

# mora

*Revista del Área  
Interdisciplinaria de  
Estudios de la Mujer*

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

Nº 2 / Noviembre 1996

*Territorios del cuerpo*

*Escritoras y escrituras*

*Naturaleza, tecnología y género*

*Prensa, política y poder*

*Entrevistas, reseñas*

Literatura / Arte / Historia / Crítica Cultural / Filosofía / Antropología / Educación



Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras

*Decano*

Dr. Luis Yanes

*Vicedecano*

Dr. José Emilio Burucúa

*Secretario Académico*

Lic. Ricardo Graziano

*Secretario de*

*Investigación y Posgrado*

Prof. Félix Schuster

*Secretario de Supervisión*

*Administrativa*

Dr. Marcelo Scodellaro

*Prosecretaria de Publicaciones*

Prof. Gladys Palau

*Coordinador de Publicaciones*

Lic. Mauro Dobruskin

*Consejo Editor*

Luis Yanes

Berta Braslavsky

Francisco Bertelloni

Susana Romanos de Tiratel

Fernando Rodríguez

Adrián Vila

Susana Zanetti

Carlos Herrán

*Diseño y diagramación*

Andrea Gergich

*Composición*

Graciela Palmas

©Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires. 1996  
Puán 480. Buenos Aires. Argentina

SERIE: REVISTAS ESPECIALIZADAS

---

*Mora, Revista del Area Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer*, se publica semestralmente.

Editor responsable: AIEM

Domicilio legal: Puán 480, 2do. piso, Of. 214

Buenos Aires, Argentina

*Comité Asesor*

Celia Amorós Puente

(Universidad Complutense de Madrid)

Ana María Barrenecha

(Universidad de Buenos Aires)

Susana Bianchi

(Universidad del Centro de la Provincia de

Buenos Aires)

José Emilio Burucúa

(Universidad de Buenos Aires)

Paola Di Cori

(Universitá de Urbino)

Graciela Hierro

(Universidad Nacional Autónoma de México)

Francine Masiello

(Universidad de California en Berkeley)

Reyna Pastor

(Consejo Nacional de Investigaciones

Científicas, España)

Alba Romano

(Monash University)

Silvia Rozenberg

(The Israel Museum)

María Isabel Santa Cruz

(Universidad de Buenos Aires)

Beatriz Sarlo

(Universidad de Buenos Aires)

Ofelia Schutte

(University of Florida)

*Comité de redacción*

Ana María Amado

María Luisa Femenías

Mirta Saida Lobato

Susana Zanetti

Liliana Zucotti

Para canje dirigirse a:

Biblioteca Central de la Facultad de Filosofía y Letras

Puán 480 (1406) Buenos Aires. Argentina

Suscripciones: Oficina de Publicaciones de la Facultad  
de Filosofía y Letras (OPFYL)

## Acerca de Mora\*

---

Lo primero en una presentación es el nombre propio y yo quisiera compartir con ustedes, algunos de los ecos que despertó en mí la curiosidad por el regusto de Mora. Bueno, la fruta morada, de las siestas infantiles y del ocio como promesa o como deseo; una canción que pocos recordarán: “pasaría la vida entera debajo de la morera”, un llamado tan alto a la indolencia que ni siquiera se molestaba en acentuar el verbo. Después, con el tiempo, adquiere otras connotaciones: “mora” suena amenazante, se está en mora, siempre estamos en mora: con las expectativas de los otros, con la municipalidad y eventualmente, en nuestra condición académica, con los informes que siempre estamos debiendo. Debo decir que todas estas asociaciones me parecen perfectamente desechables, aunque persiste, por el prestigio de la simplicidad y la belleza, una que todavía no he mencionado, la mora de un poema, que paso a recitar, sin ademanes, y que se titula

### *La perla de la mora*

*Una mora de Trípoli tenía  
una perla rosada, una gran perla,  
y la echó con desdén al mar un día:  
-¡Siempre la misma! ¡Ya me cansa verla!  
Pocos años después, junto a la roca  
de Trípoli... ¡la gente llora al verla!  
Así le dice al mar la mora loca:  
-¡Oh mar! ¡Oh mar! ¡devuélveme mi perla!*

Recupero en este poema de José Martí, para niños, o mejor, para niñas, creo, la doble fascinación de la música y de la narración.<sup>1</sup> La de la música persiste, pero la del relato motiva una reflexión en tanto parece que realiza la idea de la donna é mobile. La mora loca de Trípoli surge ahora ante mi imaginación como la mujer voluble, caprichosa e inconstante. La mujer “veleidosa” que en los folletines era el modelo negativo de la heroína: dulce, tierna, frugal, prudentemente ahorrativa ante el desperdicio, el derroche y el desorden, tanto de los cabellos como del patrimonio,

---

\* Este texto fue leído para la presentación del primer número de MORA el 20 de octubre de 1995.

<sup>1</sup> El poema fue publicado en el número 2 de LA EDAD DE ORO. PUBLICACIÓN MENSUAL DE RECREO E INSTRUCCIÓN DEDICADA A LOS NIÑOS DE AMÉRICA. Escrita en español íntegramente por Martí y publicada en Nueva York de julio a octubre de 1889. Existe una reelaboración del poema en *Versos sencillos* (1891): “En el extraño bazar” (XLII).

---

de la otra, que además, siempre terminaba mal. Los personajes de Manuel Puig saben mucho de estas veleidades, tanto quizá como la “mora loca” de Martí que nunca deberá confundirse con la Lola Mora y mucho menos con esta Mora que realiza en su recorrido todas las cualidades negadas a la de Trípoli. Cuando hablo de recorrido pienso en la posibilidad que toda revista privilegia, de las diversas entradas y salidas, de las lecturas sesgadas e incluso de los atajos, pero principalmente en este caso, de lo que se podría llamar, una dramatización de la interdisciplinariedad. Ante los ojos del lector, sea que ojee o que hojee, se realiza un juego de discursos provenientes de distintas disciplinas que crea zonas de reflexión en las que se vislumbran versiones diferentes de una cuestión que se constituye en hallazgo, manifestación de lo que estaba oculto o secreto, o era desconocido.

Creo que el trabajo y la inteligencia desplegados en la revista, rodea desde distintos ángulos y perspectivas un campo complejo, deseante y deseado que podría metaforizarse en el cuerpo de la mujer. En el través de una de las posibles lecturas, es posible descubrir la manifestación de un cuerpo femenino que es objeto de indagación desde una mirada que despliega las cualidades habitualmente atribuidas al análisis científico sin la pretensión de una imposible neutralidad ni el desdén por la especificidad del lugar desde el que se habla. Es como si en estos trabajos se percibiera un susurro: “es de mí de quien estoy hablando”, “es mi autobiografía la que estoy escribiendo”. El mirar y el mirarse; el descubrimiento de la refuncionalización de los espejos en la ficción autobiográfica o en la reflexión, el volver sobre la propia imagen en las historias de vida, posibilita también por una parte que nos re-pensemos, y por otra, que podamos mirar las miradas con que nos miran. Si así como somos mirados nos miramos y esto vale también en otra inflexión, para pensar algunos problemas de la controvertida noción de identidad latinoamericana, también vale para descubrir los mecanismos de la mirada de los otros sobre el cuerpo de las mujeres.

La urdimbre de los trabajos escribe cuerpos pintados y en fuga, cuerpos en combate, cuerpos descentrados por la conjugación no canónica de talento y condición femenina, cuerpos cautivos en roles inmutables a lo largo de siglos en los que se produjeron las más extraordinarias transformaciones, cuerpos erotizados y cuerpos comprometidos a veces hasta la enfermedad y la muerte en la ética de la gestación o en la fascinante, quizá porque la suponemos superada, territorialización del cuerpo femenino como seno de la culpa o eventualmente de la expiación de los dolores de un mundo satanizado.

Así, yo diría que se desenvuelve un juego entre lo visible y lo invisible, en el sentido de que los senderos que se recorren para enfrentar el problema, permiten la incorporación no de un tema, sino de una trama cuyo múltiple reconocimiento produce mucho más que la tradicional recuperación académica de textos olvidados, documentos desconocidos, autores marginados. La mayoría de esos casos suma elementos de interés mientras que los estudios del área, tal como se realizan en esta revista, suponen mucho más que la ampliación del campo, no es una cuestión de cantidad, sino la elaboración riesgosa de un modo de abordaje, de una lectura que se constituye en escritura, de la conformación de una discursividad atenta a modulaciones develadoras de otro modo de mirar. Se mira de otro modo lo mismo pero también se orienta la mirada hacia muchas zonas no consideradas, o poco consideradas quizá porque no se las suponía considerables.

---

Otro rasgo interesante de Mora está en su capacidad de enfrentar el problema, no desde un supuesto esencialismo, siempre inasible y mentiroso, que también se deconstruye teóricamente así como los juegos interpretativos de lo masculino y lo femenino, sino desde la especificidad de experiencias diversas desde perspectivas diferentes y rigurosas: histórica, literaria, antropológica, filosófica, educacional, sociológica, y desde diferentes géneros: ensayo, traducción, reseña y entrevista. No se trata aquí de la mujer; ente abstracto, más para la hornacina o mejor, el nicho, sino de mujeres situadas, si se me permite la reminiscencia sartreana. Intelectuales que escriben, se escriben y nos escriben en distintas geografías y tiempos que van desde los ignotos heteos hasta las indias americanas pasando por las mujeres de las minas de Bolivia, las faveladas o las señoras de México D.F. Ni banalidad, ni facilismo; mucho menos inestabilidad o inconstancia. Esta revista que “mora” entre nosotros (en la acepción que le dio Susana Zanetti), y que ha venido para quedarse, es en sí misma un cuerpo riguroso y flexible que se insinúa como representativo de los saberes que se producen en el espacio asombroso de confluencia que es hoy esta Facultad de Filosofía y Letras en una Universidad que deseamos siga siendo orgullosamente pública, que es decir para todos.

Celina Manzoni

# La tecnología del género\*

---

Teresa de Lauretis

Deseo agradecer a mis alumnos/as del seminario de Historia de la Conciencia sobre *Temas en teoría feminista: tecnologías de género* por sus comentarios y observaciones y a mi colega Hayden White por su lectura cuidadosa de este ensayo, todos/as ellos/as me ayudaron a formular más claramente algunos de los problemas aquí discutidos.

---

\* Tomado de **Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction**, London, Macmillan Press, 1989, págs. 1-30.

---

En los escritos feministas y en las prácticas culturales de los años 60 y 70, la noción de género como diferencia sexual era central para la crítica de protesta, la relectura de las representaciones culturales y narrativas, el cuestionamiento de las teorías de la subjetividad y la textualidad, para la escritura, la lectura, y para el carácter de espectador/a. La noción de género **como** diferencia sexual ha fundamentado y sustentado las intervenciones feministas en la arena del conocimiento formal y abstracto, en los campos cognitivos y epistemológicos definidos por las ciencias sociales y físicas tanto como por las ciencias humanas o humanidades. Al mismo tiempo e independientes de aquellas intervenciones se elaboraban prácticas y discursos específicos, y se creaban espacios sociales (espacios generizados, en el sentido de los “espacios de mujeres” [*women’s room*], tales como los grupos CR, los comités de mujeres dentro de las disciplinas, los Estudios de la Mujer [*Women’s Studies*], los periódicos o medios de información colectivos feministas, etc.) en los cuales la diferencia sexual misma podía afirmarse, consignarse, analizarse, especificarse o verificarse. Pero esa noción de género como diferencia sexual y sus nociones derivadas -cultura de mujeres, maternidad, escritura femenina, femineidad, etc.- se han tornado, ahora, una limitación, algo así como una desventaja para el pensamiento feminista.

Al enfatizar lo sexual, la **diferencia sexual** es en primera y última instancia una diferencia de las mujeres respecto de los varones, de lo femenino respecto de lo masculino; y aún la noción más abstracta de **diferencias sexuales** que resulta no de la biología o de la socialización sino del significado y de los efectos discursivos (el énfasis aquí está puesto menos en lo sexual que en las diferencias en tanto *différance*), termina siendo, en última instancia, una diferencia (de mujer) respecto del varón, o mejor, la instancia misma de la diferencia **en** el varón. El hecho de que se siga planteando la cuestión del género en uno u otro de estos términos, cuando la crítica al patriarcado ya ha sido completamente delineada, mantiene al pensamiento feminista atado a los términos del patriarcado occidental mismo, contenido en el marco de una oposición conceptual que está “siempre lista” inscrita en lo que Fredric Jameson llamaría “el inconciente político” de los discursos culturales dominantes y sus “narrativas principales” subyacentes -sean ellas biológicas, médicas, legales, filosóficas o literarias- y, de esta manera tenderá a reproducirse a sí mismo, a retextualizarse, aún en las reescrituras feministas de las narrativas culturales, como veremos.

El primer límite de **diferencia(s) sexual(es)**, entonces, es que constriñe al pensamiento crítico feminista dentro del marco conceptual de una oposición sexual universal (la mujer como la diferencia respecto del varón, ambos universalizados; o la mujer como diferencia *tout court*, y por esto igualmente universalizada) que hace muy difícil, si no imposible, articular las diferencias de las mujeres respecto de la Mujer, es decir, las diferencias entre las mujeres o, quizás más exactamente, las diferencias **dentro de las mujeres**. Por ejemplo, las diferencias entre las mujeres que usan velo, las mujeres que “visten la máscara” (en palabras de Paul Laurence Dunbar, frecuentemente citado por las mujeres escritoras norteamericanas negras), y las mujeres que “se enmascaran” (el término es de Joan Riviere) no pueden entenderse como diferencias sexua-

---

les.<sup>1</sup> Desde ese punto de vista, no existirían diferencias en absoluto, y todas las mujeres no serían sino copias de diferentes personificaciones de alguna arquetípica esencia de mujer, representaciones más o menos sofisticadas de una femineidad metafísico-discursiva.

Una segunda limitación de la noción de diferencia(s) sexual(es) es que trata de retener o de recuperar el potencial epistemológico radical del pensamiento feminista dentro de las paredes de la casa principal, tomando prestada la metáfora de Audre Lorde antes que la nietzscheana *prisión del lenguaje*, por razones que en este momento parecerán superficiales. Por potencial epistemológico radical quiero decir la posibilidad, ya emergente en los escritos feministas de la década de los 80, de concebir al sujeto social y a las relaciones de la subjetividad para la socialización de otro modo: un sujeto constituido en el género, seguramente, no sólo por la diferencia sexual sino más bien a través de representaciones lingüísticas y culturales, un sujeto en-gendrado también en la experiencia de relaciones raciales y de clase, además de sexuales; un sujeto, en consecuencia, no unificado sino múltiple y no tanto dividido como contradictorio.

Para comenzar a especificar esta otra clase de sujeto y articular sus relaciones con un campo social heterogéneo, necesitamos una noción de género que no esté tan ligada con la diferencia sexual como para ser virtualmente coextensiva con ella y, como tal, por una parte, se presuponga al género como derivado no problemáticamente de la diferencia sexual mientras, por otro lado, pueda ser subsumido en las diferencias sexuales como un efecto del lenguaje o como puramente imaginario, nada que ver con lo real. Este lazo, esta mutua contención entre género y diferencia(s) sexual(es), necesita ser desatada y deconstruida. Puede ser un punto de arranque pensar al género en paralelo con las líneas de la teoría de la sexualidad de Michel Foucault, como una “tecnología del sexo” y proponer que, también el género, en tanto representación o auto-representación, es el producto de variadas tecnologías sociales -como el cine- y de discursos institucionalizados, de epistemologías y de prácticas críticas, tanto como de la vida cotidiana.

Podríamos decir entonces que, como la sexualidad, el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino *el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales*, en palabras de Foucault, por el despliegue de *una tecnología política compleja*.<sup>2</sup> Pero debe decirse ante todo, y de ahí el título de este ensayo, que pensar al género como el producto y el proceso de un conjunto de tecnologías sociales, de aparatos tecno-sociales o bio-médicos es, ya, haber ido más allá de Foucault, porque su comprensión crítica de la tecnología del sexo no tuvo en cuenta

---

<sup>1</sup> Para más discusiones de estos términos, ver de LAURETIS, Teresa ed., **Feminist Studies/ Critical Studies**, Bloomington, Indiana University Press, 1986, especialmente los ensayos de Sondra O’Neale y Mary Russo.

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel, **The History of Sexuality. Vol.I: An Introduction**, trad. Robert Hurley, Nueva York, Vintage Books, 1980, pág. 127. [Hay traducción castellana, **Historia de la sexualidad**, Madrid, Siglo veintiuno, 1977]



---

la instanciación diferencial de los sujetos femeninos y masculinos, y al ignorar las conflictivas investiduras de varones y mujeres en los discursos y las prácticas de la sexualidad, la teoría de Foucault, de hecho, excluye, si bien no impide, la consideración del género.

Procederé a establecer una serie de cuatro proposiciones en orden decreciente de auto-evidencia y luego volveré sobre ellas para elaborarlas con más detalle.

(1) El género es (una) representación, lo que no quiere decir que no tenga implicaciones concretas o reales, tanto sociales como subjetivas, para la vida material de los individuos. Todo lo contrario.

(2) La representación del género **es** su construcción, y en el sentido más simple se puede afirmar que todo el arte y la cultura occidental es el cincelado de la historia de esa construcción.

(3) La construcción del género continúa hoy tan diligentemente como en épocas anteriores, por ejemplo, como en la era victoriana. Y continúa no sólo donde podría suponerse -en los medios, en la escuela estatal o privada, en los campos de deportes, en la familia, nuclear o extendida o de progenitura única- para resumir, en lo que Louis Althusser ha llamado los *aparatos ideológicos del Estado*. La construcción del género continúa también, aunque menos obviamente, en la academia, en la comunidad intelectual, en las prácticas artísticas de vanguardia y en las teorías radicales y hasta y por cierto especialmente, en el feminismo.

(4) En consecuencia, paradójicamente, la construcción del género es también afectada por su deconstrucción; es decir por cualquier discurso, feminista u otro, que pudiera dejarla de lado como una tergiversación ideológica. Porque el género, como lo real, es no sólo el efecto de la representación sino también su exceso, lo que permanece fuera del discurso como trauma potencial que, si no se lo contiene, puede romper o desestabilizar cualquier representación.

1. Buscamos **género** en el **American Heritage Dictionary of the English Language** y encontramos que es primariamente un término clasificatorio. En gramática es una categoría por la que se clasifican palabras y formas gramaticales de acuerdo no sólo al sexo o a la ausencia de sexo (que es una categoría particular llamada **género natural** y típica del idioma inglés, por ejemplo) sino también por otras características, por ejemplo, las morfológicas en lo que se llama **género gramatical** en las lenguas romances. (Recuerdo un trabajo de Roman Jakobson titulado *El sexo de los cuerpos celestiales* en el que, luego de analizar el género de las palabras para Sol y Luna en una gran variedad de lenguajes, llegó a la refrescante conclusión de que no hay ningún patrón que sustente la idea de una ley universal determinante de la masculinidad o la femineidad del Sol o de la Luna. ¡Gracias al cielo!).

---

El segundo sentido de **género** dado en el diccionario es **clasificación de sexo; sexo**. Esta proximidad entre gramática y sexo, sumamente interesante, no se encuentra entre las lenguas romances (las que, se cree comúnmente, son habladas por gente más romántica que la anglo-sajona). El español *género*, el italiano *genere* y el francés *genre* no tienen directamente la connotación de un género personal, que es transmitido, en cambio, por la palabra para el sexo. Y por esta razón, podría parecer que la palabra *genre* adoptada del francés para referir a la clasificación específica de las formas artísticas y literarias (en primer lugar la pintura) está también desprovista de toda denotación sexual, como lo está también la palabra *genus*, la etimología latina de género, usada en inglés como un término clasificatorio en la biología y en la lógica. Un interesante corolario de esta peculiaridad lingüística del inglés, o sea la aceptación del género que refiere al sexo, es que la noción de género que estoy discutiendo, y por lo tanto la totalidad de la enmarañada cuestión de la relación del género humano con la representación, son totalmente intraducibles a cualquier lengua romance, un pensamiento sensato para quien pudiera estar tentado de adoptar una visión internacionalista, no digo universal, del proyecto de teorizar sobre el género.

Volviendo al diccionario, entonces, encontramos que el término **género es una representación**; y no sólo una representación en el sentido en el que cada palabra, cada signo, refiere (representa) a su referente, ya sea un objeto, una cosa o un ser animado. El término **género** es, en efecto, la representación de una relación, ya sea que pertenezca a una clase, a un grupo o a una categoría. El género es la representación de una relación, o, si puedo, por un momento, entrometerme con mi segunda proposición, el género construye una relación entre una entidad y otras entidades que están constituidas previamente como una clase, y esa relación es de pertenencia; de este modo, el género asigna a una entidad, digamos a un individuo, una posición dentro de una clase y, por lo tanto, también una posición *vis-a-vis* con otras clases preconstituidas. (Estoy usando el término **clase** deliberadamente, pero aquí no quiero significar **clases social(es)**, porque deseo retener la comprensión de Marx de clase como un grupo de individuos ligados por determinaciones sociales e intereses -incluyendo, muy puntualmente, la ideología- la que no es ni elegida libremente ni fijada arbitrariamente). Así, el género representa no a un individuo sino a una relación, y a una relación social; en otras palabras, representa a un individuo en una clase.

El género neutro en inglés, una lengua que se apoya en el género natural (notamos, al pasar, que **natural** está siempre presente en nuestra cultura desde el comienzo mismo que es, precisamente, el lenguaje) se atribuye a palabras referidas a entidades sin sexo o asexuadas, objetos o individuos marcados por la ausencia de sexo. Las excepciones a esta regla muestran la sabiduría popular del uso: una criatura [*child*] es neutro en género, y su modificador posesivo correcto es *its* -como me enseñaron cuando aprendí inglés hace muchos años- aunque la mayoría de la gente use *his* y algunos más reciente y raramente **y hasta inconsistentemente usen *his* o *her***. Aunque una criatura tiene un sexo por **naturaleza**, no adquiere un género hasta que se vuelve (o sea hasta que sea significado/a como) niño

---

o niña.<sup>3</sup> Lo que la sabiduría popular sabe, entonces, es que el género no es el sexo, un estado natural, sino la representación de cada individuo en términos de una relación social particular que pre-existe al individuo y es predicada en la oposición **conceptual** y rígida (estructural) de dos sexos biológicos. Esta estructura conceptual es lo que las científicas sociales feministas han designado el **sistema sexo-género**.

