrá lugar

Como el que sabe que va a morir
lo dice a gritos y nadie le cree
como el que sabe yo no miento
pero nadie me cree
de madrugada voy hacia las montañas
y el canto de un pájaro uno solo
amanece
acá los ángeles
allá el vuelo el mirar
que tiene el mirar que me subyuga tanto
vivirás mil vidas
viviré mil vidas
pero para nosotros no habrá nunca lugar
las camisas tendidas alguien que se aproxima
y tiene cuerpo terrible voz terrible
y atraviesa el sol
tiene que ser así?
yo siempre sola en un retrato
todo atravesado de ojos y lamentos
supongo que habrá un sitio
el cielo donde me aseguraron iban los animales
y aquella carta por la que lo creí
la angustia tiene forma de tarde concebida para esperar
para esperar donde hay té
donde todos hablamos y nadie oye nada
es así
el sol te atravesaba
y era tanta la luz que no dañaba
cómo puedo dormir
de pronto fue un océano
tú eras el océano
el mundo todo azul gira en un cielo rojo
casi es domingo me quiero ir
de esto no me curaré jamás
después nadie pudo con nadie
nadie puede con nadie aunque se oculte detrás de
una puerta

una puerta para esperar y espere
nadie sabe por qué late el corazón
ni por qué se detiene
de mañana siempre es horrible es zozobra
llega mi madre y me pone las medias
aunque llueve iremos al colegio
siento como se deslizan sus dedos por mis piernas
ella no sabe está ahí es cierto
cuando yo abrazo
abrazo
rafael tiene miedo de noche siempre
aúlla me cuenta sus amores contrariados
ahora sé que no he hecho nada en la vida
salvo tú y las escaleras gritando
salvo tú y los amores acosándome
no me acosen ya más
amé a mi hermano rafael
entonces sucedió algo parecido a la felicidad
2001, 4001, qué?

me pareció que era de noche siempre
lo quise así para que te acercaras
hice lo que a los lirios hacen los colibríes
lo que al polen los abejorros dorados
broté reverdecí grité
hoy salvé una abeja que se ahogaba
todo el día me había perseguido
algo me quería decir y no entendí
revoloteó por toda la casa desapareció
y no sé más
tu lejanía es mortal y me arrebata
y por qué tan distante
aún más que Andrómeda
más que el agua distante
para que te acercaras
yo sería una persona sensata
razonable
tal vez aprendería a vestirme
a escuchar las noticias y comentar que pasó
qué pasó?
no entiendo nada
para que te acercaras yo sería como el rayo de luz
que abre las flores al amanecer y las despierta
les dice cosas misteriosas
si por un instante imaginaras ese misterio
si supieras cómo es
sentirías el retumbar de los cascos de los caballos
trotaando sobre la tierra verde y roja
la tierra hasta donde los muertos confundidos afloran
sin saber nunca lo que les ha sucedido
la tierra que hace millones de años
expulsó la luna hacia el espacio
para que desde allí nos mirara siempre
como un espejo mira
como tú miras

Océano

a Carlos Brandy

Porque no puedo estar
porque no puedo
océano pájaro de la madrugada
de pronto se aparece
en medio de los gritos el caos la zozobra
nadie respira
a mí la noche el estilete el daño
el no poder dormir jamás
a él el rocío el blanco amanecer
en mí todo es desecho despiadado
todo duele a ya no poder más
batalla de mis huesos que no cesa
todos los teléfonos se pusieron juntos a sonar
pero en ninguno reconocí su voz
flotábamos como desconocidos flotan
como amantes.

Noche entre las violetas olvidadas

a Ricardo Pallares

Noche entre las violetas olvidada
 noche
 fatal es el amor y la congoja
 puede ser una pieza de hospital
 puede ser un bosque al borde de un pantano
 donde crujen los leños
 hay un hombre que jamás conocí
 se hizo de sangre y barro y me despierta
 de pronto fue la calma
 diamantes caían a torrentes
 todo se iluminaba
 eso era morir
 eso era amar
 noche entre las violetas olvidada
 noche para salir a caminar sonámbulos
 para hablar con los árboles
 mi padre no recordaba el rostro de su madre
 yo no recuerdo nada
 a veces hablo por teléfono
 y a media noche vienen a estrangularme
 aúllan giran las estrellas binarias
 dicen que sí
 mi cuerpo es tan pequeño que pasa por las cerraduras
 me escondo en los huecos de las paredes
 escucho
 es cierto pasan tiemblan
 los conozco
 dijo sobrevivirán los más pequeños
 los que sean casi invisibles como hojas recién nacidas
 como gaviotas
 o ese dolor inesperado por el que vas a sucumbir
 para siempre
 qué hice? sólo despertar
 y descubrir entre las sombras el número 7
 ese que un día se me clavó en el pecho
 la madrugada en bartolito mitre
 los médicos siempre llegan tarde
 los amores siempre llegan tarde
 un ferrocarril atraviesa mi cuerpo
 amo las estalactitas los abismos
 mi cerebelo es como un sol se apaga y vuelve
 no hay auga no hay sangre
 los bosques se coagulan
 tuve un momento de sosiego lo recuerdo y respiro
 pero no nací para el sosiego
 los volcanes lo saben
 las voraces hormigas lo saben
 tú lo sabes a pesar de que apenas me conoces
 y no quieras conocerme más porque entonces morirías
 como de noche siempre sucede
 porque no nací para el sosiego
 ni para complacer a nadie
 ni para escuelas reglas ni matrimonios
 así cuando me miras no me miras a mí
 miras la cueva el foso
 que en la tierra dejó al caer aquel ser tan extraño.

No pensaba

No pensaba escribir esto
 esto tan lleno de odio
 pido que me perdonen que me olviden
 yo soy un campo de batalla
 donde sólo los muertos arden fertilizan la tierra
 esta mañana vi mi ardiente calavera llamándote
 quería convencerte de algo
 no me pidas que vuelva a soñar y te lo cuente
 no me pidas porque ya lo olvidé
 alguien piensa que me conoce
 error
 ni ellos ni tú me conocieron
 no tengo nada porque no quiero nada
 mi poder radica en nada
 la capacidad de destruir es enorme
 el amor mínimo
 los amigos se van y desgarran mi alma
 inventamos el bebé de probeta
 la cámara letal
 inventamos el mundo
 yo no tengo la culpa de que nadie guarde memoria
 y vuelva como preguntando dónde está la puerta
 dónde dónde queda el paraíso
 para ti que aún no naciste
 para ti yo hablo y camino sobre un puente invisible
 siempre fui invisible
 las lunas todas del universo han muerto
 mira qué pálidas y gélidas deambulan por el cielo
 ves? es el cielo que yo miraba
 los cuerpos que rozaba
 las oraciones que dirigí al espacio
 el llanto que derramé es tu llanto
 la verdad sólo la verdad
 nunca llegará el día en que yo me parezca a mí misma
 nada de grandilocuencias
 basta de libros falsos
 menos conferencias
 yo nunca maté a nadie o tal vez sí
 de amor y de tristeza le suicidé
 todo por ser mortales
 los malhechores las mariposas de luz en el techo
 están acá llegaron
 me devoraron las pesadillas el vampirismo
 las píldoras con las que pretendieron calmarme
 las noches infinitas que corrí por el aire
 para que esa noticia no llegara jamás
 y esa noticia era
 todo lo que sueño sucede
 un gran olvido llenará la tierra
 los muertos no sabrán de los muertos
 sólo para sufrir habrá sobrevivientes.

Feminaria
n° 30/31