Las concepciones culturales de lo masculino y lo femenino como dos categorías complementarias aunque mutuamente excluyentes en las que los seres humanos están ubicados, constituye en cada cultura un sistema de género, un sistema simbólico o sistema de significados que correlaciona el sexo con contenidos culturales de acuerdo con valores sociales y jerarquías. A pesar de que los significados cambien en cada cultura, un sistema sexo-género está siempre íntimamente interconectado en cada sociedad con factores políticos y económicos.<sup>4</sup> Siguiendo esta línea de pensamiento, la construcción cultural de sexo en género y la asimetría que caracterizan a todos los sistemas de género a través de las culturas (aunque en cada una en un modo particular) son entendidos como **ligados sistemáticamente a la organización de la desigualdad social**.<sup>5</sup>

El sistema sexo-género, en suma, es tanto una construcción sociocultural como un aparato semiótico, un sistema de representación que asigna significado (identidad, valor, prestigio, ubicación en la jerarquía social, etc.) a los individuos en la sociedad. Si las representaciones de género son posiciones sociales que conllevan diferentes significados, entonces, para alguien ser representado y representarse como varón o mujer implica asumir la totalidad de los efectos de esos significados. Así, la proposición que afirma que la representación de género es su construcción, siendo cada término a la vez el producto y el proceso del otro, puede ser reformulada más exactamente: **la construcción del género es tanto el producto como el proceso de su representación**.

2. Cuando Althusser escribió que la ideología representa *no el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación*

---

<sup>3</sup> No necesito detallar otras excepciones bien conocidas en el uso del inglés tales como el de embarcaciones y de automóviles y de naciones como femeninas. [N.T. Esto no sucede en castellano]. Ver SPENDER, Dale, **Man Made Language**, Londres, Routledge y KEGAN, Paul, 1980, para un examen útil de los problemas suscitados en la investigación sociolingüística feminista anglo-americana. Acerca de los problemas filosóficos de género en el lenguaje, y especialmente su subversión en prácticas de escrituras por el empleo estratégico de pronombres personales, ver WITTIG, Monique, *The Mark of Gender*, FEMINIST ISSUES 5, n° 2 (Fall 1985): 3-12.

<sup>4</sup> Ver ORTNER, Sherry B. y WHITEHEAD, Harriet, **Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality**, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. El término **sistema sexo/género**, fue usado primero por RUBIN, Gayle, *The Traffic in Women: Notes toward a Political Economy of Sex*, en **Toward an Anthropology of Women**, ed. REITER, Rayna, Nueva York, Monthly Review Press, 1975, págs. 157-210.

<sup>5</sup> COLLIER, Jane F. y ROSALDO, Michelle, *Politics and Gender in Simple Societies*, en ORTNER y WHITEHEAD, **Sexual Meanings**, pág. 275. En el mismo volumen ver también ORTNER, Sherry B., *Gender and Sexuality in Hierarchical Societies*, págs. 359-409.

---

*imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en las que ellos **viven** y que gobiernan su existencia, estaba también describiendo, a mi modo de ver, el funcionamiento del género.<sup>6</sup> Pero, se objetará, que el equiparar género con ideología es una reducción o una sobresimplificación. Ciertamente Althusser no lo hace, y tampoco el pensamiento marxista tradicional, donde el género es algo así como una tema marginal, algo limitado a la **cuestión de la mujer**.<sup>7</sup> Porque, como la sexualidad y la subjetividad, el género está ubicado en la esfera privada de la reproducción, la procreación y la familia y no en la esfera pública, social, de lo superestructural, a la que la ideología pertenece y es determinada por las fuerzas económicas y las relaciones de producción.*

Y más aún, continuando con la lectura de Althusser, encontramos el enunciado enfático *Toda ideología tiene la función (que la define) de **constituir** individuos concretos como sujetos* (p.171). Si sustituimos **género** por **ideología**, la proposición todavía tiene sentido, pero con un leve cambio de términos. El género tiene la función (que lo define) de constituir individuos concretos como varones y mujeres. En ese cambio es precisamente donde se puede ver la relación de género con ideología y vérselo también como un efecto de la ideología del género. El cambio de **sujetos a varones y mujeres** marca la distancia conceptual entre dos órdenes de discurso, el discurso de la filosofía o teoría política y el discurso de la “realidad”. El género es dado (y dado por sentado) en el último, pero excluido en el primero.

Aunque el sujeto de la ideología althusseriano se deriva más del sujeto de Lacan (que es un efecto de significación, fundado en un falso reconocimiento) que del sujeto de clase unificado del humanismo marxista, es también un sujeto sin género, y tampoco ninguno de estos dos sistemas consideran la posibilidad -y menos aún el proceso de constitución- del sujeto femenino.<sup>8</sup> Por lo tanto, por la propia definición de Althusser, estamos autorizadas a preguntar, si el género existe en la **realidad**, si existe en las relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos pero no en la teoría filosófica o política, entonces, ¿qué representa, por

---

<sup>6</sup> ALTHUSSER, Louis, *Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)*, en **Lenin and Philosophy**, Nueva York, Monthly Review Press, 1971, pág. 165. Están incluidas en el texto referencias subsiguientes de este trabajo.

<sup>7</sup> Cf. **The Woman Question: Selections from the Writings of Karl Marx, Frederick Engels, V. I. Lenin, Joseph Stalin**, Nueva York, International Publishers, 1951.

<sup>8</sup> Una exposición clara acerca del contexto teórico del sujeto en la ideología de Althusser puede encontrarse en BELSEY, Catherine, **Critical Practice**, Londres, Methuen, 1980, págs. 56-65. En la teoría del sujeto de Lacan, “la mujer” es, por supuesto, una categoría fundamental, pero precisamente como “fantasía” o “síntoma” para el varón, como explica Jacqueline Rose: *La mujer está construida como una categoría absoluta (excluida y elevada al mismo tiempo) una categoría que parece garantizar esa unidad del lado del varón...El problema es que una vez que la noción de **mujer** ha sido tan inexorablemente expuesta como una fantasía, entonces cualquier pregunta semejante [la pregunta por su propia jouissance] se vuelve casi imposible de hacer* (LACAN, Jacques, **Feminine Sexuality**, ROSE, Jacqueline, Nueva York, W. W. Norton, 1982, págs. 47-51. Sobre los sujetos de Lacan y de Althusser juntos, ver HEATH, Stephen, *The Turn of the Subject*, CINE-TRACTS, nº 8, Summer-Fall 1979, 32-48.

---

último, de hecho, sino *la relación imaginaria de los individuos con las relaciones reales en las que viven*.<sup>9</sup> En otras palabras, la teoría althusseriana de la ideología es ella misma prisionera y ciega de su propia complicidad con la ideología de género. Pero esto no es todo: lo más importante y lo que va más al punto de mi argumento es que, en la medida en que una teoría pueda ser validada por los discursos institucionales y adquirir poder o control sobre el campo de los significados sociales, la teoría de Althusser puede funcionar en sí misma como una tecnología del género.

La novedad de la tesis de Althusser radica en su percepción de que la ideología opera no solo semi-autónomamente desde el nivel económico sino también, fundamentalmente, por medio de su compromiso con la subjetividad (*La categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología*, escribe en la p.171). Es, entonces, paradójico y hasta muy evidente que la conexión entre género e ideología -o la comprensión del género como una instancia de la ideología- no podría haber sido establecida por él. Pero la conexión ha sido explorada por otra vía, por algunas pensadoras feministas quienes también son marxistas. Michèle Barrett, una de ellas, afirma que no sólo es la ideología un lugar primario de construcción del género, sino que *la ideología de género...ha jugado un papel importante en la construcción histórica de la división capitalista del trabajo y en la reproducción de la fuerza de trabajo*, y en consecuencia es una fiel demostración de *la conexión integral entre la ideología y las relaciones de producción*.<sup>9</sup>

El argumento de Barret (propuesto originalmente en su libro de 1980 **Women's Oppression Today**) se inscribe en el contexto del debate producido en Inglaterra por la **teoría del discurso** y otros desarrollos post-althusserianos de la teoría de la ideología y, más específicamente, por la crítica de la ideología promovida por el periódico feminista británico **m/f** sobre las bases de las nociones de representación y diferencia trazadas desde Lacan y Derrida. Barret cita el trabajo de Parveen Adams *A Note on the Distinction between Sexual Division and Sexual Difference*, donde la división sexual refiere a las dos categorías mutuamente excluyentes de varones y mujeres como dadas en la realidad: *En términos de diferencias sexuales, por otra parte, lo que se debe captar es, precisamente, la producción de diferencias a través de sistemas de representación; el acto de la representación produce diferencias que no pueden ser conocidas de antemano*.<sup>10</sup>

La crítica de Adams a una teoría (marxista) feminista de la ideología que descansa en la noción de patriarcado como dado en la realidad social (en otras palabras, una teoría basada en el hecho de la opresión de las mujeres por los varones) reside en que tal teoría está basada en un esencialismo, sea biológico o sociológico, que asoma aún en el trabajo de aquellas que, como Juliet Mitchell, podría insistir en que el género es un efecto de la representación. *En los análisis feministas*, sostiene

---

<sup>9</sup> BARRET, Michèle, *Ideology and the Cultural Production of Gender*, en **Feminist Criticism and Social Change**, ed. NEWTON, Judith y ROSENFELT, Deborah, Nueva York, Methuen, 1985, pág. 74.

<sup>10</sup> ADAMS, Parveen, *A Note of the Distinction between Sexual Division and Sexual Differences*, **m/f**, nº 3, 1979, 52 (citado en BARRETT, pág. 67).

---

Adams, el concepto de un sujeto femenino *descansa sobre una homogénea opresión de las mujeres en un estado, la realidad, dado previamente a las prácticas representacionales* (pág. 56). Al señalar que esa construcción del género no es más que el efecto de una variedad de representaciones y prácticas discursivas que producen diferencias sexuales *no conocidas de antemano* (o, en mi propia paráfrasis, el género no es más que la configuración variable de posicionalidades sexo-discursivas), Adams cree que puede evitar *la simplicidad de una relación antagónica que está siempre lista* entre los sexos que, a sus ojos, es un obstáculo, tanto para los análisis como para las prácticas políticas feministas (pág. 57). Estoy de acuerdo con la respuesta que da Barret en este punto, especialmente en cuanto a sus implicaciones para las políticas feministas: *Nosotras no necesitamos hablar de división sexual como **siempre lista** ahí; nosotras podemos explorar la construcción histórica de las categorías de masculinidad y femineidad sin estar obligadas a rechazar que, históricamente específicas como son, ellas no obstante existen hoy en términos sistemáticos y hasta predictivos* (Barrett, págs. 70-71).

Sin embargo, el sistema conceptual de Barrett no permite una comprensión de la ideología de género en términos teóricos específicamente feministas. En una nota agregada en la reedición de 1988 del ensayo que he estado citando, reitera su convicción de que la ideología es un lugar extremadamente importante de la construcción del género pero que debería entenderse más como una parte de una totalidad social que como una práctica o un discurso autónomos (p.83). Esta noción de *totalidad social* y el espinoso problema de la **relativa** autonomía de la ideología (en general, y presumiblemente de la ideología de género en particular) respecto de **los medios y las fuerzas de producción** y/o de **las relaciones sociales de producción** permanecen muy vagos y no resueltos en los argumentos de Barrett, quien se vuelve menos puntual y menos comprometida a medida en que continúa con la discusión de los modos en los que la ideología de género es (re)producida en la práctica cultural (literaria).

Otra manera potencialmente más útil de plantear la cuestión de la ideología de género está sugerida, aunque no desarrollada totalmente, en el ensayo de 1979 de Joan Kelly *The Doubled Vision of Feminist Theory*. Una vez que se acepta que la noción feminista fundamental es que lo personal es político, Kelly afirma que no es posible mantener que hay dos esferas de realidad social: la privada, la esfera doméstica de la familia, la sexualidad y la afectividad, y la esfera pública del trabajo y la productividad (que incluiría todas las fuerzas y la mayoría de las relaciones de producción, en términos de Barrett). En cambio, podemos imaginar varias clases interconectadas de relaciones sociales, relaciones de trabajo, de clase, de raza, y de sexo/género: *Lo que vemos no son dos esferas de realidad social, sino dos (o tres) conjuntos de relaciones sociales. Por ahora, podría denominarlas relaciones de trabajo y de sexo (o de clase y de raza, y de sexo/género).*<sup>11</sup> No solamente los

---

<sup>11</sup> KELLY, Joan, **Women, History and Theory**, Chicago, University of Chicago Press, 1984, pág. 58. En el texto hay referencias subsiguientes a este trabajo.

---

varones y las mujeres están posicionados/as en forma diferente en esas relaciones, sino que -éste es un punto importante- las mujeres son afectadas de manera diferente en los diferentes conjuntos.

La **doble** perspectiva del análisis feminista contemporáneo, continúa Kelly, es en la que podemos ver los dos órdenes, el sexual y el económico, operando conjuntamente: *en cualquiera de las formas históricas que toma la sociedad patriarcal (feudal, capitalista, socialista, etc.), un sistema sexo-género y un sistema de relaciones productivas operan simultáneamente...para reproducir las estructuras masculino-dominantes y socioeconómicas de ese orden social particular* (pág. 61). En esta **doble** perspectiva, por ende, es posible ver bastante claramente la obra de la ideología del género: *el lugar de la mujer*, o sea, la posición asignada a las mujeres por nuestro sistema sexo/género, como ella enfatiza *no es una esfera separada o un dominio de existencia sino una posición dentro de la existencia social general* (pág. 57). Ese es otro punto muy importante.

Porque si el sistema sexo-género (al que prefiero llamar género *tout court* para retener la ambigüedad del término, lo que lo hace eminentemente susceptible al control de la ideología tanto como de la deconstrucción) es un conjunto de relaciones sociales obtenidas a lo largo de la existencia social, entonces el género es ciertamente una instancia primaria de la ideología y, obviamente, no sólo para las mujeres. Más aún, es indiferente respecto de si los individuos particulares se ven a sí mismos/as primariamente definidos/as (y oprimidos/as) por el género como las feministas culturales blancas, o primariamente definidas (y oprimidas) por la raza o las relaciones de clase como las mujeres de color.<sup>12</sup> La importancia de la formulación de Althusser acerca de la función subjetiva de la ideología -otra vez, en suma, que la ideología necesita un sujeto, un individuo concreto o una persona para obrar sobre ella- aparece ahora más claramente y, como desearía proponer, más central para el proyecto feminista de teorización sobre el género como fuerza político-personal, tanto negativa como positiva.

Afirmar que la representación social de género afecta a su construcción subjetiva y que, viceversa, la representación subjetiva del género -o auto-representación- afecta a su construcción social, deja abierta una posibilidad de agencia y de auto-determinación en el nivel subjetivo e individual de las prácticas cotidianas y micropolíticas que Althusser mismo podría claramente rechazar. A pesar de todo, yo reclamaría esta posibilidad aunque pospongo la discusión hasta las secciones 3 y 4 de este ensayo. Por el momento, volviendo a la proposición 2 que fue reformulada como **La construcción de género es tanto el producto como el proceso de su representación**, puedo reescribirla: **La construcción del género es el producto y el proceso de ambas, de la representación y de la auto-representación.**

---

<sup>12</sup> Ver, por ejemplo, COLLINS, Patricia, *The Emerging Theory and Pedagogy of Black Women's Studies*, FEMINIST ISSUES 6, nº 1 Spring 1986, 3-17; DAVIS, Angela, **Women, Race and Class**, Nueva York, Random House, 1981; y HOOKS, Bell, **Ain't a Woman: Black Women and Feminism**, Boston, Long Haul Press, 1981.

---

En la medida en que concierne a una teoría de género, ahora debo discutir con Althusser un problema adicional y es que en su visión, **la ideología no deja nada afuera**. Es un sistema infalible cuyo efecto es borrar sus propias huellas completamente, de modo que, cualquiera que esté **en la ideología**, capturado/a en sus redes, se cree **a sí mismo/a** fuera y libre de ella. No obstante, hay un afuera, un lugar donde la ideología puede verse como lo que es: mistificación, relación imaginaria, engaño; y ese lugar es, para Althusser, la ciencia o el conocimiento científico. Este no es el caso del feminismo y de lo que propongo llamar, para evitar ulteriores equivocaciones, el sujeto del feminismo.

Por la frase **el sujeto del feminismo** entiendo una concepción o una comprensión del sujeto (femenino) no sólo distinto de la Mujer con mayúscula, la **representación** de una esencia inherente a toda las mujeres (que puede verse como la Naturaleza, la Madre, el Misterio, la Encarnación del Demonio, el Objeto del Deseo y del Conocimiento [masculinos], la Condición Femenina Propiamente Dicha, la Femeidad, etc.), sino también distinta de las mujeres, de las reales, seres históricos y sujetos sociales que son definidos por la tecnología del género y engendradas realmente por las relaciones sociales. El sujeto del feminismo en el que pienso es uno **no** tan definido, uno cuya definición o concepción está progresando, en éste y otros textos críticos feministas; y, para insistir el punto una vez más, el sujeto del feminismo, muy semejante al sujeto althusseriano, es un constructo teórico (una manera de conceptualizar, de comprender, de explicar ciertos **procesos**, no las mujeres). Sin embargo, es diferente del sujeto de Althusser, que siendo completamente **en** la ideología, se cree a sí mismo/a fuera y libre de ella: el sujeto que veo emergiendo de los escritos corrientes y de los debates dentro del feminismo está al mismo tiempo dentro **y** fuera de la ideología de género y es consciente de estarlo, consciente de ese doble tironeo en direcciones opuestas, de esa división, de esa visión doble.

Mi propio argumento en **Alicia ya no** iba en ese sentido: la discrepancia, la tensión y el constante deslizamiento entre la Mujer como representación, como el objeto y la condición misma de la representación, y, por otra parte, las mujeres como seres históricos, sujetos de **relaciones reales**, están motivadas y sostenidas por una contradicción lógica e irreconciliable en nuestra cultura: las mujeres están a la vez dentro y fuera del género, a la vez dentro y fuera de la representación.<sup>13</sup> Esas mujeres continúan deviniendo la Mujer, continúan atrapadas en el género como el sujeto althusseriano lo está en la ideología, y nosotras persistimos en esta relación imaginaria aun cuando sabemos, como feministas, que no somos **eso**, sino que somos sujetos históricos gobernadas por relaciones sociales reales, que incluyen centralmente al género; tal es la contradicción sobre la que debe construirse la teoría feminista y su misma condición de posibilidad. Obviamente, entonces, el feminismo

---

<sup>13</sup> DE LAURETIS, Teresa, **Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema**, Bloomington, Indiana University Press, 1984. [Hay traducción castellana, **Alicia ya no: Feminismo, Semiótica, Cine**, Madrid, Ediciones Cátedra, 1992].



---

no puede catalogarse como ciencia, como un discurso o una realidad fuera de la ideología, o afuera del género como una instancia de la ideología.<sup>14</sup>

De hecho, el cambio en la conciencia feminista que se produce en esta década puede decirse que ha comenzado (si se necesita una fecha) en 1981, el año de la publicación de **The Bridge Called My Back**, la colección de escritos de las mujeres radicales de color editado por Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, la que fue seguida en 1982 por la antología de Feminist Press editada por Gloria Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith con el título **All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave**.<sup>15</sup> Fueron estos libros los que primero hicieron asequibles para todas las feministas los sentimientos, los análisis y las posiciones políticas de las feministas de color, y sus críticas del feminismo blanco, la corriente principal. El cambio en la conciencia feminista que fue impulsado inicialmente por trabajos como éstos resulta mejor caracterizado por la conciencia y el esfuerzo de trabajar la complicidad del feminismo con la ideología, tanto con la ideología en general (incluyendo el liberalismo clásico o burgués, el racismo, el colonialismo, el imperialismo y, podría agregar también, con algunas salvedades, el humanismo) como con la ideología de género en particular, es decir, con el heterosexismo.

Dije complicidad, no adhesión plena, porque es obvio que el feminismo y la plena adhesión a la ideología de género, en las sociedades centradas en lo masculino, son mutuamente excluyentes. Y agregaría, además, que la conciencia de nuestra complicidad con la ideología de género y las divisiones y contradicciones que sirven

---

<sup>14</sup> Acerca de la crítica feminista de la ciencia, FOX KELLER, Evelyn, **Reflections on Gender and Science**, New Haven, Conn., Yale University Press, 1985 expresa: *Una perspectiva feminista acerca de la ciencia nos enfrenta a la tarea de examinar las raíces, las dinámicas y las consecuencias de... lo que debe ser llamado el sistema ciencia-género. Esto nos conduce a preguntarnos cómo las ideologías de género y ciencia se moldean una a la otra en su construcción mutua, cómo la construcción funciona en nuestros acuerdos sociales y cómo afecta a los varones y a las mujeres, a la ciencia y a la naturaleza* (pág. 8). [Hay traducción castellana, **Reflexiones sobre género y ciencia**, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1989]. Desplazándonos desde **la cuestión de la mujer** en ciencia para examinar las distintas epistemologías que animan la crítica feminista de la ciencia, HARDING, Sandra, **The Science Question in Feminism**, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1986, plantea algunas cuestiones teóricas cruciales considerando las relaciones *entre conocimiento y ser, entre epistemología y metafísica* y las alternativas *a las epistemologías dominantes desarrolladas para justificar los modos de búsqueda de conocimiento de la ciencia y las formas de ser en el mundo* (pág. 24). *Las críticas feministas de la ciencia*, argumenta, *han producido una colección de cuestiones conceptuales que amenazan tanto a nuestra identidad cultural como a una sociedad democrática y socialmente progresista, como a nuestro núcleo de identidades personales en tanto individuos genéricamente diferentes* (págs. 28-29). Es apropiada una última referencia en este contexto: WARREN, Mary Ann, **Gendercide**, Towota, N.J., Rowman y Allanheld, 1985, un estudio sobre la creciente **tecnología de la selección de sexo**, reseñada por MINDEN, Shelley, en **The Women's Review of Books**, febrero de 1986, págs. 13-14.

<sup>15</sup> **This Bridge Called My Back** fue publicado originalmente por Persephone Press en 1981. Ahora está disponible en su segunda edición, reimpressa por Kitchen Table, Women of Color Press, Nueva York, 1983.

---

a ella son lo que debe caracterizar hoy a todos los feminismos en los Estados Unidos, ya no sólo a las mujeres de clase media blancas que fueron las primeras forzadas a examinar nuestra relación con las instituciones, con las prácticas políticas, con los aparatos culturales, y entonces también con el racismo, el antisemitismo, el heterosexismo, el clasismo, etc.; porque la conciencia de complicidad con las ideologías de género de sus culturas y subculturas particulares está también emergiendo en los escritos más recientes de las mujeres negras y latinas y de aquellas lesbianas, de cualquier color, que se identifiquen a sí mismas como feministas.<sup>16</sup> Hasta qué grado esta más nueva o emergente conciencia de complicidad actúa con o contra la conciencia de opresión, es una cuestión central para la comprensión de la ideología en estos tiempos posmodernos y poscoloniales.

Esta es la razón por la que a pesar de las divergencias, de las diferencias políticas y personales y del empeño que encierran a los debates feministas dentro y a través de líneas sexuales, raciales y étnicas, podemos mantener la esperanza de que el feminismo seguirá desarrollando una teoría radical y una práctica de transformación sociocultural. Para que ello ocurra, sin embargo, debe retenerse la ambigüedad del género; y esto es sólo aparentemente una paradoja. No podemos resolver o disipar la incómoda condición de estar al mismo tiempo dentro y fuera del género o bien por dessexualizarlo (haciendo del género meramente una metáfora, una cuestión de *differánce*, de efectos puramente discursivos) o por androginizarlo (alegando la misma experiencia de condiciones materiales para ambos sexos en una clase, raza o cultura determinada). Pero me he anticipado a lo que discutiré más adelante. Me he extralimitado nuevamente, ya que no he trabajado aún en la tercera proposición, la que establece que la construcción de género a través de su representación continúa hoy tanto o más que en otros tiempos. Comenzaré con un muy simple ejemplo cotidiano y luego continuaré con pruebas más elevadas.

3. La mayoría de nosotras -las que somos mujeres; no se aplicará a quienes son varones- cuando completa un formulario, probablemente examina el casillero **F** antes que el **M**. Dificilmente ocurriría que marcáramos el **M**. Sería como hacer trampa o, peor, como no existir, como borrarlos del mundo. (Para los varones marcar el casillero **F**, aunque estuvieran tentados de hacerlo, tendría otra serie de implicaciones). Porque en el preciso instante en que por primera vez marcamos el cuadradito al lado de la **F**, ingresamos oficialmente en el sistema sexo-género, en las relaciones sociales de género y devenimos en-gendradas [*en-gendered*] como mujeres; es decir, no es sólo que las demás personas nos consideren mujeres, sino que desde ese momento **nosotras** mismas nos hemos estado representando como mujeres. Ahora bien,

---

<sup>16</sup> Ver, por ejemplo, CLARK, Cheryl, *Lesbianism: An Act of Resistance*, y QUINTANALES, Mirtha, *I Paid Very Hard for My Immigrant Ignorance* ambos en **This Bridge Called My Back**, MORAGA, Cherrie *From a Long Line of Vendidas*, y RADFORD-HILL, Sheila, *Considering Feminism as a Model for Social Change*, ambos en de LAURETIS, **Feminist Studies/Critical Studies**, y BULKIN, Elly, BRUCE PRATT, Minnie y SMITH, Barbara, **Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism**, Brooklyn, N.Y., Long Haul Press, 1984.

---

pregunto, ¿no es eso lo mismo que decir que la **F** al lado del casillero que marcamos al llenar el formulario se nos ha adherido como un vestido de seda mojado? ¿O que mientras creíamos que marcábamos la **F** en el formulario, en realidad la **F** nos marcaba a nosotras?.

Este es, por supuesto, el proceso descrito por Althusser con la palabra **interpelación**, el proceso por el cual una representación social es aceptada y absorbida por un individuo como su (de ella o de él) propia representación y así volverse, para ese individuo, real, aún cuando en realidad es imaginaria. No obstante, mi ejemplo es demasiado simple. No explica cómo se construye la representación y cómo entonces se la acepta y se la absorbe. Para este propósito vayamos ante todo a Michel Foucault.

El primer volumen de la **Historia de la sexualidad** de Foucault ha tenido gran influencia, en especial su atrevida tesis de que la sexualidad, comúnmente pensada tanto natural como íntima y privada, es en realidad completamente construida en la cultura de acuerdo con los propósitos políticos de la clase social dominante. El análisis de Foucault comienza con una paradoja: las prohibiciones y regulaciones relativas a los comportamientos sexuales, ya sean hablados por autoridades religiosas, legales o científicas, lejos de constreñir o reprimir la sexualidad, por el contrario la han producido y continúan haciéndolo en el sentido en que la maquinaria industrial produce bienes o comodidades y al hacerlo, también produce relaciones sociales.

De ahí la noción de *tecnología del sexo*, que define como *un conjunto de técnicas para maximizar la vida* que han sido desarrolladas y desplegadas por la burguesía desde finales del siglo XVIII para asegurar su supervivencia de clase y su hegemonía permanente. Esas técnicas involucran la elaboración de discursos (clasificación, medición, evaluación, etc.) acerca de cuatro **figuras** privilegiadas u objetos de conocimiento: la sexualización de los niños y del cuerpo femenino, el control de la procreación y la psiquiatrización del comportamiento sexual anómalo como perversión. Estos discursos implementados a través de la pedagogía, la medicina, la demografía y la economía, fueron fijados o sostenidos por las instituciones del estado y se tornaron especialmente focalizados en la familia; sirvieron para difundir e **implantar**, en el sugestivo término foucaultiano, esas figuras y modos de conocimiento en cada individuo, familia e institución. Esta tecnología, remarcó, *hizo del sexo no sólo un asunto secular, sino también un asunto del estado; para ser más exactos, el sexo se convirtió en una materia que requería del cuerpo social en su totalidad y virtualmente de todos sus individuos, que se pusieran a sí mismos bajo vigilancia*.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> FOUCAULT, M., **The History of Sexuality**, pág. 116. El párrafo precedente aparece también en otro ensayo de este volumen, *The Violence of Rhetoric*, [hay traducción castellana, *La violencia de la retórica. Consideraciones sobre representación y género*, en TRAVESÍAS, Año 2, nº 2, (octubre 1994)] escrito antes que este trabajo, cuando primero consideré la aplicabilidad de la noción de Foucault de tecnología de sexo para la construcción del género. Escribí: *Así como es iluminador su trabajo para nuestra comprensión de los mecanismos de poder en las relaciones sociales, su valor crítico está limitado por su descuido por lo que, después de él, podríamos llamar la tecnología del género, las técnicas y estrategias discursivas por las cuales es construido el género.*

---

La sexualización del cuerpo femenino ha sido ciertamente una figura u objeto de conocimiento favoritos en los discursos de la ciencia médica, la religión, el arte, la literatura, la cultura popular, etc. Desde Foucault han aparecido varios estudios que consignan el tema, más o menos explícitamente, en su esquema histórico metodológico;<sup>18</sup> pero la conexión entre mujer y sexualidad y la identificación de lo sexual con el cuerpo femenino, tan penetrante en la cultura occidental, había sido, desde hacía mucho, una preocupación mayor de la crítica feminista y del movimiento de mujeres con independencia de Foucault, por supuesto. En particular la crítica de cine feminista se había ocupado de ese tema con un esquema conceptual que, aunque no procedía de Foucault, no era, sin embargo, del todo disímil.

Desde un tiempo antes de la publicación del primer volumen de **Historia de la sexualidad** en Francia (**La volonté de savoir**, 1976) las teóricas feministas del cine habían estado escribiendo acerca de la sexualización de la estrella femenina en la narrativa del cine y analizando las técnicas cinematográficas (iluminación, encuadre, edición, etc.) y los códigos cinematográficos específicos (por ejemplo, el sistema de la mirada) que construye a la mujer como imagen, como el objeto de la mirada voyeurista del espectador; y habían desarrollando un relevamiento y una crítica de los discursos psico-sociales, estéticos y filosóficos que subyacen en la representación del cuerpo femenino como el sitio primario de la sexualidad y del placer visual.<sup>19</sup> El entender al cine como una tecnología social, como un **aparato cinematográfico** fue desarrollado en la teoría del cine contemporáneamente con el trabajo de Foucault, pero independientemente de él; más bien, como la palabra *apparatus* sugiere, fue influenciado directamente por el trabajo de Althusser y Lacan.<sup>20</sup> Hay pocas dudas, en todo caso, de que el cine -el aparato cinematográfico- es una tecnología de género como he argumentado a lo largo de **Alicia ya no**, espero que convincentemente, si bien no con estas mismas palabras,

La teoría del aparato cinematográfico está más interesada que la de Foucault en responder a ambas partes de la pregunta de la que partí: no sólo cómo es construida por la tecnología dada la representación del género, sino también cómo es asimilada subjetivamente por cada individuo al que esa tecnología se dirige. Para la segunda parte de la cuestión, la noción crucial es el concepto de espectador/a, que la teoría

---

<sup>18</sup> Por ejemplo, POOVER, Mary, *Scenes of an Indelicate Character: The Medical Treatment of Victorian Women*, REPRESENTATIONS, nº 14 (Spring 1986) 137-68; y DOANE, Mary Anne *Clinical Eyes: The Medical Discourse*, un capítulo de su libro **The Desire to Desire: "The Woman's Film" of the 1940s**, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

<sup>19</sup> Aunque pueden encontrarse referencias más detalladas del trabajo feminista en cine en **Alice Doesn't**, deseo mencionar dos textos críticos fundamentales, ambos publicados en 1975 (el año en que **Surveiller et Punir [Discipline and Punish]** de Foucault apareció por primera vez en Francia) [Hay traducción castellana, **Vigilar y castigar**, Madrid, Siglo XXI]: MULVEY, Laura, *Visual Pleasure and Narrative Cinema*, SCREEN 16, nº 3 (Agosto 1975), 6-18; y HEATH, Stephen, *Narrative Space*, ahora en **Questions of Cinema**, Bloomington, Indiana University Press, 1981, págs. 19-75.

<sup>20</sup> de LAURETIS, Teresa y HEATH, Stephen, eds., **The Cinematic Apparatus**, London, Macmillan, 1980.

---

feminista del cine ha establecido como concepto generizado, es decir, los modos en los cuales cada espectador/a individual es apelado por la película, los modos en los cuales su identificación (femenina o masculina) es solicitada y estructurada en el film mismo,<sup>21</sup> están íntima e intencionalmente, conectados con el género del espectador/a, aunque no siempre explícitamente. En ambos, en los escritos críticos y en las prácticas del cine de mujeres, la exploración de la condición de espectadora femenina está dándonos un análisis sutilmente articulado, de las modalidades de ver cine por las mujeres y formas cada vez más sofisticadas de dirección al hacer cine (como se discute en los capítulos 7 y 8).

Este trabajo crítico está produciendo un conocimiento del cine y de la tecnología del sexo al que la teoría de Foucault no podría conducir, en sus propios términos, ya que ahí la sexualidad no es entendida como generizada, como teniendo una forma masculina y una forma femenina, sino que se la toma como una y la misma para todos y, consecuentemente, como masculina (discusiones posteriores sobre este punto se encontrarán en el capítulo 2). No estoy hablando de la libido, que Freud decía que era sólo una, y pienso que puede haber estado en lo cierto. Estoy hablando aquí de la sexualidad como una construcción y una (auto)representación, y que ambas sí tienen una forma femenina y una forma masculina, a pesar de que en el esquema mental centrado en lo masculino o patriarcal la forma femenina es una proyección de la masculina, su opuesto complementario, su extrapolación, la costilla de Adán, como se suele decir. Así que, aún cuando esté localizada **en** el cuerpo de la mujer (*vista*, escribió Foucault, *como completamente saturada con la sexualidad*, pág. 104), la sexualidad es percibida como un atributo o una propiedad del varón.

Como Lucy Bland afirma en respuesta a un artículo sobre la construcción histórica de la sexualidad en términos foucaultianos -un artículo que no sorprendentemente omite lo que ella considera *uno de los aspectos centrales de la construcción histórica de la sexualidad, es decir su construcción como género específico*- las concepciones variadas de la sexualidad a través de la historia occidental, aunque diversas entre sí, se han basado en *el contraste permanente entre la sexualidad masculina y la femenina*.<sup>22</sup> En otras palabras, la sexualidad femenina ha sido invariablemente definida en contraste tanto como en relación al varón. La concepción de la sexualidad sostenida por las feministas de la primera ola, hacia el cambio de siglo, no fue una excepción: si ellas reclamaban la **castidad** y se oponían a toda actividad sexual porque degrada a las mujeres al nivel de los varones, o si clamaban por una libre expresión de la función **natural** y calidad **espiritual** del sexo de parte de las mujeres, era porque el sexo significaba

---

<sup>21</sup> En el texto fílmico en particular, pero siempre por medio del aparato completo, incluyendo los géneros cinemáticos, la **industria fílmica**, y la **historia de la máquina-cinematográfica** completa, como Stephen Heath la ha definido. (*The Cinematic Apparatus: Technology as Historical and Cultural Form*, en de LAURETIS y HEATH, **The Cinematic Apparatus**, pág. 7).

<sup>22</sup> BLAND, Lucy, *The Domain of the Sexual: A Response*, SCREEN EDUCATION, nº 39 (Summer 1981), pág. 56. En el texto están incluidas referencias subsiguientes de este trabajo.

---

intercambio heterosexual y primariamente penetración. Es recién en el feminismo contemporáneo que han aparecido las nociones de una sexualidad de las mujeres diferente o autónoma y de identidades sexuales no-masculino-relacionadas. Pero igual, Bland observa, *el desplazamiento del centro de la escena sexual del acto sexual como penetración queda como una tarea que aún hoy nos preocupa* (pág. 67).

*La polaridad masculino/femenino ha sido y sigue siendo un tema central en casi todas las representaciones de la sexualidad. Para el “sentido común”, la sexualidad masculina y la femenina se erigen como distintas: la sexualidad masculina es entendida como activa, espontánea, genital, fácilmente elevada por “objetos” y fantasías, mientras que la femenina es pensada en términos de su **relación con** la sexualidad masculina, básicamente como expresión y respuesta al varón.* (pág. 57)

De aquí la paradoja que estropea la teoría de Foucault, al igual que otras teorías contemporáneas radicales pero androcéntricas: para combatir la tecnología social que produce la sexualidad y la opresión sexual, esas teorías (y sus políticas respectivas), negarán al género. Pero negarlo es ante todo negar las relaciones sociales de género que constituyen y legitiman la opresión sexual de las mujeres y, en segundo lugar, negar al género es permanecer *en la ideología* una ideología que (ni coincidentemente ni, por supuesto, intencionalmente) en forma manifiesta está al auto-servicio de los sujetos generizados masculinos.

En su libro colectivo, las autoras de **Changing the Subject** discuten acerca de la importancia y los límites de la teoría del discurso y desarrollan sus propias propuestas teóricas desde una crítica pero también desde una aceptación de las premisas básicas del postestructuralismo y la deconstrucción.<sup>23</sup> Por ejemplo, aceptan *la destitución postestructuralista del sujeto unitario y la revelación de su carácter constituyente y no constituido*, (pág. 204) pero mantienen que la deconstrucción del sujeto unificado, el individuo burgués (**el sujeto-como-agente**) no es suficiente para una comprensión precisa de la subjetividad. En particular, el capítulo de Wendy Hollway *Gender difference and the production of subjectivity* postula que lo que cuenta para el contenido de la diferencia de género son los significados genérico-diferenciados y las posiciones permitidas diferentemente a los varones y a las mujeres en el discurso. Así, por ejemplo, como todos los discursos sobre la sexualidad son genéricamente diferenciados y en consecuencia múltiples (hay al menos dos en cada instancia específica o momento histórico), las mismas prácticas de (hetero)sexualidad son, del mismo modo, para *significardiferentemente a mujeres y a varones, porque ellos están siendo leídos a través de discursos diferentes* (pág. 237).

El trabajo de Hollway concierne al estudio de las relaciones heterosexuales como *el sitio primario donde la diferencia de género es re-producida* (pág. 228)

---

<sup>23</sup> HENRIQUES, Julian, HOLLWAY, Wendy, URWIN, Cathy, VENN, Couze y WALKERDINE, Valerie, **Changing the Subject: Psychology, social regulation and subjectivity**, London, Methuen, 1984. Subsiguientes referencias a este trabajo se incluyen en el texto.

---

y se basa en el análisis de materiales empíricos extraídos de relatos de individuos de sus propias relaciones heterosexuales. Su proyecto teórico es *¿cómo podemos entender la diferencia de género de una manera que pueda dar cuenta de los cambios?*.

*Si no hacemos esta pregunta, el cambio de paradigma desde una teoría biologicista a una del discurso de la diferencia de género, no constituye un gran avance. Si el concepto de discursos es sólo un reemplazo de la noción de ideología, entonces nos quedamos con una de dos posibilidades. O la explicación ve a los discursos como repitiéndose mecánicamente a sí mismos, o -y esta es la tendencia de la teoría materialista de la ideología- los cambios en la ideología se siguen de cambios en las condiciones materiales. De acuerdo a tal uso de la teoría del discurso la personas son víctimas de ciertos sistemas de ideas que están fuera de ellas. El determinismo discursivo surge en contra del viejo problema de la agencia, típico de toda suerte de determinismos sociales. (pág. 237)*

La “laguna” en la teoría foucaultiana, como ella la ve, consiste en su explicación de los cambios históricos en los discursos. *El acentúa la relación mutuamente constitutiva entre poder y conocimiento: cómo cada uno constituye al otro para producir las verdades de una época particular.* Antes que igualando poder y opresión, Foucault los ve como productores de significados, valores, conocimientos y prácticas, pero ni positivos ni negativos intrínsecamente. Sin embargo, Hollway advierte, *él todavía no da cuenta acerca de cómo la gente es constituida como resultado de ciertas verdades que se vuelven corrientes antes que de otras* (pág. 237). Ella entonces reformula, y redistribuye, la noción de poder de Foucault sugiriendo que el poder es lo que motiva (y no necesariamente de una manera conciente o racional) las “investiduras” individuales en posiciones discursivas. Si en cualquier momento hay algunos discursos sobre la sexualidad rivales y hasta contradictorios -más que una única, abarcadora o monolítica ideología- entonces lo que hace que uno/a tome una posición en un cierto discurso antes que otra es una “investidura” (este término traduce el alemán *Besetzung*, una palabra usada por Freud y convertida al inglés como *catexia*), algo entre un compromiso emocional y un interés creado, en el poder relativo (la satisfacción, el premio, la retribución) que esa posición promete (pero que no necesariamente siempre satisface).

El de Hollway es un intento interesante de reconceptualizar el poder de tal manera que la agencia (antes que la elección) pueda existir para el sujeto, y especialmente para aquellos sujetos que han sido (percibidos como) “víctimas” de la opresión social o inhabilitados especialmente por el monopolio discursivo del poder-saber. Esto no sólo puede explicar por qué, por ejemplo, las mujeres (que son personas de un género) han tenido históricamente diferentes investiduras y así han tomado posiciones diferentes de género y de prácticas sexuales e identidades (celibato, monogamia, no monogamia, frigidez, rol sexual actuado [*sexual-role playing*], lesbianismo, heterosexualidad, feminismo, antifeminismo, posfeminismo, etc.), sino que también permite explicar, a la vez, el hecho de *otras dimensiones mayores de diferencia social tales como clase, raza y edad intersectadas con género para favorecer o no ciertas posiciones* (pág. 239), tal como Hollway sugiere.

---

Sin embargo, su conclusión de que *cada relación y cada práctica es un lugar de cambios potenciales tanto como de reproducción* no dice qué relación con la potencialidad para el cambio en las relaciones de género -si es un cambio tanto de conciencia como un cambio en la realidad social- puede ofrecer resistencia a la hegemonía de los discursos.

¿Cómo los cambios en la conciencia afectan o producen cambios en los discursos dominantes? O de otra manera, ¿las investiduras de quiénes reditúan mayor poder relativo? Por ejemplo, si decimos que ciertos discursos y prácticas, si bien marginales con referencia a instituciones, pero no obstante disruptivos u opositores (por ejemplo, el de las mujeres de cine y el de los colectivos de salud, las revisiones por parte de los **Women's Studies** y de los **Afro-American Studies** del canon literario y de los planes de estudio, la creciente crítica del discurso colonial) tienen el poder de “implantar” nuevos objetos y modos de conocimiento en sujetos individuales ¿se sigue que estos discursos de resistencia o contra-prácticas (como Claire Johnston llamó al cine de los años 70 “contra-cine”) pueden volverse dominantes o hegemónicos? Y si es así ¿cómo? ¿O no necesitan volverse dominantes para que cambien las relaciones sociales? Y si no, ¿cómo cambiarán las relaciones sociales de género? Puedo resumir estas preguntas en una como sigue: si, como Hollway escribe, *la diferencia de género es...reproducida en las interacciones cotidianas de las parejas heterosexuales, a través de la negación del carácter relacional de la subjetividad, no unitario, no racional* (pág. 252), ¿que persuadirá a las mujeres a investir otras posiciones, otras fuentes de poder capaces de cambiar las relaciones de género, cuando ellas hubieran asumido la posición corriente (de hembra en la pareja), en primer lugar porque esa posición les permite, como mujeres, un cierto poder relativo?

Lo que estoy tratando de decir, por más que acuerdo con Hollway en la mayor parte de su argumentación y a pesar que me agrada su esfuerzo por redistribuir el poder entre la mayoría de nosotras, es que para teorizar como positivo el poder “relativo” de los/las oprimidos/as por las relaciones sociales corrientes se necesita algo más radical, o quizás más drástico, de lo que ella parece querer asegurar. El problema se agrava por el hecho de que las investiduras estudiadas por Hollway se consiguen y se afianzan por medio de un contrato heterosexual; es decir, su objeto de estudio es el lugar mismo en el cual las relaciones sociales de género y, por lo tanto, la ideología de género son re-producidas en la vida cotidiana. Cualquier cambio que pueda resultar en eso, no obstante que pueda ocurrir, es semejante a cambios en la “diferencia de género”, precisamente, más que cambios en las relaciones sociales de género: cambios, en suma, en la dirección de mayor o menor “igualdad” de las mujeres **con los varones**.

Aquí el problema está puesto claramente en evidencia, en la noción de la(s) diferencia(s) sexual(es), su fuerza conservadora limitando y trabajando contra el esfuerzo de repensar sus propias representaciones. Creo que para imaginar al género (varones y mujeres) de otra manera, y (re)construirlo en otros términos que aquellos dictados por el contrato patriarcal, debemos dejar el esquema de referencia centrado en lo masculino en el cual género y sexualidad son (re)producidos por el discurso de la sexualidad masculina o, como Luce Irigaray ha escrito tan bien, de la hom(m)osexualidad. Este ensayo podría constituir un mapa aproximado de los primeros pasos de la salida.



---

Desde otro marco de referencia completamente distinto, Monique Wittig ha subrayado el poder de los discursos para “hacer violencia” en la gente, una violencia que es material y física, aunque producida tanto por los discursos abstractos y científicos como por los discursos de los medios masivos de comunicación.

*Si el discurso de los sistemas teóricos modernos y de la ciencia social ejerce(n) poder sobre nosotros, es porque trabajan con conceptos que nos tocan estrechamente... Funcionan como conceptos primitivos en un conglomerado de toda clase de disciplinas, teorías e ideas corrientes que llamaré el pensamiento conservador. (Ver **El pensamiento salvaje** de Claude Lévi-Strauss). Ellos conciernen a **mujeres, hombres, sexo, diferencia** y toda la serie de conceptos que soportan esa marca, incluyendo a otros tales como **historia, cultura** y **lo real**. Y a pesar de que ha sido aceptado en años recientes que no hay cosas tales como la naturaleza, que todo es cultura, permanece allí dentro de esa cultura un núcleo de naturaleza que resiste el examen, una relación excluida de lo social en el análisis; una relación cuya característica está ineluctablemente en la cultura tanto como en la naturaleza y que es la relación heterosexual. La llamaré, la relación obligatoria entre **varón** y **mujer**.<sup>24</sup>*

Afirmando que los *discursos de la heterosexualidad nos oprimen en el sentido en que nos previenen de hablar a menos que hablemos en sus términos* (pág. 105), Wittig recobra el sentido de la opresión del poder tal como está imbricado en los conocimientos controlados institucionalmente, un sentido que de alguna manera se había perdido al dar lugar al énfasis de la versión foucaultiana del poder como productivo y, **en consecuencia, como positivo**. Mientras que sería difícil refutar que el poder es productor de conocimientos, significados y valores, parece bastante obvio que debemos distinguir entre los efectos positivos y los opresivos de tal producción. Y esto no es una cuestión para la práctica política únicamente, sino, como Wittig nos recuerda enérgica-mente, es especialmente una cuestión para plantearse respecto de la teoría.

Reescribiré, entonces, mi tercera proposición: **La construcción de género prosigue hoy a través de varias tecnologías de género (por ejemplo, el cine) y de discursos institucionales (por ejemplo, teorías) con poder para controlar el campo de significación social y entonces producir, promover e “implantar” representaciones de género. Pero los términos de una construcción diferente de género también subsisten en los márgenes de los discursos hegemónicos. Ubicados desde afuera del contrato social heterosexual e inscriptos en las prácticas micropolíticas, estos términos pueden tener también una parte en la construcción del género, y sus efectos están más bien en el nivel “local” de las resistencias, en la subjetividad y en la auto-representación**. Retomaré este punto en la sección 4.

En el último capítulo de **Alicia ya no**, usé el término **experiencia** para designar al proceso por el cual se construye la subjetividad para todos los seres

---

<sup>24</sup> WITTIG, Monique, *The Straight Mind*, FEMINIST ISSUES, nº1 (Summer 1980), 106-107. Subsiguientes referencias a este trabajo se incluyen en el texto.

---

sociales. Buscaba definir la experiencia más precisamente como un complejo de efectos de significado, hábitos, disposiciones, asociaciones y percepciones, resultantes de la interacción semiótica del yo y del mundo externo (en palabras de Ch. Peirce). La constelación o configuración de efectos de significado que llamo experiencia cambia y es reformada continuamente para cada sujeto con su compromiso continuo con la realidad social, una realidad que incluye -y para las mujeres, centralmente- las relaciones sociales de género. Porque, tal como empecé a argumentar en ese libro siguiendo las visiones críticas de Virginia Woolf y Catherine Mac Kinnon, la subjetividad y la experiencia femeninas descansan necesariamente en una relación específica con la sexualidad. Y aunque desarrollada insuficientemente, esta observación me sugiere que lo que estoy tratando de definir con la noción de un complejo de hábitos, asociaciones, percepciones y disposiciones que la engendran a una como mujer, lo que estaba tratando de dar a entender era precisamente la experiencia de género, los efectos de significado y las auto-representaciones producidas en el sujeto por las prácticas socioculturales, los discursos y las instituciones dedicadas a la producción de mujeres y varones. Y seguramente no fue casual, entonces, que mi análisis haya sido concerniente al cine, a la narrativa y a la teoría. Porque ellas mismas son, por supuesto, tecnologías de género.

Ahora bien, afirmar que la teoría (un término genérico para cualquier discurso teórico que procure dar cuenta de un objeto particular de conocimiento, y en realidad construya ese objeto en un campo de significado como su propio dominio de conocimiento, el dominio llamado frecuentemente **disciplina**) es una tecnología de género puede parecer paradójico, dado el hecho que he lamentando a través de la mayoría de estas páginas; es decir, que las teorías que están disponibles para ayudarnos y que delinean el pasaje desde la sociabilidad a la subjetividad, desde los sistemas simbólicos a la percepción individual o desde las representaciones culturales a la auto-representación -un pasaje en espacios discontinuos, debería decir- son o bien indiferentes al género o incapaces de conceptualizar un sujeto femenino.<sup>25</sup> Son indiferentes al género, como las teorías de Althusser y de Foucault, o los trabajos tempranos de Julia Kristeva o de Umberto Eco; o bien, si efectivamente se preocupan por el género, como lo hace la teoría freudiana del psicoanálisis (más que cualquier otra, en realidad, con excepción de la teoría feminista), y si efectivamente ofrecen entonces un modelo para la construcción del género en la diferencia sexual, sin embargo, su diseño del terreno entre la sociabilidad y la subjetividad es tal que deja al sujeto femenino irremediabilmente prisionero en los pantanos patriarcales o varado en alguna parte entre el demonio y el profundo mar azul. Sin embargo, y éste es mi argumento en este libro **ambos** tipos de teorías y las ficciones que ellas inspiran, contienen y promueven alguna representación de género, no menos que lo que hace el cine.

---

<sup>25</sup> Puede también sonar paradójico afirmar que la teoría es una tecnología social en vista de la creencia común que la teoría (y en forma similar la ciencia) es lo opuesto a la técnica, al empírico saber-cómo, pericia manual, conocimiento práctico o aplicado, en resumen, todo lo que se asocia al término **tecnología**. Pero confío que todo lo dicho tan largamente en este ensayo me exime de la obligación de definir otra vez lo que entiendo por tecnología.

---

Un ejemplo es el trabajo iluminador de Kaja Silverman sobre subjetividad y lenguaje en psicoanálisis. Al afirmar que la subjetividad es producida a través del lenguaje y que el sujeto humano es semiótico y, por tanto, también un sujeto generizado, Silverman hace un esfuerzo valiente, en sus palabras, *para crear un espacio para el sujeto femenino dentro de [sus] las páginas, aunque este espacio fuera solo negativo*.<sup>26</sup> Y, por cierto, en el esquema lacaniano de su análisis, la cuestión de género no encaja, y el sujeto femenino puede ser definido sólo vagamente como un *punto de resistencia* (pág. 144, pág. 232) a la cultura patriarcal, como *potencialmente subversivo* (pág. 233), o como estructurado negativamente *en relación al falo* (pág. 191). Esta negatividad de la mujer, su carencia o trascendencia de las leyes y procesos de significación tiene una contraparte en la teoría psicoanalítica postestructuralista, en la noción de femineidad como una condición privilegiada, una cercanía a la naturaleza, el cuerpo, el costado maternal o el inconciente. Sin embargo, estamos prevenidas, esta femineidad es puramente una representación, una posicionalidad dentro del modelo fálico de deseo y significación; no es una cualidad o una propiedad de las mujeres. Lo que equivale a decir que la mujer, **como** sujeto de deseo o de significación, es irrepresentable, o, mejor, que en el orden fálico de la cultura patriarcal y en su teoría, la mujer es irrepresentable excepto como representación.

Pero aún cuando difiere de la versión lacaniana predominante en crítica literaria y teoría del cine, y aún cuando efectivamente pone la cuestión de cómo una se convierte en una mujer (como hace, por ejemplo, la teoría de las relaciones objetales, que ha interesado a las feministas tanto, si no más, que Lacan o Freud), el psicoanálisis define a la mujer **en relación con** el hombre, desde dentro del mismo esquema de referencia y con las categorías analíticas elaboradas para dar cuenta del desarrollo psicosocial del varón. Esta es la razón por la que el psicoanálisis no se dirige, no puede dirigirse, a la compleja y contradictoria relación de las mujeres con la Mujer, que en cambio define como una simple ecuación: mujeres = Mujer = Madre. Y ése, tal como he sugerido, es uno de los efectos más profundamente arraigados de la ideología de género.

Antes de pasar a considerar las representaciones de género que están contenidas en otros discursos corrientes, de interés para el feminismo, deseo volver brevemente a mi propia posición *vis-à-vis* el problema de comprender al género tanto a través de una lectura crítica de la teoría como a través de las configuraciones cambiantes de mi experiencia como feminista y como teórica. Si no pude dejar de ver, aunque no lo haya podido formular en mis primeros trabajos, que el cine y las teorías narrativas eran tecnologías de género,<sup>27</sup> no fue sólo porque había leído a Foucault y a Althusser (que no habían dicho nada acerca del género) y a Woolf y a MacKinnon (que sí lo hicieron), sino también porque había absorbido como mi experiencia (a través de mi propia historia y compromiso en la realidad social y en

---

<sup>26</sup> SILVERMAN, Kaja, **The Subject of Semiotics**, Nueva York, Oxford University Press, 1983, pág. 131. Subsiguientes referencias a este trabajo, se incluyen en el texto.

<sup>27</sup> Encuentro que escribí lo siguiente, por ejemplo: *La narrativa y el cine apelan al consentimiento de las mujeres y por un excedente de placer esperan seducir a las mujeres en la femineidad*, (**Alice Doesn't**, pág. 10).

---

los espacios generizados de las comunidades feministas) el método analítico y crítico del feminismo: la **práctica** de la auto-conciencia. Porque la comprensión de la propia condición personal como mujer en términos sociales y políticos y la constante revisión, reevaluación y reconceptualización de esa condición en relación a la comprensión de otras mujeres de sus posiciones sociosexuales, generan un modo de aprehensión de toda realidad social que se deriva de la conciencia de género. Y desde esta aprehensión, desde este conocimiento personal, íntimo, analítico y político de la fuerza penetrante del género, no hay retorno a la inocencia de la “biología”.

Esta es la causa por la que encuentro imposible compartir las creencias de algunas mujeres en un pasado matriarcal o en un contemporáneo reino “matrístico” presidido por la Diosa, un reino de tradición femenina, marginal y subterráneo y, más aún, positivo y bueno, amante de la paz, ecológico, matrilineal, matrifocal, no indoeuropeo, etc.; en suma, un mundo no tocado por la ideología, la lucha racial y de clase ni por la televisión; un mundo no problematizado por las demandas contradictorias y las gratificaciones opresivas del género tal como yo, y seguramente esas mujeres también, experimentamos cotidianamente. Por otra parte, y en gran medida por las mismas razones, encuentro igualmente imposible dar lugar al género ni como una idea esencialista y mítica del tipo que acabo de describir, ni como la idea liberal-burguesa estimulada por los anuncios de los medios: algún día, pronto quizás, las mujeres tendrán sus carreras, sus propios apellidos y su propiedad, hijos/as, maridos y/o amantes femeninas de acuerdo a sus preferencias y todo sin alterar las relaciones sociales existentes y las estructuras heterosexuales a las que nuestra sociedad, y muchas otras, están atadas firmemente.

Aún este escenario que, honestamente debo admitir, asoma suficientemente a menudo en el fondo de un cierto discurso feminista sobre el género, aún este Estado Ideal de igualdad de género, no es suficiente para disuadirme de afirmar al género como una cuestión radical para la teoría feminista. Y así llego a la última de las cuatro proposiciones.

4. El estado ideal de igualdad de género, tal como acabo de describir, es un blanco fácil para los deconstructivistas. Concedido. (A pesar de que no es del todo una figura de paja porque es una representación real, es como si lo fuera: simplemente vaya al cine en su próxima salida y podrá verla). Pero además de los ejemplos flagrantes de la representación ideológica del género en cine, donde la intencionalidad de la tecnología está virtualmente puesta en primer plano en la pantalla; y además del psicoanálisis, cuya práctica médica es más una tecnología de género que su teoría, hay otros sutiles esfuerzos para contener el trauma del género: la ruptura potencial del tejido social y del privilegio del varón blanco que podría sobrevenir si se difundiera esta crítica feminista de género como producción ideotecnológica.

Consideremos, por ejemplo, la nueva ola de escritos críticos masculinos sobre el feminismo que han aparecido últimamente. Filósofos varones escribiendo como mujer, críticos varones leyendo como una mujer, varones en el feminismo. ¿Qué es esto? Claramente es un *hommage* (el juego de palabras es demasiado tentador como para no hacerlo) ;pero para qué fin? Porque la mayor parte en forma de menciones

---

breves o de escritos ocasionales, esos trabajos no avalan ni valorizan en los medios académicos el proyecto feminista *per se*. Lo que ellos valoran o legitiman son ciertas posiciones dentro del feminismo académico, esas posiciones que sirven o bien a uno o a ambos: a los intereses críticos personales y a los asuntos teóricos androcéntricos.<sup>28</sup>

Como se señala en la introducción a la reciente colección de ensayos sobre **Gender and Reading**, hay evidencia de que los varones son “lectores resistentes” de la ficción de las mujeres. Más exactamente, *no es que los varones no puedan leer los textos de las mujeres, en realidad es que no quieren*.<sup>29</sup> En la medida en que la teoría avanza, la evidencia es muy fácil de comprobar mediante una rápida ojeada al índice de nombres de cualquier libro que no se identifique a sí mismo específicamente como feminista. La pobreza de referencias tanto a críticas femeninas como feministas es tan consistente que una podría estar tentada, como hizo Elaine Showalter, de dar la bienvenida *al pasaje a la crítica feminista por parte de (prominentes) teóricos varones*.<sup>30</sup> Y la tentación puede ser irresistible si, como los editores de **Gender and Reading**, uno/a está interesado/a en que *esas discusiones de diferencia de género no impidan el reconocimiento de la variabilidad individual y del suelo común compartido por todos los humanos* (pág. xxix; énfasis agregado).

---

<sup>28</sup> Ver SHOWALTER, Elaine, *Critical Cross-Dressing: Male Feminists and the Woman of the Year*, *Raritan* 3, nº 2 (1983), 130-49; SPIVAK, Gayatri Chakravorty *Displacement and the Discourse of Woman* in **Desplacement: Derrida and After**, ed. KRUPNICK, Mark, Bloomington, Indiana University Press, 1983, págs. 169-95; RUSSO, Mary, *Female Grotesques: Carnival and Theory*, en de LAURETIS, **Feminist Studies/Critical Studies**, págs. 213-229; y JARDINE, Alice *et al*, eds., **Men on Feminism**, Nueva York, Methuen, 1987.

<sup>29</sup> FLYAN, Elizabeth A. y SCHWEICKART, Patrocinio P. eds., **Gender and Reading: Essays on Readers, Texts and Contexts**, Baltimore, John Hopkins University Press, 1986, p. xviii. Este pasaje en la introducción remite específicamente al ensayo de FETTERLEY, Judith, *Reading about Reading*, págs. 147-64. Referencias subsiguientes a este volumen están incluidas en el texto. El énfasis programático de tal rechazo está corroborado por la evidencia histórica que Sandra Gilbert y Susan Gubar aportan para documentar *la formación de una respuesta retrógrada de misoginia intensificada con la cual los escritores (modernistas) varones saludaron la entrada de las mujeres en el mercado literario* desde finales del siglo diecinueve, en su ensayo *Sexual Linguistics: Gender, Language, Sexuality*, *New Literary History* 16, nº 3 (Spring 1985), 524.

<sup>30</sup> SHOWALTER, *Critical Cross-Dressing*, pág. 131. Sin embargo, como Gilbert y Gubar también señalan, tal movimiento no es inaudito o necesariamente desinteresado. Puede ser -¿y por qué no?- que el esfuerzo de los escritores (varones) europeos desde la Edad Media por transformar la *materna lingua*, o lengua materna (la vernácula) en un cultivado *patrius sermo*, o habla paterna (en los términos de Walter Ong), como un instrumento más adecuado para el arte, haya sido un esfuerzo para sanar lo que Gilbert y Gubar llamaron *la herida lingüística masculina*: “Duelo y vigilia por el patrius sermo perdido, modernistas y posmodernistas masculinos transforman la vernácula materna en una nueva aurora del patriarcado en la que pueden despertar los viejos poderes de la **Palabra del Padre**”, GILBERT y GUBAR, **Sexual Linguistics**, págs. 534-35.

---

Los límites y el riesgo de esta visión del género como **diferencia genérica** aparecen especialmente manifiestas cuando, en uno de los ensayos de la colección que propone *A Theory for Lesbian Readers*, Jean Kennard se encuentra acordando con Jonathan Culler (según Showalter) y re-inscribe sus palabras y las de él en las suyas propias: *Leer como una lesbiana no es necesariamente lo que ocurre cuando una lesbiana lee...La hipótesis de una lectora lesbiana [es lo que] cambia nuestra aprehensión de un texto dado.*<sup>31</sup> Irónicamente, o, diría mejor, gracias a la mano de Dios, este último enunciado contradice y va en dirección opuesta al propio proyecto crítico de Kennard, claramente establecido unas pocas páginas antes: *Lo que deseo sugerir aquí es una teoría acerca de la lectura que no simplifique demasiado el concepto de identificación, que no subsuma la diferencia lesbiana bajo un universal femenino...Es un intento de sugerir una manera en que las lesbianas podrían releer y escribir acerca de los textos.* (pág. 66)

La ironía está en que el enunciado de Culler -en la línea de la desconstrucción derrideana, que es el contexto de esta afirmación- intenta hacer al género sinónimo de la(s) diferencia(s) discursiva(s), diferencias que son efectos del lenguaje o de posiciones en el discurso, y así ciertamente independientes del género del lector (esta noción de diferencia ya fue mencionada a propósito de la crítica que le hizo Michèle Barret). Lo que Kennard está sugiriendo, entonces, es que Culler puede leer no sólo como una mujer sino también como una lesbiana, y eso *subsumiría la diferencia lesbiana no sólo bajo un universal femenino* sino también bajo el universal masculino (que el mismo Jonathan Culler podría no aceptar representar, en nombre de la *différance*). La mano de Dios es bienvenida porque el presentimiento crítico y la presunción inicial de Kennard (que las lesbianas leen en forma diferente de las mujeres comprometidamente heterosexuales tanto como de los varones) son muy correctas, en mi opinión; solamente, deben ser justificadas, o rendir cuenta por otros medios que las teorías masculinas de la lectura o la psicología de la Gestalt (porque además de Lacan y Derrida, por vía de Culler, Kennard extrae su teoría de la *lectura polar* de la teoría de Joseph Zinker sobre las características opuestas o *polaridades*). Para los propósitos del tema que estamos tratando, la mano de Dios puede ser personificada en la evaluación crítica que hace Tania Modleski de la **hipótesis** Showalter-Culler:

*Para Culler, cada etapa de la crítica feminista vuelve cada vez más problemática la idea de "experiencia de mujeres". Poniendo en cuestión esta noción, Culler logra abrir un espacio para las interpretaciones feministas masculinas de los textos literarios. Así, en un punto él cita la observación de Peggy Kamuf acerca del feminismo como una*

---

<sup>31</sup> KENNARD, Jean E., *Ourselves behind Ourselves: A Theory for Lesbian Readers*, en FLYNN y SCHWEICKART, **Gender and Reading**, pág. 71. Aquí Kennard cita y readapta (al reemplazar la palabra **mujer** por la palabra **lesbiana**) a CULLER, Jonathan **On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism**, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1982, págs. 49 y 50; en la pág. 50 Culler mismo cita a Showalter. [Hay traducción castellana de la obra **Sobre la desconstrucción**, Madrid, Cátedra, 1992].

---

*forma de lectura y pide prestado un término, bastante irónicamente, de Elaine Showalter para sugerir que “leer como una mujer” es en última instancia no una cuestión del género efectivo de cualquier lector/a: una y otra vez, Culler habla sobre la necesidad para la crítica de adoptar lo que Showalter ha llamado la “hipótesis” de una mujer lectora en lugar de apelar a la experiencia de los/as lectores/as reales.<sup>32</sup>*

Entonces, al mostrar cómo Culler acepta el relato de Freud en **Moisés y el monoteísmo** y por tanto especula que una crítica literaria propensa a indagar los significados **legítimos** de un texto debe ser vista como “patriarcal”, Modleski sugiere que Culler es él mismo patriarcal *justo en el punto en que parece ser más feminista; cuando se arroga a sí mismo y a otros críticos masculinos la habilidad de leer como una mujer por “hipotetización” de las mujeres lectoras* (pág. 133). Una crítica *feminista*, concluye, repudiaría la “hipótesis” de una lectora mujer y promovería en cambio la *real lectora femenina*.<sup>33</sup>

Paradójicamente, como señalo en el capítulo 2 con referencia a la postura de Foucault acerca del tema de la violación, algunos de los más sutiles intentos de contener este trauma de género están inscritos en los discursos teóricos cuyo mayor propósito explícito es deconstruir el *status quo* en el Texto de la Cultura Occidental: la filosofía antihumanista y la deconstrucción derrideana misma, tal como aparecen reformados en los estudios literarios y textuales en la academia anglo-norteamericana. En su análisis de la noción de femineidad en la filosofía francesa contemporánea, Rosi Braidotti ve a esta noción como central para sus preocupaciones principales: la crítica de la racionalidad, la demistificación de la subjetividad unificada (el individuo como sujeto del conocimiento), y la investigación de la complicidad entre conocimiento y poder. La crítica radical de la subjetividad, argumenta, *ha resultado focalizada en un número de cuestiones concernientes al rol y al status de la “femineidad” en el esquema conceptual del discurso filosófico*.<sup>34</sup> Este interés parece ser *una extraordinaria co-ocurrencia de fenómenos: el renacimiento del*

---

<sup>32</sup> MODLESKI, Tania, *Feminism and the Power of Interpretation: Some Critical Readings*, en de LAURETIS, **Feminist Studies/Critical Studies**, pág. 132. Referencias subsiguientes a este trabajo están incluidas en el texto. Ver también, en el mismo volumen, MILLER, Nancy K., *Changing the Subject: Authorship, Writing, and the Reader*, págs. 102-120.

<sup>33</sup> La **lectora femenina real** de Modleski parece paralela a las **lectoras lesbianas** de Kennard. Por ejemplo, y cito de su conclusión, Kennard afirma: *La lectura polar, entonces, no es una teoría de la lectura lesbiana, sino un método particularmente apropiado para lectoras lesbianas*, pág. 77. Este enunciado, sin embargo, es también puesto en cuestionamiento por la preocupación de la autora, unas pocas líneas más abajo, para satisfacción de todas las posibles lectoras: *La lectura polar permite la participación de cualquier lectora en cualquier texto y así abre la posibilidad de disfrutar la más amplia gama de experiencia literaria*. Al final, esta lectora queda confusa.

<sup>34</sup> BRAIDOTTI, Rosi, *Modelli di dissonanza: donne e/in filosofia*, en MAGLI, Patrizia, ed., **Le donne e i segni**, Urbino, Il lavoro editoriale, 1985, pág. 25. Aunque, como entiendo, se consigue una versión inglesa de este artículo, ésta y las subsiguientes referencias incluidas en el texto están traducidas por mí, de la versión italiana.

---

*movimiento de mujeres, por una parte, y la necesidad de reexaminar los cimientos del discurso racional percibida por la mayoría de los filósofos europeos, por la otra. Braidotti continúa, entonces, la discusión sobre las formas múltiples que asume esa femineidad en el trabajo de Deleuze, Foucault, Lyotard y Derrida, y concurrentemente, el rechazo firme de cada filósofo de identificar la femineidad con las mujeres reales. Por el contrario, es solamente abandonando la insistencia en la especificidad sexual (género) que las mujeres, como ellos lo ven, podrían ser el grupo social mejor calificado (porque son oprimidas por la sexualidad) para adoptar un sujeto radicalmente “otro”, des-centrado y de-sexualizado.*

Así, desplazando el tema del género sobre una ahistórica figura de la femineidad puramente textual (Derrida); o cambiando la base sexual del género bastante más allá de la diferencia sexual, sobre un cuerpo de placeres difusos (Foucault) y superficies investidas libidinalmente (Lyotard), o en un lugar-corporal de afectividad indiferenciada, y por lo tanto un sujeto liberado de la (auto-)representación y los constreñimientos de la identidad (Deleuze); y finalmente por desplazamiento de la ideología, pero también de la realidad -la historicidad- del género sobre este sujeto difuso, descentrado o deconstruido (pero ciertamente no femenino); así es que, paradójicamente otra vez, estas teorías hacen su apelación a las mujeres, nombrando el proceso de tal desplazamiento con el término **deviniendo mujeres** (*devenir-femme*).

En otras palabras, sólo negando la diferencia sexual (y el género) como componentes de la subjetividad en las mujeres reales, y por lo tanto negando la historia de la opresión y la resistencia política de las mujeres, tanto como la contribución epistemológica del feminismo para la redefinición de la subjetividad y la sociabilidad, pueden los filósofos ver en las **mujeres** el depositario privilegiado del *futuro de la humanidad*. Eso, observa Braidotti, *no es más que el viejo hábito mental [de los filósofos] de pensar lo masculino como sinónimo de universal...el hábito mental de traducir a las mujeres como metáfora* (págs. 34-35). Que ese hábito es más viejo, y por lo tanto más duro de romper que el sujeto cartesiano, puede explicar la omisión predominante, cuando no es desprecio directo, que los intelectuales varones tienen por la teorización feminista, a pesar de gestos ocasionales en la dirección de *las luchas de las mujeres* o la concesión de status político al movimiento de mujeres. Esto no impediría y de hecho no impide a las teóricas feministas la lectura, relectura y reescritura de sus trabajos.

Por el contrario, la necesidad de la teoría feminista de continuar su crítica radical de los discursos dominantes de género, tal como estos son, al mismo tiempo que intentan eliminar por completo la diferencia sexual, es mucho más insistente desde que la palabra **postfeminismo** fue pronunciada, y no en vano. Esta clase de deconstrucción del sujeto es efectivamente una manera de recontener a las mujeres en la femineidad (Mujer) y repositonar la subjetividad femenina en el sujeto masculino, como quiera que sea definido. Además, cierra la puerta en la cara del sujeto social emergente al cual estos discursos supuestamente están tratando de ubicar, un sujeto constituido a través de una multiplicidad de diferencias en la heterogeneidad material y discursiva. Nuevamente, entonces, reescribo: **si la deconstrucción de género inevitablemente produce su (re)construcción, la pregunta es ¿en qué términos y en interés de quiénes es producida la de-re-construcción?**



---

Volviendo al problema que procuré elucidar en la discusión del ensayo de Jean Kennard, la dificultad que encontramos al teorizar la construcción de la subjetividad en textualidad se incrementa y la tarea es proporcionalmente más urgente cuando la subjetividad en cuestión es en-gendrada en una relación con la sexualidad que es por completo no representable en los términos de los discursos hegemónicos sobre la sexualidad y el género. El problema, que es un problema para todos/as los/as eruditos/as y docentes feministas, es uno que enfrentamos casi diariamente en nuestro trabajo, es decir, que la mayoría de las teorías disponibles de lectura, escritura, sexualidad, ideología o cualquier otra producción cultural, están construidos sobre narrativas masculinas de género, tanto edípicas o anti-edípicas, limitadas por el contrato heterosexual; narrativas que tienden persistentemente a re-producirse a sí mismas en las teorías feministas. Ellas **tienden a**, y lo harán así a menos que una resista constantemente, recelosa de su rumbo. Esta es la razón por la que la crítica de todos los discursos concernientes al género, incluidos aquellos producidos o promovidos como discursos feministas, continúan siendo tan vitalmente una parte del feminismo como lo es el actual esfuerzo de crear nuevos espacios de discurso, de reescribir las narrativas culturales y de definir los términos de otra perspectiva, una perspectiva desde “otra parte”.

Porque, si esta perspectiva no se ve en ningún lado, no se da en ningún texto, no se la reconoce como una representación, no es que nosotras -feministas, mujeres- no hayamos, todavía, tenido éxito en producirla. Es, más bien que lo que hemos producido no es reconocible, precisamente, como una representación. Porque esa “otra parte” no es algún distante pasado mítico o alguna historia futura utópica: es la otra parte del discurso aquí y ahora, los puntos ciegos, o el fuera de plano de sus representaciones. La pienso como espacios en los márgenes del discurso hegemónico, espacios sociales cavados en los intersticios de las instituciones y en las grietas y resquebrajaduras de los aparatos del poder-saber. Y es allí donde pueden formularse los términos de una diferente construcción de género, términos que sí tengan efecto y se afiancen en el nivel de la subjetividad y de la auto-representación: en las prácticas micropolíticas de la vida de todos los días y en las resistencias cotidianas proporcionan tanto la agencia como los recursos de poder o de habilitar investiduras; y en las producciones culturales de las mujeres feministas, que inscriben ese movimiento dentro y fuera de la ideología, que cruzan de atrás para adelante los límites -y las limitaciones- de la(s) diferencia(s) sexual(es).

Quiero ser muy clara respecto de este movimiento de atrás para adelante a través de los límites de la diferencia sexual. **No** me refiero a un movimiento de un espacio a otro más allá o afuera de él: digo, desde el espacio de una representación, la imagen producida por representación en un campo discursivo o visual, hacia el espacio exterior de la representación, el espacio exterior del discurso, que podría, entonces, pensarse como “real”; o, como diría Althusser, desde el espacio de la ideología al espacio del conocimiento científico y real; o, nuevamente, desde el espacio simbólico construido por el sistema sexo-género a una “realidad” externa a él. Porque, claramente, no existe una realidad social para una sociedad dada fuera de su particular sistema sexo-género (la categoría mutuamente excluyente y exhaustiva de lo masculino y lo femenino). A lo que me refiero, en cambio, es a un movimiento desde el espacio repre-sentado por/en una representación, por/

---

en un discurso, por/en un sistema sexo-género, hacia el espacio no representado aunque implícito (invisible) en ellos.

Hace un momento usé la expresión **fuera de plano**, tomada de la teoría del cine: el espacio no visible en el cuadro pero que puede inferirse a partir de lo visible en el cuadro. En el cine clásico y comercial, el fuera de plano es, de hecho, borrado, o, mejor, refundido y encerrado en la imagen por las reglas cinemáticas de la narrativa (entre ellas, el primero, el sistema toma/reverso de toma). Pero el cine de vanguardia ha mostrado que el fuera de plano existe concurrentemente y a lo largo del espacio representado, lo ha hecho visible reparando su ausencia en el cuadro o en la sucesión de cuadros, y ha mostrado que incluye no sólo a la cámara (el punto de articulación y perspectiva desde el que la imagen se construye) sino también al espectador (el punto donde la imagen es recibida, re-construida y re-producida en/ como subjetividad).

Ahora bien, el movimiento dentro y fuera del género como representación ideológica, que digo que caracteriza al sujeto del feminismo, es un movimiento de atrás para adelante entre la representación de género (en su marco de referencia centrado en lo masculino) y lo que esa representación omite o, más significativamente, vuelve no representable. Es un movimiento entre el espacio discursivo (representado) de las posiciones que los discursos hegemónicos vuelven disponibles y el fuera de plano, la otra parte, de esos discursos: esos otros espacios tanto discursivos como sociales que existen, desde que las prácticas feministas los han (re)construido, en los márgenes (o “entre líneas”, o “a contrapelo”) de los discursos hegemónicos y en los intersticios de las instituciones, en prácticas de oposición y en nuevas formas de comunidad. Esas dos clases de espacios no están ni en oposición uno con otro ni eslabonados en una cadena de signicación, pero coexisten concurrentemente y en contradicción. El movimiento entre ellos, por lo tanto, no es el de una dialéctica, de una integración, de una combinatoria, o de la *différance*, sino que es la tensión de la contradicción, de la multiplicidad y de la heteronomía.

Si bien en las narrativas principales, cinemáticas y otras, las dos clases de espacios están reconciliados e integrados, como el hombre incluye a la mujer en su hu(man)idad, su ho(m)osexualidad [N.T. juego de palabras entre *man*, *woman*, *(man)kind* y *ho(m)osexuality*], sin embargo, las producciones culturales y las prácticas políticas del feminismo los han mostrado como espacios separados y heterónomos. Así, habitar ambas clases de espacios al mismo tiempo es vivir la contradicción que, he sugerido, es la condición del feminismo aquí y ahora: la tensión de un doble esfuerzo en direcciones contrarias -la negatividad crítica de su teoría, y la positividad afirmativa de sus políticas- es tanto la condición histórica de existencia del feminismo como su condición teórica de posibilidad. El sujeto del feminismo es en-gendrado allí. Es decir, en otra parte.

*Traducción de Ana María Bach y Margarita Roulet*

# **Naturaleza, yo y género:**

## **Feminismo, filosofía del medio**

### **ambiente y crítica del racionalismo\***

---

Val Plumwood

---

\* Publicado en inglés en HIPATIA vol. 6 (1991) 1.

Una versión anterior de este trabajo, fue leída en la Conferencia de Mujeres en Filosofía en Camberra, Julio, 1989. La autora quisiera agradecer a Jim Cheney y Karen Warren por comentar esa versión.

---

**El racionalismo es la clave hacia las conectadas opresiones de la mujer y la naturaleza en Occidente. La ecología profunda no ha logrado proveer una adecuada perspectiva histórica ni una crítica adecuada al dualismo humano/naturaleza. Una explicación relacional del yo nos permite rechazar una perspectiva instrumental de la naturaleza y desarrollar una alternativa basada en el respeto, sin negar que la naturaleza es diferente del yo. Este cambio de perspectiva enlaza a feministas, ambientalistas y ciertas formas de críticas socialistas. No se sacrifica la crítica al antropocentrismo, como sostienen los ecologistas profundos, sino que se enriquece.**

Recientemente, la filosofía del medio ambiente ha sido criticada en numerosos puntos por filósofas feministas. Quisiera desarrollar más algunas de éstas críticas y sugerir que muchas de ellas apuntan al fracaso de la filosofía del medio ambiente al relacionarse justamente con la tradición racionalista, que ha sido enemiga tanto de las mujeres como de la naturaleza. La destrucción de los supuestos de esta tradición ha sido empleada en vistas a formular una nueva filosofía del medio ambiente que frecuentemente hace uso o se introduce en estructuras filosóficas racionalistas que no sólo están infuidas por una perspectiva genérica, sino que también han proclamado un rol negativo de la naturaleza.

Desde la sección 1 hasta la 4 argumento que, las que en la actualidad son las corrientes principales de la filosofía del medio ambiente, aquellas basadas en la ética y aquellas basadas en la ecología profunda, adolecen del problema de que ninguna presenta un análisis histórico adecuado, y ambas continúan basándose implícitamente en explicaciones del yo de inspiración racionalista, las que han sido una gran parte del problema. En las secciones 5 y 6 muestro cómo la crítica del racionalismo ofrece una comprensión de un conjunto de temas fundamentales que la filosofía del medio ambiente ha tendido a descuidar o tratar de una manera muy acotada. Entre estos temas se encuentran aquellos conectados con los conceptos de yo humano e instrumentalismo.

## **1. Racionalismo y perspectiva ética**

La perspectiva ética apunta a establecer una nueva visión de la naturaleza, especialmente en la ética universalista o en algún ámbito de la ética humana. Una serie de autores recientes (especialmente Cheney 1987,1989) han criticado esta perspectiva desde una óptica feminista. Estoy en parte de acuerdo y en parte en desacuerdo con estas críticas; es decir, pienso que el énfasis sobre la ética como parte central (o completa) de un problema está fuera de lugar, y que si bien la ética (especialmente la ética de valor no instrumental) tiene un rol, las propuestas éticas particulares que han sido adoptadas son problemáticas e insatisfactorias. Ilustraré esta crítica por una breve discusión de dos libros recientes: **Respect for Nature** de Paul Taylor (1986) y **The Case for Animal Rights** de Tom Regan (1986). Ambos trabajos son significativos y por cierto notables contribuciones a sus respectivas áreas.

---

El libro de Paul Taylor es el resultado detallado de una posición ética que rechaza el estandarizado y difundido tratamiento occidental de la naturaleza como instrumento de los intereses humanos, y en cambio toma las cosas vivas como centros teleológicos de vida, merecedores de respeto por su propio derecho. Taylor apunta a defender una teoría ética biocéntrica (centrada en la vida) donde el verdadero yo humano de una persona incluye su (de él o ella) naturaleza biológica (Taylor, 1986, 44), pero intenta introducirla dentro de una estructura ética kantiana que hace un uso fuerte de la dicotomía razón/emoción, de modo que se nos asegura que la actitud de respeto es moral porque es universal y desinteresada, *es decir, cada agente moral que sinceramente tiene la actitud evoca su universal adopción por otros agentes, sin importar si están así inclinados y sin importar su afecto o carencia de afecto por individuos particulares* (41). Habiendo establecido las características esenciales de la moralidad separadas de la emoción y “la inclinación particular”, la moralidad es vista como el dominio de la razón y su piedra de toque, la creencia. Habiendo distinguido cuidadosamente *las dimensiones valorativas, conativas, prácticas y afectivas de la actitud de respeto*, Taylor prosigue recogiendo el aspecto esencialmente cognitivo “valorativo” como central y básico para todos los otros: *Es a causa de que los agentes morales observan a los animales y las plantas de esta manera, por lo que están dispuestos a perseguir los fines y propósitos antes mencionados* (82) y de manera similar, a tener emociones relevantes y actitudes afectivas. Los últimos deben ser mantenidos a una distancia apropiada y de ninguna manera debe permitírseles predominar en la cuestión. Taylor afirma que las acciones no expresan respeto moral a menos que se realicen como cuestión de principio moral concebido como éticamente obligatorio y perseguido desinteresadamente, no a través de la inclinación sola o principalmente:

*Si uno busca ese fin sola o principalmente por inclinación, la actitud expresada no es respeto moral sino afecto personal o amor... No es que el respeto por la naturaleza **impida** sentimientos de cuidado e interés por las cosas vivientes. Uno puede, como una cuestión de simple amabilidad, no querer ofenderlos. Pero el hecho de que uno esté así motivado no indica por sí mismo la presencia de una actitud moral de respeto. Tener el deseo de preservar o proteger el bien de los animales y plantas salvajes por afecto no es ni contrario a, ni evidencia de, respeto por la naturaleza. Sólo si la persona que tiene el deseo comprende que las acciones que lo realizan serán obligatorias aun en ausencia del deseo, esa persona tiene genuino respeto por la naturaleza. (85-86)*

Hay una buena razón para rechazar como yo auto indulgente la propuesta de amabilidad que reduce el respeto y la moralidad de la protección de los animales a la satisfacción de los sentimientos propios de quien los cuida. El respeto por otros implica tratarlos como dignos de consideración por sí mismos y no sólo como instrumentos de satisfacción de quien los cuida, y hay un sentido en el cual tal “amabilidad” no es genuino cuidado o respeto por el otro. Pero Taylor está haciendo mucho más que esto, está considerando el cuidado, visto como “inclinación” o “deseo”, como irrelevante para la moralidad. En esta explicación, el respeto por la naturaleza resulta una cuestión esencialmente **cognitiva** (en tanto una persona cree que algo tiene un “valor inherente”, actúa por una comprensión de los principios éticos como universales).

---

La explicación suscribe la visión familiar de razón y emoción como separadas y opuestas de manera tajante de “deseo”, cuidado, y amor tanto meramente “personales” y “particulares” como opuestos a la universalidad e imparcialidad de la comprensión, y de las emociones “femeninas” como esencialmente inseguras, no confiables y moralmente irrelevantes, un dominio inferior para ser dominado por una razón superior, desinteresada (y por supuesto masculina). Recientemente gran parte de este tipo de explicaciones racionalistas acerca del lugar de las emociones ha sido objeto de bien merecidas críticas, tanto por su implícito sesgo genérico como por su inadecuación filosófica, especialmente su dualismo y su interpretación de la razón pública como profundamente diferente y dominante de la emoción privada (ver, por ejemplo, Benhabib 1987; Blum 1980; Gilligan 1982,1987; Lloyd 1983a y 1983b).

Un problema todavía mayor en este contexto es la inconsistencia de emplear, al servicio de la construcción de una teoría ética alegadamente biocéntrica, un marco teórico que en sí mismo ha tenido un rol importantísimo en la creación de una explicación dualista del yo genuinamente humano como esencialmente racional y profundamente discontinuo respecto de los elementos meramente emocionales, meramente corporales y meramente animales. Las emociones y la esfera privada con la que están asociadas se han considerado como profundamente diferenciadas e inferiores, como parte de un esquema en el cual se ven vinculadas a la esfera de la naturaleza, no al reino de la razón.

Y no sólo a las mujeres sino también a las criaturas vivientes en la tierra, se les ha negado la posesión de una razón construida a la manera de líneas masculinas y oposicionales y que contrasta no sólo con las emociones “femeninas” sino también con lo físico y lo animal. Gran parte del problema (tanto para las mujeres como para la naturaleza) yace en concepciones racionalistas o derivadas del racionalismo acerca del yo y de qué es esencial y valorable en el carácter humano. Es en nombre de la razón tal que a esas otras cosas -lo femenino, lo emocional, lo meramente corporal o lo meramente animal, y el mundo natural mismo- se les ha negado su virtud y se les ha acordado una posición inferior y meramente instrumental. Tomás de Aquino estableció sucintamente esta problemática posición: *la naturaleza intelectual es el único requisito de su valor en el universo, y todo lo demás se valora según ella* (Tomás de Aquino 1976,56). Precisamente la razón está de tal modo construida que frecuentemente se la toma para caracterizar lo auténticamente humano y para crear la supuestamente profunda separación, clivaje, o discontinuidad entre el mundo de todos los humanos y el de lo no humano, y un clivaje similar dentro del yo humano. La supremacía concedida a una razón oposicionalmente construida es la clave del antropocentrismo de la tradición occidental. La estructura racionalista kantiana, entonces, difícilmente será el área en la cual debemos buscar una solución. Sorprende que se la utilice para construir una ética supuestamente biocéntrica, dado que perpetúa la supremacía de la razón y su oposición en áreas contrastantes.

La universalización y abstracción ética están ambas estrechamente asociadas con explicaciones del yo en términos de egoísmo racional. Tanto en el marco teórico kantiano como en el rawlsiano, la universalización es explícitamente vista como necesaria para refrenar el autointerés natural; es el complemento moral de la explicación del yo como “desencarnado y desencajado”, el yo autónomo de la

---

teoría liberal, el egoísmo racional de la teoría de mercado, el yo falsamente diferenciado de la teoría de las relaciones de objetos (Benhabib 1987; Poole 1984,1985). De la misma manera, el ensanchamiento del alcance de la incumbencia moral junto con la concesión de derechos al mundo natural, son señalados por influyentes filósofos del medio ambiente (Leopold 1949, 201-2), como último paso en un proceso de acrecentamiento de abstracción y generalización moral, como parte de la separación de lo meramente particular **-mi yo, mi familia, mi tribu-** el descarte de lo meramente personal y, por implicación, lo meramente egoísta. Esto es considerado progreso moral crecientemente civilizado en la medida que se aleja del primitivo egocentrismo. La naturaleza es la última área a incluir en esta marcha distanciadora del egoísmo natural indomable de lo particular y su más próximo aliado, lo emocional. El progreso moral está marcado por una creciente adhesión a reglas morales y un alejamiento de lo supuestamente natural (en la naturaleza humana) y su imperio se completa paradójicamente, por la extensión de su dominio de adhesión a reglas morales abstractas a la naturaleza misma.

En una perspectiva tal, lo particular y lo emocional se ven como enemigos de lo racional, como corruptores, caprichosos, y autointeresados. Y si las “emociones morales” son dejadas de lado como irrelevantes o sospechosas, como meramente subjetivas o personales, sólo podemos basar la moralidad sobre las reglas de la razón abstracta, sobre la justicia y los derechos de la impersonal esfera pública.

Esta concepción de la moralidad basada en un concepto de razón opuesta a lo personal, lo particular, y lo emocional ha sido asumida recientemente en el marco teórico de muchas éticas del medio ambiente. Pero como han señalado numerosas críticas feministas del modelo masculino de vida y abstracción moral (Blum 1980, Nicholson 1983), esta creciente abstracción no necesariamente es una mejora. La oposición entre el cuidado y el interés por otros particulares y el interés moral generalizado se asocia con una profunda división entre reino público (masculino) y privado (femenino). Así, el problema del tratamiento occidental de la naturaleza, está arraigado en parte al conjunto de contrastes duales. Y la oposición entre el cuidado de otros particulares y el interés moral general, es falsa. **Puede** haber oposición entre la particularidad y la generalidad del interés, como cuando el interés por otros particulares está acompañado por la **exclusión** del cuidado de otros o por actitudes chauvinistas hacia ellos (Blum 1980,80), pero esto no ocurre automáticamente, y enfatizar casos opositivos oscurece los casos frecuentes donde se dan juntos y en los que el cuidado de otros particulares es esencial para una moralidad generalizada. Relaciones especiales, tratadas por posiciones universalistas en el mejor caso como moralmente irrelevantes y en el peor como impedimentos efectivos de la vida moral, son de este modo maltratadas. Como recalca Blum (1980, 78-83), las relaciones especiales forman la base de la mayor parte de nuestra vida e interés morales, y difícilmente podría ser de otro modo. Tanto con la naturaleza como con la esfera humana, la capacidad de cuidar, experimentar consideración, comprensión y sensibilidad por la situación y la suerte de otros particulares, y asumir responsabilidad por otros, es un índice de nuestro ser moral. La relación especial con, el cuidado de, o la empatía con aspectos particulares de la naturaleza como experiencia más que con la naturaleza como abstracción, son esenciales para proporcionar una profundidad y un tipo tal de

---

interés que no sería posible de otra manera. El cuidado y la responsabilidad por animales particulares, árboles, y ríos que son bien conocidos, amados y adecuadamente vinculados al yo, son bases importantes para adquirir un interés más amplio, más generalizado. (Como veremos, este fracaso en tratar adecuadamente con la particularidad, también es un problema para la ecología profunda).

El interés por la naturaleza, entonces, no debe ser visto como el cumplimiento de un proceso (masculino) de universalización, abstracción moral, y desconexión, que separa al yo de emociones, y vínculos especiales (todos, por supuesto, asociados con la esfera privada y la femineidad). Las éticas del medio ambiente, en su mayor parte, se han colocado a sí mismas de modo no crítico en un marco teórico tal, aunque éste pueda extenderse con particular dificultad al mundo natural. Quizás lo mejor que se pueda decir acerca del marco teórico de la universalización ética es que está seriamente incompleto y fracasa en captar los elementos más importantes del respeto, que no son reductibles a ni están basados en el deber o la obligación más de lo que lo están los elementos más importantes de la amistad, sino que son más bien expresión de un cierto tipo de individualidad y de un cierto tipo de relación entre yo y otro.

## 2. Racionalismo, derechos y ética

En **The Case for Animal Rights** (1986), Tom Regan también se propone extender los conceptos estándar de la moralidad a la naturaleza. Este es el libro más notable, completo y sólidamente argumentado en el área de ética animal, con excelentes capítulos sobre tópicos tales como la intencionalidad animal. Pero el concepto clave sobre el que se basa esta explicación del interés moral por los animales es el de derecho, que requiere una firme separación entre los derechos y sus portadores y, se ubica en el marco teórico de comunidad humana y legalidad. Su extensión al mundo natural conlleva una multitud de problemas (Midgley 1983, 61-64). Aún en el caso de individuos animales superiores, para los cuales Regan usa este concepto de derecho, el abordaje es problemático. Su concepto de derecho está basado en la noción de Mill, según la cual si un ser tiene derecho a algo no sólo debe él o ella tenerlo sino que los otros están obligados a intervenir para asegurárselo. La aplicación de este concepto de derecho a individuos animales salvajes, parece otorgar a los humanos casi ilimitadas obligaciones para intervenir, en todos los casos de maneras difíciles de alcanzar y conflictivas, en los ciclos naturales para asegurar los derechos de una compleja variedad de seres. En el caso de lobos y ovejas, un ejemplo discutido por Regan, no está claro si los humanos deberían intervenir para proteger los derechos de las ovejas o para evitarlos en función de no violar el derecho de los lobos a su alimento natural.

Regan trata de refutar esta objeción afirmando que en tanto el lobo no es en sí mismo un agente moral (aunque es un paciente moral), no puede violar el derecho de la oveja a no sufrir una muerte dolorosa y violenta (Regan 1986, 285). Pero la defensa es poco convincente, porque aún si concedemos que el lobo no es un agente moral, no se sigue que, desde la perspectiva de los derechos, no



---

estemos obligados a intervenir. Del hecho de que el lobo no sea un agente moral sólo se sigue que no es **responsable** de violar los derechos de la oveja, no que no hayan sido violados o que otros no tengan la obligación de intervenir (de acuerdo a la perspectiva de los derechos). Si el lobo atacara a un bebé humano, sería difícil afirmar como defensa en este caso, que uno no tiene el deber de intervenir porque el lobo no es un agente moral. Pero desde la perspectiva de Regan, el bebé y la oveja tienen algo así como los mismos derechos. Así parece que nosotros tenemos el deber (desde la perspectiva de los derechos), de intervenir para proteger a la oveja - y ¿cuál será nuestra posición frente al lobo?

El concepto de derecho parece producir consecuencias absurdas y es imposible aplicarlo en el contexto de los predadores en un ecosistema natural, como opuesto a un contexto social humano particular en el que los demandantes son parte de una comunidad social recíproca y los casos conflictivos son pocos o regulables de acuerdo a algunos principios consensuados. Todo esto me parece que va en contra del concepto de derecho como lo adecuado para la tarea general de tratar con animales en el medio ambiente natural (en oposición, por supuesto, a los animales domésticos en un medio ambiente básicamente humanizado).<sup>1</sup>

Los derechos parecen haber adquirido una exagerada importancia como parte del prestigio de la esfera pública y de lo masculino, del énfasis sobre la separación y la autonomía, sobre la razón y la abstracción. Un abordaje más prometedor para una ética de la naturaleza, y también mucho más alineado con las direcciones corrientes en el feminismo, sería desplazar los derechos del centro del escenario de la ética y poner más atención a otros conceptos morales menos dualistas tales como respeto, comprensión, cuidado, interés, compasión, gratitud, amistad y responsabilidad (Cook 1977, 118-9). Estos conceptos, a causa de su interpretación

---

<sup>1</sup> Por supuesto, Regan como integrante del movimiento por los derechos animales, está principalmente interesado por los animales domésticos y no por los salvajes, en tanto aquellos aparecen en el contexto y el sostén de la sociedad y la cultura humanas, aunque no indica ninguna calificación en el tratamiento moral. No obstante, aquí podrían organizarse según los lineamientos de la justicia, la honradez y los derechos, y sería absurdo tratar de imponer tal orden social sobre ellos por intervención en sus sistemas. Esto no significa, por supuesto, que los humanos puedan hacer cualquier cosa en una situación en la que no se ordenen ciertos tipos de intervención. Estos tipos de intervención pueden ordenarse en el caso de sistemas sociales a través de la intervención humana, y el concepto de derecho y de responsabilidad social podrá tener mayor aplicación aquí. Esto significa que la distinción doméstico/salvaje demarcará un límite moral importante en términos de deberes de intervención, aunque ni Regan (1986) ni Taylor (1986) han comprendido este problema. En el caso de Taylor los derechos de los “seres vivos salvajes” parecen ser menos importantes que el respeto por la independencia, la autonomía, y la obligación *prima facie* será la no intervención.

---

dualista como femeninos y su consignación a la esfera privada como subjetivos y emocionales, han sido tratados como periféricos y se les ha dado mucha menos importancia de la que merecen por muchas razones. Primero, el racionalismo y el prestigio de la razón y la esfera pública han influido no sólo sobre el concepto de qué sea la moralidad (como explica Taylor, por ejemplo, como un acto esencialmente racional y cognitivo de comprensión de que ciertas acciones son éticamente obligatorias), sino también de qué es central en ella o qué prima como conceptos morales. Segundo, conceptos tales como respeto, cuidado, interés y otros, se resisten al análisis según líneas de una dicotomía dualista razón/emoción, y su interpretación según estas líneas ha implicado confusión y distorsión (Blum, 1980). Ellos **son** "sentimientos" morales pero implican razón, conducta y emoción de manera tal que no parecen separables. Los conceptos éticos inspirados en el racionalismo son altamente etnocéntricos y no pueden explicar adecuadamente los puntos de vista de muchos pueblos indígenas, y el intento de aplicación de estos conceptos racionalistas a sus posiciones conduce al punto de vista de que ellos carecen de una estructura ética real (Plumwood, 1990). Estos conceptos alternativos parecen más aptos para ser aplicados a las concepciones de tales pueblos, cuya ética del respeto, cuidado y responsabilidad por la tierra se basa con frecuencia en relaciones especiales con áreas particulares de la tierra vía lazos de parentesco (Neidjie, 1985,1989). Finalmente estos conceptos, que tienen en cuenta la particularidad y que en su mayor parte no requieren reciprocidad, son precisamente el tipo de conceptos que las filósofas feministas han considerado que deberían tener un lugar más significativo en la ética, a expensas de conceptos abstractos, principalmente masculinos provenientes de la esfera pública, tales como derechos y justicia (Gilligan 1982,1987, Benhabib 1987). La ética del cuidado y de la responsabilidad que han articulado parece extenderse al mundo no humano mucho menos problemáticamente que los conceptos impersonales, que corrientemente son vistos como centrales, dicha ética también parece capaz de proporcionar excelentes bases para el tratamiento no instrumental de la naturaleza, ahora requerido por muchos filósofos del medio ambiente. Una aproximación tal considera las relaciones éticas como expresiones de un yo en relación (Gilligan 1987,24) más que como el descarte, represión o generalización de un yo visto como autointeresado y no relacional, como en las éticas convencionales de la universalización.<sup>2</sup> Como argumentaré luego, existen importantes conexiones entre esta explicación relacional del yo y el rechazo del instrumentalismo.

No es que necesitemos abandonar la ética o que prescindamos enteramente del proyecto ético universalista, sino que necesitamos reconsiderar la centralidad de

---

<sup>2</sup> Si la perspectiva kantiana universalizante está basada sobre la auto-constricción, su mayor alternativa contemporánea, la de John Rawls, está basada en una "identidad definicional" en la que el "otro" puede ser considerado hasta el punto de no ser reconocido como verdaderamente diferente, como genuinamente otro. (Benhabib 1987, 165).

---

la ética en la filosofía del medio ambiente.<sup>3</sup> Lo que se necesita nos es tanto el abandono de la ética como una comprensión diferente y más rica de la misma (y, como aduciré luego, una más rica comprensión de la filosofía del medio ambiente generalmente la brinda la ética), que aporte un lugar importante a los conceptos éticos pertenecientes a la emocionalidad y la particularidad, y que abandone la focalización exclusiva sobre lo universal y lo abstracto asociados con el yo no relacional y las explicaciones dualistas y oposicionales de los contrastes razón/emoción y universal/particular, dados en las explicaciones éticas racionalistas.

### 3. El problema de la discontinuidad

El problema no es sólo la restricción **en** ética sino también la restricción **de** la ética. Los principales filósofos del medio ambiente, continúan considerando la filosofía del medio ambiente como principalmente interesada por la ética. Por ejemplo, los principales filósofos del medio ambiente ven el instrumentalismo como un problema ético, y su solución como dependiente del establecimiento de algún tipo de teoría de valor intrínseco. Esto descuida un aspecto clave del problema en su totalidad, que se refiere a la definición del yo humano como separado de la naturaleza, la conexión entre éste y la perspectiva instrumental de la naturaleza, y amplios aspectos **políticos** de la crítica del instrumentalismo.

Un aspecto clave de la visión occidental de la naturaleza, que la posición ética descuida completamente, se refiere a aquella como profundamente discontinua u ontológicamente separada de la esfera humana. De este modo se ve a los humanos como separados o “fuera” de la naturaleza, generalmente como controladores principales o externos a ella. Con miras a rechazar esta visión, a menudo se habla alternativamente de los humanos como “parte de la naturaleza” pero rara vez se distingue esta posición del obvio reclamo de que el destino humano está interconectado con el de la biósfera, que los humanos son sujetos de las leyes naturales. Pero en la teoría del yo dividido lo esencial o auténtico es la parte humana

---

<sup>3</sup> Contra Cheney, quien parece evocar el abandono de todos los conceptos éticos generales y la adopción de una ética "contextual" basada en la pura particularidad y emocionalidad. Necesitamos tanto reintegrar lo personal como lo particular, y reconsiderar su rol, pero superar el dualismo moral no resultará simplemente de una afirmación de lo personal en la esfera de lo moral. Incluir la pura particularidad y la emocionalidad es implícitamente, aceptar su construcción dualística como oposicionales a una ética racionalista e intentar revertir el valor. En general, esta respuesta reactiva es un modo inadecuado de tratar con tales dualismos. Las reglas mismas, como señaló Grimshaw (1986. 209) no son incompatibles con el reconocimiento de las relaciones especiales y la responsabilidad hacia otros particulares. Si las reglas en sí mismas no son el problema, entonces no es necesario moverse hacia una ética carente de reglas; más bien son las reglas que exigen el rechazo de lo personal, lo emocional, y lo particular, y que apuntan a la auto-constricción del yo.

---

del yo, y en ese sentido el reino propiamente humano, que está fuera de la naturaleza, no lo humano como fenómeno físico. La visión de los humanos como exteriores a y alienados de la naturaleza parece ser especialmente fuerte en Occidente, aunque no se reduce a él. Hay otras muchas culturas que no adhieren a ella, que remarcan lo que nos conecta a la naturaleza como virtudes genuinamente humanas, que enfatizan la continuidad y no la disimilitud.<sup>4</sup>

Como señala el ecofeminismo, el pensamiento occidental nos ha legado un fuerte dualismo humanidad/naturaleza que es parte del conjunto de dualismos interrelacionados mente/cuerpo, razón/naturaleza, razón/emoción, masculino/femenino y tiene importantes características interconectadas con estos otros dualismos.<sup>5</sup>

Este dualismo ha sido especialmente remarcado en la tradición racionalista. En este dualismo lo que es característica y auténticamente humano es definido contra o en oposición a lo que es tomado por natural, la naturaleza, el reino físico o biológico. Esto adquiere diversas formas. Por ejemplo, la caracterización de lo genuino, propio, característico o auténticamente humano, o de la virtud humana, en términos polarizados para excluir lo característico de la naturaleza, es lo que John Rodman (1980) ha llamado "el Imperativo Diferencial" en el que lo virtuoso en lo humano es tomado como maximizador de la distancia respecto de lo meramente natural. Esa aguda dicotomía y polarización se alcanza por el rechazo y la negación de aquello que une lo humano con lo animal. Lo que se toma como auténtica y característicamente humano, definitorio de lo humano, así como el ideal de lo que los humanos deben disputar, no se encontrará en aquello que se comparte con la naturaleza y lo animal (por ej: el cuerpo, la sexualidad, la reproducción, la emocionalidad, los sentidos, el albedrío) sino en aquello que se piensa separado y distinto de ellos, la razón y sus instrumentos. Por lo tanto, no se define la humanidad como parte de la naturaleza (quizá una parte especial) sino como separada y en oposición a ella. Así, la relación de los humanos con la naturaleza es considerada como un dualismo de valor y oposicional.

El proceso se asemeja mucho a la formación de otros dualismos tales como masculino/femenino, razón/emoción, y espíritu/cuerpo criticados por el pensamiento feminista (ver, por ej., Ruether 1975, Griffin 1978, Griscom 1981, King 1981, Lloyd 1983, Jaggar 1983) pero esta lógica paralela no es la única conexión entre los dualismos humanidad/naturaleza y masculino/femenino. Más aún, la exclusión de la naturaleza del concepto de lo propiamente humano no es el único dualismo implícito, porque lo que está implícito en la construcción de esta concepción dualista de lo humano, es el rechazo de aquellas partes del carácter humano identificadas como femeninas -también identificadas como no plenamente humanas- en la concepción masculina de lo que es ser humano. La masculinidad puede ser unida a esta concepción exclusivista y polarizada de lo humano, por medio del deseo de

---

<sup>4</sup> Por ejemplo, las palabras de Bill Neidjie "Este suelo y esta tierra/como hermano y madre" (Neidjie 1985, 46) pueden ser interpretadas como una afirmación de tal parentesco o continuidad. (Ver también Nwidjie 1985, 53, 61, 62, 77, 81, 82, 88).

<sup>5</sup> La lógica del dualismo y la masculinidad del concepto de humanidad son discutidos en Plumwood (1986, 1988) y Warren (1987, 1989).

---

excluir y alejar lo femenino y lo no-humano. Las características que se toman como prototípicas de la humanidad y como base de sus virtudes especiales son aquellas tales como la racionalidad, la libertad y la trascendencia de la naturaleza (todo tradicionalmente concebido como masculino), que se consideran no compartidas con la naturaleza. La humanidad se define por oposición tanto a la naturaleza como a lo femenino.

La anterior es una visión profundamente arraigada del humano genuino o ideal en tanto no incluye características compartidas con la naturaleza, y en tanto se define **contra** o en **oposición** al reino no-humano, de manera que la esfera de lo humano y la de la naturaleza no pueden superponerse significativamente. La naturaleza está completamente separada de lo humano, es extraña y generalente hostil e inferior. Además, este tipo de yo humano sólo puede tener cierto tipo de conexiones accidentales o contingentes con el reino de la naturaleza. Llamaré a esto el problema o tesis de la discontinuidad y argüiré luego que juega un rol clave con respecto a otros elementos del problema.

#### 4. Racionalismo y ecología profunda

Aunque el problema de la discontinuidad generalmente es descuidado por la posición ética, una significativa excepción parece encontrarse dentro de la filosofía del medio ambiente, en la ecología profunda, que también es crítica respecto de la localización del problema dentro de la ética.<sup>6</sup> Además, la ecología profunda parece ser, inicialmente, más compatible con el marco teórico de la filosofía feminista, enfatizando como lo hace las conexiones con el yo, la comunicación y los vínculos. No obstante, hay severas tensiones entre la ecología profunda y la perspectiva feminista. La ecología profunda no ha identificado satisfactoriamente los elementos claves del marco teórico tradicional, ni ha observado sus conexiones con el racionalismo. Como resultado, fracasa en rechazar adecuadamente los supuestos racionalistas y, realmente, a menudo parece ofrecer sus propias versiones de la universalización, desconociendo las conexiones particulares y las explicaciones racionalistas del yo.

La ecología profunda localiza el área problemática clave de las relaciones humano-naturaleza, en la separación de humanos y naturaleza, y proporciona una solución en términos de la "identificación" del yo con la naturaleza. Generalmente "identificación" se abandona en la vaguedad de forma deliberada, y las explicaciones

---

<sup>6</sup> No obstante, la perspectiva de la ecología profunda hacia la ética es, como muchas otras, dudosamente consistente, variable y evasiva. Por eso aunque Arne Naess (1974, 1984, 1988) apela al reconocimiento del valor intrínseco de la naturaleza, también tiende a tratar "la máxima autorealización" como sustituto y evasión de una explicación ética del cuidado y el respeto por la naturaleza (Naess 1988, 20, 86), poniendo enteramente el énfasis sobre la fenomenología. En el trabajo más reciente, sin embargo, el énfasis parece haber sido de nuevo silenciosamente desplazado de una intuición holística hacia un extenso y extremadamente vago "igualitarismo biocéntrico" que se centra una vez más en la ética y que utiliza una ética de máxima expansión del Yo (Fox 1990).

---

correspondientes al yo son varias, cambiantes y no siempre compatibles.<sup>7</sup> Parece haber al menos tres explicaciones diferentes del yo -indistinguibilidad, expansión del yo, y trascendencia del yo- y los que las sos-tienen parecen desplazarse de una a otra a voluntad. Como mostraré luego, todas son insatisfactorias tanto desde una perspectiva feminista como desde aquella que pretende alcanzar una filosofía del medio ambiente satisfactoria, y por tanto el atractivo de la ecología profunda se basa en omitir la distinción entre ellas.

#### A. LA EXPLICACIÓN DE LA INDISTINGUIBILIDAD

La explicación de la indistinguibilidad rechaza los límites entre el yo y la naturaleza. Se dice que los humanos son una hebra en el tejido biótico, no la fuente y fundamento de todo valor, y la tesis de la discontinuidad parece ser rechazada firmemente. Warwick Fox describe de la siguiente manera la intuición central de la ecología profunda: *No podemos hacer una firme división ontológica en el campo de la existencia... no hay en realidad una bifurcación entre los reinos humano y no-humano... en la medida en que percibimos límites, estamos lejos de la conciencia de la ecología profunda* (Fox 1984,7). Pero aquí hay más cosas implícitas que el rechazo de la discontinuidad, en tanto la ecología profunda procede a reemplazar la imagen de lo humano-en-el medio ambiente por una visión holística o gestáltica que *disuelve no sólo el concepto de humano-en-el-medio-ambiente, sino todo concepto de cosa-compacta-en-un-entorno* - excepto cuando se habla a un nivel superficial de comunicación (Fox 1984,1). La ecología profunda encierra una cosmología de *la totalidad indivisa que niega la idea clásica de analizabilidad del mundo en partes existentes separada e independientemente*<sup>8</sup>. Aquella es fuertemente atractiva para una variedad de tradiciones místicas y para la Filosofía Perenne, en las que el yo está disuelto en lo otro, *lo otro no es otra cosa que tu mismo*. Como señala John Seed: *Yo estoy protegiendo la lluvia de la selva se transforma en Soy parte de la lluvia de la selva protegiéndome a mi mismo. Soy esa parte de la lluvia de la selva emergida recientemente en el pensamiento* (Seed et. al. 1988,36).

Hay severos problemas con estas posiciones, provenientes no tanto de su orientación hacia el concepto del yo (que me parece importante y correcta) o del carácter místico de los enfoques mismos, sino de la metafísica de la indistinguibilidad propuesta como base. No es solamente que, como dicen los ecólogos profundos, el proceso de identificación parezca requerir mucha mayor clarificación, sino que está equivocado. El problema, en el tipo de explicación que he dado, es la discontinuidad entre los humanos y la naturaleza, que emerge como parte del

---

<sup>7</sup> Otros críticos de la ecología profunda, tales como Sylvan (1985) y Cheney (1987) también han sugerido que se mueve entre versiones diferentes e incompatibles. Las críticas ecofeministas de la ecología profunda han incluido Salleh (1984), Kheel (1985), Biehl (1987), Warren (1990).

<sup>8</sup> Arnee Naess, citado en Fox (1982, 3, 10).

---

conjunto total de dualismos occidentales. La ecología profunda propone componer esta división por un “proceso de unificación”, una metafísica que insista que todo es parte realmente indistinguible de todo lo demás. En tanto los orígenes de la particular oposición envuelta en el dualismo humano/naturaleza permanezcan sin analizar y desconocidos, se están empleando herramientas muy poderosas pero que hacen el trabajo equivocado. Las bases reales de la discontinuidad descansan en el concepto de un ser humano auténtico, según qué sea considerado valioso en el carácter humano, la sociedad y la cultura, como lo que es distinto de aquello que es considerado natural. Las fuentes y los remedios para esto son desconocidos por la ecología profunda. La ecología profunda ha confundido dualismo y atomismo y luego ha concluido equivocadamente que la indistinguibilidad se sigue del rechazo del atomismo. La confusión es clara en Fox, quien procede inmediatamente desde la ambigua afirmación de que no hay *bifurcación, en realidad, entre los reinos de lo humano y lo no-humano* (lo que puede tomarse como un rechazo de la discontinuidad de lo humano respecto a la naturaleza) hasta la conclusión de que lo que se necesita es que abracemos una metafísica de la indistinguibilidad, de la totalidad indivisa en el todo de la realidad. Si debemos tratar el problema en términos de este dualismo específico y sus conexiones, la ecología profunda propone la obliteración de toda distinción.

De este modo, la solución de la ecología profunda de desconocer la discontinuidad obliterando **toda** división es muy poderosa. Su hipergeneralización fracasa en proporcionar una base genuina para una ética del medio ambiente del tipo buscado, ya que la visión de los humanos como metafísicamente unificados con el todo cósmico será igualmente verdadera cualesquiera que sean las relaciones que los humanos establezcan unidos a la naturaleza, la situación de explotación de la naturaleza ejemplifica tal unidad tan bien como una situación de conservación, y el yo humano es tan indistinguible de la máquina razadora y de la botella de Coca-Cola como de las rocas y la lluvia de la selva. Lo que John Seed parece tener aquí en mente es que en tanto que uno se da cuenta de que es indistinguible de la lluvia de la selva, las necesidades de ésta se vuelven las propias. Pero nada garantiza esto, uno puede, igualmente bien, tomar sus propias necesidades por las de la lluvia.

Esto señala otro problema más de la tesis de indistinguibilidad: necesitamos reconocer no sólo nuestra continuidad humana con el mundo natural sino también su distinguibilidad e independencia de nosotros y, la distinguibilidad de las necesidades de las cosas naturales respecto de las nuestras. La explicación de la indistinguibilidad no permite esto, aunque es una parte muy importante de la estrategia de conservación y respeto por la naturaleza.

Los peligros de las explicaciones del yo que implican un yo-disuelto aparecen también en contextos feministas, donde a veces se ha apelado a la alternativa de la autonomía masculinamente definida como desconexión de los otros. Como sostiene Jean Grimshaw acerca de la tesis de la indistinguibilidad de las personas (la aceptación de la pérdida de límites del yo como un ideal femenino): *No sólo es importante porque ciertas formas de simbiosis o “conexión” con otros pueden conducir a fracasos perjudiciales en el desarrollo personal, sino porque el cuidado de otros, su comprensión, sólo son posibles si uno puede distinguirse a sí mismo adecuadamente **de** los otros. Si me veo “indistinta” de ti, o a ti como si no tuvieras tu propio ser, que no está unido con el mío, entonces no puedo*

---

*preservar en un sentido real tu bienestar como opuesto al mío. El cuidado y la comprensión requieren el tipo de distancia necesaria para no ver al otro como una proyección de uno mismo, y a uno mismo como continuación del otro (Grimshaw 1986,182-3).*

Me parece que estos puntos se aplican al cuidado de otras especies y del mundo natural, tanto como lo hacen al cuidado de nuestra propia especie. Pero en tanto el dualismo se confunde con el atomismo, el yo-disuelto holístico se considera la única alternativa a las explicaciones egoístas del yo como carente de conexión esencial con los otros o con la naturaleza. Afortunadamente, esta es una falsa elección<sup>9</sup>; como arguyo más abajo, las explicaciones no-holísticas pero relacionales del yo, tales como las desarrolladas en alguna filosofía feminista y social, permite un rechazo del dualismo, incluyendo el dualismo humano/naturaleza, sin negar la independencia o distinguibilidad de lo otro. En tanto la ecología profunda se identifica con la tesis de la indistinguibilidad, no provee una base adecuada para una filosofía de la naturaleza.

## B. EL YO EXPANDIDO

Para ser justos con la ecología profunda debería señalarse que tiende a vacilar entre la indistinguibilidad mística y las otras explicaciones del yo, entre el yo holístico y el expandido. La vacilación ocurre a menudo a partir de un desplazamiento del significado de la identificación del yo, una noción clave en ecología profunda. Este desplazamiento refleja la confusión entre dualismo y atomismo previamente señalada pero también parece reflejar un deseo de retener el aspecto místico de la indistinguibilidad a la vez que se evitan muchas de sus dificultades. Donde "identificación" no significa "identidad" sino algo más parecido a "empatía", la identificación con otros seres puede conducir a un yo expandido. De acuerdo con Arne Naess, *El yo es tan comprensivo como la totalidad de nuestras identificaciones... Nuestro Yo es eso con lo que nos identificamos*.<sup>10</sup> Este yo más extenso (o Yo, para los ecologistas profundos) es algo por lo cual deberíamos luchar *tanto como estuviere en nuestro poder hacerlo* (Fox 1986, 13-19), y de acuerdo con Fox deberíamos también luchar para hacerlo lo más amplio posible. Pero este yo expandido no es el resultado de una crítica al egoísmo; más bien es una prolongación y una extensión del mismo.<sup>11</sup> No se cuestionan las estructuras del egoísmo posesivo y el autointerés; más bien, se trata de aceptar un amplio conjunto de intereses por extensión del yo. La motivación que da lugar a la expansión del yo es un conjunto más amplio de intereses en tanto continúa posibilitando al yo operar

---

<sup>9</sup> Esto es argüido en Plumwood (1980), donde una explicación relacional del yo, desarrollada en el contexto de una teoría anarquista, es aplicada a las relaciones con la naturaleza. Parte del problema radica en la terminología del "holismo", que es usada de maneras altamente variables y ambiguas, y que conlleva la indistinguibilidad aunque a veces sólo significa "no atomismo".

<sup>10</sup> Arne Naess, citado en Fox (1986, 54).

<sup>11</sup> Como lo advierte Cheney (1989, 293-325).



---

con el aliciente del auto-interés (o Autointerés). Así parece a partir de la afirmación de que *bajo esta luz... la resistencia ecológica es simplemente otro nombre para la defensa propia* (Fox 1986, 60). Fox cita con aprobación la afirmación de John Livingston: *Cuando digo que el destino de la tortuga de mar, o del tigre o del gibón es el mío, quiero decir eso. Todo lo que está en mi universo no es meramente mío, soy yo. Y tendré que defenderme a mi mismo. Tendré que defenderme a mi mismo no sólo contra la agresión abierta sino también contra el insulto gratuito* (Fox 1986, 60).

La ecología profunda no cuestiona las estructuras del egoísmo racional y continúa suscribiendo los dos principales dogmas de la estructura del egoísmo - que la naturaleza humana es egoísta y que la alternativa al egoísmo es el auto-sacrificio.<sup>12</sup> Dados estos supuestos sobre el egoísmo, la manera obvia de obtener algún tipo de interés humano en defender la naturaleza es a través del Yo expandido operando en los intereses de la naturaleza pero también en las líneas familiares del autointerés.<sup>13</sup> La estrategia del yo expandido debería parecer al principio otro pretencioso y oscuro modo de decir que los humanos empatizan con la naturaleza. Pero la estrategia de transferir las estructuras del egoísmo es altamente problemática, ya que la ampliación del interés es obtenida a costa de no reconocer precisamente la distinción e independencia del otro.<sup>14</sup> Los otros son moralmente reconocidos sólo en tanto son incorporados al yo, y su diferencia es negada (Warren 1990). Y el fracaso en criticar el yo egoísta, desencarnado, no-relacional significa un fracaso en trazar conexiones con otras críticas contemporáneas.

---

<sup>12</sup> Así lo expresa John Seed: "Naess escribe que cuando la mayoría de la gente piensa acerca de la conservación, piensa acerca del sacrificio. Esta es una base falsa para la conservación, porque la mayoría de la gente es incapaz de trabajar por otra cosa excepto por su propio autointerés... Naess arguye que necesitamos encontrar maneras de extender nuestra identidad dentro de la naturaleza. Una vez que esto suceda, enfrentar máquinas razadoras o cualquier otra cosa no es más sacrificio que mover tu pie cuando adviertes que alguien está a punto de cortarlo con un hacha" (Seed 1989).

<sup>13</sup> Esta negación de la alteridad del otro también es la estrategia de J. Baird Callicott, quien realmente afirma que "El principio de complementariedad axiológica pone una unidad esencial entre el yo y el mundo y establece el valor intrínseco problemático de la naturaleza en relación al axiológicamente privilegiado valor del yo" (1985, 275). Dado el empobrecimiento de la teoría humanana en el área de las relaciones (y por eso su incapacidad para concebir un yo en relación cuyas conexiones con los otros no son meramente contingentes sino esenciales), Callicott tiene pocas alternativas de desarrollar esta dirección.

<sup>14</sup> Grimshaw (1986, 182). Ver también la excelente discusión en Warren (1990, 136-38) acerca de la importancia del reconocimiento y el respeto por la diferencia de los otros; Blum (1980, 75); y Benhabib (1987, 166).

---

### C. EL YO TRASCENDIDO O TRANSPERSONAL

En tanto que el Yo expandido requiere que nos distanciamos de los intereses particulares del yo (una renuncia que, a pesar de su dificultad natural, debemos bregar por alcanzar), la expansión del yo al Yo tiende a conducir a una tercera posición, la trascendencia o superación del yo. Por eso, Fox nos urge a pelear por la identificación **imparcial** con **todos** los particulares, el cosmos, desechando nuestras identificaciones con nuestros propios intereses particulares, emociones particulares, y adhesiones (Fox 1990, 12). Fox presenta aquí la versión de la universalización de la ecología profunda, con el difundido énfasis sobre lo personal y lo particular como corruptor y autointeresado *la causa de la dominación, la guerra y la destrucción ecológica* (1990, 12).

Este tratamiento de la particularidad, la devaluación de una identidad ligada a aspectos particulares del mundo natural opuestas a un todo abstractamente concebido, el cosmos refleja la preocupación racionalista con lo universal y su explicación de la vida ética como opuesta a lo particular. La analogía en términos humanos del amor impersonal del cosmos es la visión de la moralidad basada en principios universales o en el abstracto e impersonal “amor del hombre”. Por eso Fox (1990, 12) reitera (como si no fuera problemático) la visión de las adhesiones particulares como éticamente sospechosas y opuestas a la “identificación” genuina, imparcial, que necesariamente falla con todos los particulares.

Esta identificación transpersonal es tan indiscriminada y se empeña en negar los significados particulares, que no puede tener en cuenta las profunda y altamente particulares adhesiones al lugar que ha motivado tanto la pasión de muchos conservacionistas modernos y el amor de muchos pueblos indígenas por su tierra (a la que la ecología profunda intenta, inconsistentemente, considerar como un modelo). Esto está basado no en un interés cosmológico vago, desangrado y abstracto sino en la formación de la identidad, social y personal, en relación a áreas particulares de tierra, produciendo lazos a menudo tan especiales y poderosos como los del parentesco, y que están igualmente expresados en responsabilidades de cuidado muy específicas y locales.<sup>15</sup> Esto emerge con claridad en las afirmaciones de muchos pueblos indígenas, como en las conmovedoras palabras de Cecilia Blacktooth explicando por qué su pueblo no entregará su tierra:

Nos piden pensar qué lugar nos gustaría más que éste en el que siempre hemos vivido. ¿Ve aquel cementerio? Allí están nuestros padres y nuestros abuelos. ¿Ve Ud. la montaña Eagle-nest y la montaña Rabbit-hole? Cuando Dios las creó, El nos dió este lugar. Siempre hemos estado aquí. No nos importa ningún otro lugar... Siempre hemos vivido aquí. Quisiéramos morir aquí. Nuestros padres lo hicieron.

---

<sup>15</sup> Este modelo tradicional de relación con la tierra está íntimamente vinculado con el del biorregionalismo, cuya estrategia es comprometer a la gente en el mayor conocimiento y cuidado de las áreas locales que tienen significado para ellos y donde pueden más fácilmente desarrollar un estilo de vida más cuidadoso y responsable. La capacidad de "identificación imparcial con todos los particulares" está, más allá de la búsqueda de ilustración personal, estratégicamente vacía. Porque se preocupa "imparcialmente" por todo puede, en la práctica, no preocuparse por nada.

---

No podemos abandonarlos. Nuestros niños nacieron aquí ¿Cómo podríamos irnos? Si nos dieran el mejor lugar del mundo, no sería tan bueno como este... Este es nuestro hogar... No podemos vivir en ningún otro lugar. Nacimos aquí y nuestros padres están enterrados aquí... Queremos este lugar y no otro... (McLuhan 1979, 28).

Al despreciar adhesiones tan particulares, emocionales, y basadas en las relaciones de parentesco, la ecología profunda nos ofrece otra variante de la superioridad de la razón y la inferioridad de su contraste, fracasando nuevamente en comprender el rol de la razón y criticando incompletamente su influencia. Para obtener una explicación más adecuada que la ofrecida por las principales corrientes de la ética y la ecología profunda, parece que tendremos que movernos en dirección al tipo de ética que la teoría feminista ha sugerido, la que puede permitir tanto la continuidad como la diferencia y los lazos con la naturaleza que expresan las ricas, cuidadosas relaciones de parentesco y amistad, más que incrementar la abstracción y separación de las relaciones.<sup>16</sup>

## 5. El problema en términos de la crítica del racionalismo

Ahora muestro cómo aparece el problema de la inferiorización de la naturaleza visto desde la perspectiva de la crítica del racionalismo y en tanto parte del problema general de revalorizar y reintegrar lo que la cultura racionalista ha apartado, negado y devaluado. Una explicación tal se aleja de las preocupaciones, tanto de las principales corrientes de ética como de la ecología profunda, y aunque retiene el énfasis sobre la explicación del yo como central, da una explicación diferente de la ofrecida por la ecología profunda. En la sección 6 concluyo afirmando que uno de los efectos de este desplazamiento del centro de atención es la realización de conexiones con otras críticas, especialmente la feminista, centrales más que periféricas o accidentales, como suelen considerarlas particularmente los ecologistas profundos.

Primero, lo omitido en las explicaciones tanto de los filósofos éticos como de los ecologistas profundos, es un análisis comprensivo del problema de la discontinuidad como creado por un dualismo unido a una red de dualismos relacionados. Creo que se puede aquí aprender de la crítica al dualismo que ha desarrollado la filosofía feminista y de los mecanismos de dualismos que han elaborado los ecofeministas. Una dicotomía dualísticamente construida, polariza la diferencia y minimiza las características compartidas, construye la diferencia en los lineamientos de la superioridad/inferioridad, y ve lo inferior como un medio hacia los más altos fines de lo superior (la tesis instrumental). Como su naturaleza se define oposicionalmente, la tarea de lo superior, aquel en el que se realiza a si mismo y expresa su propia naturaleza, es separar, dominar y controlar lo más bajo. Esto ha ocurrido tanto con la división humano/naturaleza como con otros dualismos

---

<sup>16</sup> Por eso algunas ecofeministas como Cheney (1987, 1989), y Warren (1990), han desarrollado explicaciones alternativas en ética, construido teoría ética y, desarrollado éticas ecofeministas diferenciadas.

---

relacionados tales como masculino/femenino, razón/cuerpo, y razón/emoción. Desafiar estos dualismos no sólo implica una reevaluación de la superioridad/inferioridad y un estatus más alto para las áreas bajas del dualismo (en este caso, la naturaleza) sino también el reexamen y la reconceptualización de las categorías en sí dualístamente construídas. Así en el caso del dualismo humano/naturaleza, no es sólo cuestión de mejorar el estatus de la naturaleza, la moral o algo así, mientras todo permanece igual, sino de reexaminar y reconceptualizar la noción de lo humano, y también el concepto de clase de la naturaleza contrastante. En el caso del concepto de lo humano, de lo que ha de ser entera y genuinamente humano, y de lo que es auténtica-mente humano en el conjunto de características típicas que los humanos poseen, han sido definidos oposicionalmente, por **exclusión** de lo que está asociado con la esfera natural inferior, del modo como lo ha mostrado Lloyd (1983), por ejemplo, en el caso de las categorías de lo masculino y femenino, y de razón y su contraste. Los humanos tienen tanto características biológicas como mentales, pero las mentales más que las biológicas han sido tomadas por características de lo humano y dadoras de lo “entera y auténticamente humano”. El término “humano”, por supuesto, no es aquí meramente descriptivo, sino en gran medida un término valorativo que establece un ideal: lo que excluye lo natural es lo esencial o valioso en lo humano. No es necesario negar que los humanos tienen algún componente material o animal - más bien, es visto en este marco teórico como ajeno o inesencial a ellos, no como parte de su entera o verdadera naturaleza humana. La esencia humana es vista a menudo como situada en la maximización del control sobre la esfera natural (tanto interna como externa) y en cualidades tales como racionalidad, libertad, y trascendencia de la esfera material. Estas cualidades también son identificadas como masculinas, y entonces, el modelo **oposicional** de lo humano coincide o converge con un modelo masculino, en el cual las características atribuídas son las del ideal masculino.

Entonces, parte de la estrategia para cambiar este dualismo humano/naturaleza, implicará el reconocimiento de esas cualidades excluídas -separadas, negadas, o interpretadas como ajenas, o comprendidas como la esfera de los humanos **supuestamente** inferiores tales como mujeres y negros- como igual y enteramente humanas. Esto proporcionará una base para el reconocimiento de **continuidades** con el mundo natural. De este modo, la reproductividad, sensualidad, emocionalidad serán tomadas como cualidades tan completa y auténticamente humanas como la capacidad de pensar y calcular abstractamente. Esto procede a partir del supuesto de que una base para la discontinuidad y la alienación de la naturaleza es la alienación de aquellas cualidades que nos proporcionan continuidad con la naturaleza.

Esta conexión entre la explicación racionalista de la naturaleza interna y la naturaleza externa, tiene poderosas repercusiones. Una parte de lo que está implicado es un cambio en la centralidad y dominación de lo racional en la explicación del yo humano. Tal cambio tendrá muy ricas implicancias para lo que sea valorable en la sociedad y cultura humanas, y se conecta con el cambio del legado cultural del racionalismo hecho por otras críticas al racionalismo tales como el feminismo, y por críticas a la tecnocracia, la burocracia y el instrumentalismo.

Lo que está implícito aquí es una reconceptualización del lado humano del dualismo humano/naturaleza, para liberarlo del legado del racionalismo. También necesita de reconceptualización el lado inferior de este dualismo, el concepto de

---

naturaleza, que es interpretado en términos polarizados como privado de cualidades apropiadas al lado humano, como pasivo y necesitado de albedrío y teleología, como pura materialidad, puro cuerpo, o puro mecanismo. De modo que lo que aquí se requiere es el desarrollo de alternativas a los modos mecanicistas de ver el mundo, que también son parte del legado del racionalismo.

## 6. El instrumentalismo y el yo

Hay dos partes en la reestructuración del yo humano en relación a la naturaleza -reconceptualizar lo humano y reconceptualizar el yo, y especialmente sus posibilidades de relacionarse con la naturaleza de maneras distintas de la instrumental. Aquí la crítica del yo egoísta del individualismo liberal tanto por las feministas como por los filósofos sociales, así como la crítica de la razón instrumental, ofrece un rico conjunto de conexiones y perspectivas para trabajar. En el caso de esas dos partes, está involucrado el rechazo de modelos básicamente masculinos de la humanidad y del yo.

El instrumentalismo ha sido identificado como el mayor problema por la perspectiva ética en la filosofía del medio ambiente, pero ha sido tratado de manera muy empobrecedora como el simple problema de establecer el valor inherente de la naturaleza.<sup>17</sup> No se ha hecho la conexión con la explicación más amplia provista por la crítica de la razón instrumental. Esta explicación más amplia revela tanto su vinculación con el problema de la discontinuidad como su conexión con la explicación del yo. Una mirada más atenta a esta crítica ofrece una indicación de cómo podríamos desarrollar una explicación que nos permita enfatizar la continuidad sin ahogarnos en el mar de la indistinguibilidad.

Deberíamos notar primero las fuertes conexiones entre la discontinuidad (la condición de polarización del dualismo) y el instrumentalismo, la concepción de que la esfera excluida es tratada apropiadamente como medio para los fines de la esfera o grupo más altos, que su valor yace en su utilidad para el grupo privilegiado que es, en contraste, valioso o significativo en si mismo. Segundo, es importante mantener una fuerte distinción y una distancia máxima entre la esfera de los medios y la de los fines para evitar romper los filosos límites requeridos por la jerarquía. Tercero, ayuda que la esfera tratada instrumentalmente sea considerada carente de fines en si misma (como en las concepciones de la naturaleza y las mujeres como pasivas), para poder imponerle otros sin problemas. Hay conexiones aun mayores entre las dos concepciones, a través de la explicación del yo que las acompaña.

El yo que complementa el tratamiento instrumental de lo otro es tal que remarca los límites, distinción, autonomía y separación del yo respecto de los otros, que se define **contra** los otros, y carece de conexiones esenciales con ellos. Esto

---

<sup>17</sup> Aunque el énfasis de un trabajo anterior en este área (por ejemplo, Plumwood 1975) se propuso mostrar que una óptica respetuosa, no instrumental de la naturaleza era lógicamente viable, en tanto fue ampliamente discutida, el tiempo ha pasado y es necesario ir más allá. Aunque ahora haya un sustento más amplio para una posición respetuosa, no instrumental, sigue siendo controvertida; ver, por ejemplo, Thompson (1990) y Plumwood (1991).

---

corresponde a la explicación objeto/relaciones del yo masculino asociado con el trabajo de Nancy Chodorow (1979, 1985) y también al individuo auto-interesado presupuesto en la teoría de mercado (Poole 1985, 1990).<sup>18</sup> Este yo usa, generalmente, tanto a los otros humanos como al mundo como medios para su satisfacción egoísta, que se considera la satisfacción de intereses en los cuales los otros no juegan un rol esencial. Si tratamos de especificar estos intereses no harán especial referencia al bienestar de los otros, excepto en tanto sea útil para servir fines predeterminados. Los otros como medios son intercambiables si producen satisfacciones equivalentes, cualquier cosa que conduzca a ese fin es tan valiosa como cualquier otra que igualmente conduzca a ese fin. Los intereses de un individuo tal como el de la teoría de mercado y del yo masculino teorizado por Chodorow, se definen como esencialmente independientes o desvinculados de los de otra gente, y sus (de él o de ella) transacciones con el mundo consisten fundamentalmente de muchos intentos de obtener satisfacción de esos intereses privados predeterminados. Los otros son un “recurso”, y los intereses de los otros sólo se conectan accidental o contingentemente con los intereses de un yo autónomo. No son valorados por sí mismos sino por sus efectos para producir la gratificación. Este tipo de descripción instrumental, obviamente equivocado en el caso de las relaciones con otros humanos, es precisamente el modelo occidental normal de lo que deberían ser nuestras relaciones con la naturaleza.

Este tipo de explicación instrumental, desintegradora de la relación del yo con los otros ha sido extensamente criticada en el área de la teoría política por distintas tendencias, incluyendo la teoría feminista, la crítica al liberalismo, y la filosofía del medio ambiente (Benhabib 1987, Benhabib y Cornell 1987, Benjamin 1985, Chodorow 1985, Gilligan 1982, 1987, Grimshaw 1986, Jagger 1983, Miller 1978, Plumwood 1980, Poole 1984, 1985, 1990, Warten 1990). Se ha objetado que esta explicación no ofrece un cuadro preciso del yo humano, que los humanos son sociales y están conectados de un modo que la explicación no reconoce. La gente tiene intereses que hacen referencia esencial, y no meramente accidental o contingente, a los de otros, por ejemplo, cuando una madre desea la recuperación de su hijo, el reestablecimiento es una **parte** esencial del restablecimiento de ella, y de la misma manera, respecto de otros cercanos y de otros más lejanos (“otros sociales”). Pero, continúa la objeción, esto da una imagen equivocada del mundo, que omite o empobrece una dimensión significativa de la experiencia humana, una dimensión que proporciona un *insight* importante en la diferencia de género, sin el cual no podemos dar una descripción adecuada de lo que es ser humano. En cambio, debemos considerar a los seres humanos y sus intereses como **esencialmente** relacionados e interdependientes. Como señala Karen Warren, *Las relaciones no son algo extrínseco a quiénes somos, no son una característica “agregada” a la naturaleza humana; juegan un papel esencial en el constitución de lo que es ser humano* (Warren 1990, 143). Que los intereses de la gente sean

---

<sup>18</sup> Poole (1984) ha mostrado también cómo este tipo de yo está presupuesto en la moral kantiana, donde el deseo o la inclinación es esencialmente autodirigido y controlado por la razón (representando los intereses de la universalidad).

---

relacionales no implica una concepción holística de ellos, que se absorban unos en otros o sean indistinguibles. Aunque algunos intereses de la madre conlleven la satisfacción de los intereses del hijo, no son idénticos ni aun necesariamente similares. Hay superposición, pero la relación es de inclusión intencional (el interés de ella es **que** el hijo prospere, que sean satisfechos ciertos intereses claves del niño) más que una superposición accidental.

Esta concepción del yo-en relación es, creo, una buena candidata para una explicación más rica del yo, que han buscado los ecologistas profundos equivocadamente en explicaciones holísticas. Es una explicación que evita el atomismo pero permite el reconocimiento de la relación y la interdependencia sin caer en los problemas de la indistinguibilidad, que reconoce tanto la continuidad como la diferencia, y rompe la falsa dicotomía del egoísmo y el altruísmo de los intereses, establecida culturalmente;<sup>19</sup> se desvía de las explicaciones del yo, como “separación” de lo masculino y como tradicional absorción de lo femenino. Puede también proporcionar un fundamento apropiado para una ética de la comunicación con y el cuidado de los otros, tal como argumentaron Gilligan (1982,1987) y Miller (1978).

De este modo, resulta innecesario adoptar cualquiera de las estrategias de la ecología profunda -el yo indistinguible, el yo expandido, o el yo transpersonal- para proporcionar una alternativa al antropocentrismo o al auto-interés humano. Esto se puede realizar mejor a través de una explicación relacional del yo, que reconozca claramente la distinción de la naturaleza pero también nuestra relación y continuidad con ella. En esta explicación relacional, el respeto por los otros no resulta ni de la contención del yo ni de una trascendencia del yo, sino que es una **expresión** del yo en relación, no un yo egoísta disuelto en lo otro sino un yo introducido en una red de relaciones esenciales con otros yo distintos.

La explicación relacional del yo puede ser eficazmente aplicada al caso de las relaciones humanas con la naturaleza y con la tierra. La visión occidental estandar de la relación del yo con lo no-humano es la de una relación siempre **accidental**, de aquí que lo no-humano puede ser usado como un medio para los fines contenidos en el yo de los seres humanos. Parcelas de tierra son bienes reales, rápidamente intercambiables como medios equivalentes para la satisfacción del fin humano; ningún lugar es más que *un escenario en el camino de la vida, una plataforma de lanzamiento para vuelos más altos y órbitas más amplias que las tuyas propias* (Berman 1982,327). Pero, por supuesto, no todos pensamos de esta manera, y los ejemplos de una conducta contraria serían sin duda más comunes si su posibilidad no fuera negada y distorsionada tanto por la construcción teórica como por la social. Pero otras culturas han reconocido muy claramente tan esencial conexión del yo con la tierra, y muchas voces indígenas del pasado y del presente hablan del pesar y el dolor de perder su tierra, a la que están tan esencialmente conectados como a cualquier otro humano. Cuando los pueblos aborígenes, por ejemplo, hablan de la tierra como parte de ellos, “como el hermano y la madre” (Neidjie 1985,51;

---

<sup>19</sup> En el sentido del altruísmo en el que los intereses propios de uno son descuidados en favor de los de otro, esencialmente los intereses relacionados no son ni egoístas ni altruistas.

---

1989,4,146) este es, creo, uno de sus significados. Si el instrumentalismo es pobre y distorcionante como explicación de nuestras relaciones con otros seres humanos, lo es igualmente como principio orientador en nuestras relaciones con la naturaleza y la tierra.<sup>20</sup>

Pero mostrar que el yo puede estar esencialmente relacionado a la naturaleza de ninguna manera muestra que lo esté normalmente, especialmente en la moderna cultura occidental. Lo que culturalmente es concebido como ajeno e inferior, no digno de respeto o conocimiento respetuoso, no es algo con lo cual sea fácil hacer una tal conexión esencial. Aquí las tres partes del problema -la concepción de lo humano, la concepción del yo, y la concepción de la naturaleza- se conectan nuevamente. Y normalmente tal relación esencial implicará la particularidad, a través de conexiones y amistad por lugares particulares, bosques, animales, a los cuales uno está de manera particularmente estrecha relacionado o ligado y, hacia los cuales uno tiene responsabilidades de cuidado específicas y significativas, no meramente abstractas.

Uno de los efectos de enfocar el problema de esta manera, especialmente en el contexto del racionalismo, es proporcionar un rico conjunto de conexiones con otras críticas; esto conecta la crítica del antropocentrismo con otras varias que se comprometen críticamente con el racionalismo, tales como el feminismo y la teoría crítica, mucho más importantes -realmente esenciales- para la comprensión de cada uno. El problema de la explicación occidental de la relación humano/naturaleza se ve en el contexto del otro conjunto de dualismos relacionados; ellos están enlazados a través de sus definiciones como parte inferior de los variados contrastes de la razón. En tanto que mucho de la fuerza y persistencia de estos dualismos deriva de sus conexiones y su habilidad para reflejarse, confirmarse, y soportarse unos a otros, las críticas del antropocentrismo que fracasaron en la explicación de estas conexiones han pasado por alto una característica esencial y no meramente adicional.

El antropocentrismo, y el androcentrismo en particular, están vinculados por la concepción racionalista del yo humano como masculino y por la explicación de características auténticamente humanas como centradas en torno de la racionalidad y la exclusión de sus contrastes (especialmente, características consideradas como femeninas, animales, o naturales) como subhumanos. Esto proporciona una explicación diferente y más rica de la noción de antropocentrismo, ahora concebida por la ecología profunda (Fox 1990,5) en términos de la noción de igualdad, que es excesivamente estrecha y difícil de articular de una manera precisa o convincente en un contexto donde las necesidades son tan diferentes. La percepción de la conexión como accidental en el mejor de los casos, es un rasgo de algunas recientes críticas del ecofeminismo, por ejemplo la discusión de Fox (1990) y Eckersley (1989) acerca de la relación entre ecofeminismo y filosofía del medio ambiente. Fox pasa completamente por alto la principal embestida de la explicación ecofeminista contra la filosofía del medio ambiente y la crítica de la ecología profunda que resulta o está anticipada en la literatura ecofeminista, respecto del fracaso de aquella en

---

<sup>20</sup> Sobre racionalismo y tierra ver Edward Relph (1976, 1981).



---

observar el modo en que el antropocentrismo y el androcentrismo están unidos.<sup>21</sup> De mis argumentos se sigue que esta crítica necesita ampliarse, la ecología profunda ha fracasado en observar (y a menudo ha negado) las conexiones con numerosas otras críticas, no sólo el feminismo, por ejemplo, sino también el socialismo, especialmente en las formas que montan una crítica al racionalismo y a la modernidad. El fracaso en la observación de tales conexiones es el resultado de un análisis y una comprensión históricas inadecuadas del modo como la inferiorización tanto de las mujeres como de la naturaleza, se ha basado en el racionalismo, y las conexiones de ambas a la inferiorización del cuerpo, los conceptos jerárquicos de labor, y las explicaciones desintegradoras e individualistas del yo.

En lugar de atender a los intereses reales del ecofeminismo en términos de conexión, Fox considera el ecofeminismo como un intento de reemplazar el interés por el antropocentrismo por el interés por el androcentrismo.<sup>22</sup> Esto tendría el efecto de hacer del ecofeminismo una posición reduccionista que tomara la opresión de las mujeres como forma básica e intentara reducir todas las otras formas a ella. Esta posición es una mujer de paja;<sup>23</sup> el efecto del ecofeminismo no es absorber o sacrificar la crítica al antropocentrismo, sino profundizarla y enriquecerla.

*Traducción de Yamila Pedrana*

- 
- <sup>21</sup> Fox (1990, 12), al alegar por la neutralidad genérica para la identificación cosmológicamente basada y tratar aspectos del género como irrelevantes para la discusión, ignora la vinculación histórica y académica de las concepciones enlazadas de género y moralidad por medio de la división entre esferas pública y privada (por ejemplo, Lloyd [1984] y Nicholson [1983]). En tanto que la tesis ecofeminista no es una tesis esencialista que une sexo a emocionalidad y a particularidad o a la naturaleza, sino que une las concepciones sociales e históricas de género a las concepciones de la moralidad y la racionalidad, no es refutada por ejemplos de mujeres que adoptan una visión universalizante o que conducen máquinas razadoras, o por Mrs. Thatcher. El argumento de Fox implica aquí una confusión sexo/género. Sobre la distinción sexo/género ver Plumwood (1989, 2-11).
- <sup>22</sup> Fox (1990) a lo largo de toda su discusión, como Zimmerman (1987, 37), toma "la acusación ecofeminista contra la ecología profunda" como "el androcentrismo es 'la verdadera raíz' de la destrucción ecológica" (1990, 14), de modo que "no es necesario preocuparse por ninguna forma de dominación humana más que por el androcentrismo" (1990, 18). Warren (1990, 144) discute efectivamente la aseveración de Fox acerca de que lo "feminista" es redundante como una adicción a una ética ecológica profunda.
- <sup>23</sup> Esta posición reduccionista tiene unos pocos representantes en la literatura (quizás Andrée Collard (1988) y Sally Miller Gearhart [1982]), pero no se la puede tomar como representativa del cuerpo principal de los trabajos ecofeministas. Fox, creo, tiene razón en resistir tal reducción y en insistir en la no eliminabilidad de la forma de opresión en la que se interesa la crítica del antropocentrismo, pero no se sigue la conclusión de que las críticas no están relacionadas. Las críticas y los diferentes tipos de opresión correspondientes pueden ser distinguibles pero, como los individuos en sí mismos, permanecen relacionados de maneras esenciales y no meramente accidentales. La elección entre la disolución (eliminación reductiva) y la desconexión (aislamiento) de las críticas es la misma falsa dicotomía que inspira los falsos contrastes entre el holismo y el atomismo, y del yo disuelto, que carece de límites, versus el yo como átomo aislado, carente de conexiones esenciales con otros.

## Referencias bibliográficas:

- BENHABIB, Seyla. 1987. *The generalised and the concrete other*. En **Women and moral theory**, 154-77. E. Kittay y D. Meyers, eds. Totowa, N.J.: Rowman y Allenheld.
- BENHABIB, Seyla y DRUCILLA CORNELL, eds. 1987. **Feminism as critique**. Minneapolis: University of Minnesota Press; Cambridge: Polity Press.
- BENJAMIN, Jessica. 1985. *The bonds of love: Rational violence and erotic domination*. En **The future of difference**. H. Eisenstein y A. Jardine, eds. New Brunswick: Rutgers University Press.
- BERMAN, Marshall. 1982. **All that is solid melts into air: The experience of modernity**. New York: Simon & Schuster; Londres: Penguin.
- BIEHL, Janet. 1987. *It's deep, but is it broad? An ecofeminist looks at deep ecology*. Suplemento especial de **KICK IT OVER** (invierno).
- BLUM, Lawrence A. 1980. **Friendship, altruism and morality**. Boston y Londres: Routledge & Kegan Paul.
- CALLICOTT, J. Baird. 1985. *Intrinsic value, quantum theory, and environmental ethics*. ENVIRONMENTAL ETHICS 7: 261-62.
- CHENEY, Jim. 1987. *Ecofeminism and deep ecology*. ENVIRONMENTAL ETHICS 9: 115-145.
- CHENEY, Jim. 1989. *The neo-stoicism of radical environmentalism*. ENVIRONMENTAL ETHICS 11: 293-325.
- CHODOROW, Nancy. 1979. **The reproduction of mothering**. Berkeley: University of California Press.
- CHODOROW, Nancy. 1985. *Gender, relation and difference in psychoanalyst perspective*. En **The future of difference**, 3-19. H. Eisenstein y A. Jardine, eds. New Brunswick: Rutgers University Press.
- COLLARD, Andrée. 1988. **Rape of the wild: Man's violence against animals and the earth**. Bloomington: Indiana University Press; Londres: The Woman's Press.
- COOK, Francis. 1977. **Hua-Yen Buddhism: The jewel net of Indra**. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press. 118-119.
- ECKERSLEY, Robyn. 1989. *Divining evolution: The ecological ethics of Murray Bookchin*. ENVIRONMENTAL ETHICS 11: 99-116.
- FOX, Warwick. 1982. *The intuition of deep ecology*. Trabajo presentado en: ENVIRONMENTAL ETHICS and ECOLOGY CONFERENCE, Camberra. También publicado bajo el título *Deep ecology: A new philosophy of our time?* THE ECOLOGIST 14 (1984): 94-200.
- FOX, Warwick. 1986. *Approaching deep ecology: A response to Richard Sylvan's critique of deep ecology*. ENVIRONMENTAL STUDIES Occasional Paper 20. Hobart: University Of Tasmania Centre for Environmental Studies.
- FOX, Warwick. 1989. *The deep ecology-ecofeminism debate and its parallels*. ENVIRONMENTAL ETHICS 11: 5-25.
- FOX, Warwick. 1990. **Towards a transpersonal ecology: Developing new foundation for environmentalism**. Boston: Shambala.
- GEARHART, Sally Miller. 1982. *The Future - if there is one - is female. Reweaving the web of life*, 266-285. P. McAllister, de. Philadelphia and Santa Cruz: New Societies Publishers.
- GILLIGAN, Carol. 1982. **In a different voice**. Cambridge: Harvard University Press.
- GILLIGAN, Carol. 1987. *Moral orientation and moral development*. En **Women and moral theory**, 19-33. E. Kittay and Meyers, eds. Totowa, N.J.: Rowman and Allenheld.
- GRIFFIN, Susan. 1978. **Woman and nature: The roaring inside her**. New York: Harper and Row.
- GRIMSHAW, Jean. 1986. **Philosophy and feminist thinking**. Minneapolis: University of Minnesota Press. También publicado como **Feminist philosophers**. Brighton: Wheatsheaf.
- GRISCOM, Joan L. 1981. *On healing the nature/history split in feminist thought*. HERESIES 4 (1):4-9.
- JAGGAR, Alison. 1983. **Feminist politics and human nature**. Totowa, N.J.: Rowman & Allenheld; Brighton: Harvester.
- KHEEL, Marti. 1985. *The liberation of nature: A circular affair*. ENVIRONMENTAL ETHICS 7: 135-49.
- KING, Ynestra. 1981. *Feminism and revolt*. HERESIES 4(1):12-16.
- KING, Ynestra. 1989. *The ecology of feminism and the feminism of ecology*. En **Healing the wounds**. J. Plant, de., Philadelphia and Santa Cruz: New Society Publishers.
- LEOPOLD, Aldo. 1949. **A sand county almanac**, 201-2. Oxford and New York: Oxford University Press.
- LLOYD, Genevieve. 1983a. *Public reason and private passion*. METAPHILOSOPHY 14: 308-26.
- LLOYD, Genevieve. 1983b. *Reason, gender and morality in the history of philosophy*. SOCIAL RESEARCH 50(3): 490-513.
- LLOYD, Genevieve. 1984. **The man of reason**. London: Methuen.

- MCLUHAN T.C., de. 1973. **Touch the earth**. London: Abacus.
- MILLER, Jean Baker. 1976, 1978. **Toward a new psychology of women**. Boston: Beacon Press; London: Pelican.
- MIDGLEY, Mary. 1983. **Animals and why they matter**. Athens: University of Georgia Press; London: Penguin.
- NAESS, Arne. 1973. *The shallow and the deep, long - range ecology movement: A summery*. INQUIRY 16: 95-100.
- NAESS, Arne. 1986. *Intrinsic value: Will the defenders of nature please rise*. En **Conversation Biology**. M. Soule, de. Sunderland, MA: Sinauer Associates.
- NAESS, Arne. 1988. **Ecology, community and lifestyle**. Cambridge: Cambridge University Press.
- NEIDJIE, Bill. 1985. **Kakadu man**. Con S. Davis y A. Fox. Cambera: Mybrood P/L.
- NEIDJIE, Bill y Keith Taylor, eds. 1989. **Story about feeling**. Wyndham: Magabala Books.
- NICHOLSON, Linda J. 1983. *Women, morality and history*. SOCIAL RESEARCH 50(3): 514-36.
- PLUMWOOD, Val. 1975. *Critical notice of Passmore's **Man's responsibility for nature***. AUSTRALASIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY 53(2): 171-85.
- PLUMWOOD, Val. 1980. *Social theories, self-management and environmental problems*. En ENVIRONMENTAL PHILOSOPHY, 217-332. D. Mannison, M. McRobbie, y R. Routley eds. Cambera: ANU Department of Philosophy Monograph Series RSSS.
- PLUMWOOD, Val. 1986. *Ecofeminism: an overview and discussion of positions and arguments*. En WOMEN AND PHILOSOPHY, Suplemento del vol. 64 de AUSTRALASIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY (Junio 1986): 120-38.
- PLUMWOOD, Val. 1988, 1990. *Women, humanity and nature*. RADICAL PHILOSOPHY 48: 6-24. Reimpreso en **Feminism, socialism and philosophy: a radical philosophy reader**. S. Sayers, de. London: Routledge.
- PLUMWOOD, Val. 1989. *Do we need a sex/gender distinction?* RADICAL PHILOSOPHY 51:2-11.
- PLUMWOOD, Val. 1990. *Plato and the bush*. MEANJIN 49(3):524-36.
- PLUMWOOD, Val. 1991. *Ethics and instrumentalism: A response to Janna Thompson*. ENVIRONMENTAL ETHICS. Próxima aparición.
- POOLE, Rose. 1984. *Reason, self-interest and "commercial society": The social content of Kantian morality*. CRITICAL PHILOSOPHY 1: 24-46.
- POOLE, Rose. 1985. *Morality, masculinity and the market*. RADICAL PHILOSOPHY 39: 16-23.
- POOLE, Rose. 1990. *Modernity, rationality and "the masculine"*. En **Feminity/Masculinity and representation**. T. Threadgold and A. Cranny-Francis, eds. Sydney: George Allen and Unwin, 1990.
- REGAN, Tom. 1986. **The case for animal rights**. Berkeley: University of California Press.
- RELPH, Edward. 1976. **Place and placelessness**. London: Pion.
- RELPH, Edward. 1981. **Rational landscapes and humanistic geography**. London: Croom Helm.
- RODMAN, John. 1980. *Paradigm change in political science*. AMERICAN BEHAVIOURAL SCIENTIST 24(1): 54-55.
- RUETHER, Rosemary Radford. 1975. **New woman new earth**. Minneapolis: Seabury Press.
- SALLEH, Ariel. 1984. *Deeper than deep ecology*. ENVIRONMENTAL ETHICS 6: 339-45.
- SEED, John. 1989. *Entrevistado por Pat Stone*. MOTHER EARTH NEWS (Mayo/Junio).
- SEED, John, Joanna Macy, Pat Fleming, y Arne Naess. 1988. **Thinking like a mountain: Towards a council of all beings**. Philadelphia and Santa Cruz: New Society Publishers.
- SYLVAN, Richard. 1985. *A critique of deep ecology*. RADICAL PHILOSOPHY 40 y 41.
- TAYLOR, Paul. 1986. **Respect for nature**. Princeton: Princeton University Press.
- THOMAS Aquinas. 1976. **Summa contra Gentiles**. Libro 3, parte 2, cap. 62. Citado en **Animal rights and human obligations**, 56. T.Regan y P.Singer, eds. Englewood Cliffs,N.J.: Prentice Hall.
- THOMPSON, Janna.1990. *A refutation of environmental ethics*. ENVIRONMENTAL ETHICS 12(2): 147-60.
- WARREN, Karen J. 1987. *Feminism and ecology: Making connections*. ENVIRONMENTAL ETHICS 9: 17-18.
- WARREN, Karen J. 1990. *The power and promise of ecological feminism*. ENVIRONMENTAL ETHICS 12(2): 121-46.
- ZIMMERMAN, Michael E. 1987. *Feminism, deep ecology, and environmental ethics*. ENVIRONMENTAL ETHICS 9.

# La respuesta y sus vestidos:

## Tipos discursivos y redes de poder en

### *la Respuesta a Sor Filotea*

---

Beatriz Colombi \*

Leemos hoy de la **Respuesta a Sor Filotea** de Sor Juana Inés de la Cruz atravesada por una serie de aproximaciones críticas que este escrito excepcional ha generado en los últimos años. Podemos hablar de una verdadera tradición de lecturas que han iluminado, desde las distintas disciplinas, sus proyecciones literarias, filosóficas o ideológicas. Mi acercamiento reconoce una deuda en especial con tres de estos estudios: el de Josefina Ludmer, Rosa Perelmuter Pérez y Jean Franco, que me permitieron percibir el entramado de las estrategias retóricas y discursivas y las relaciones de género que el texto pone en escena.<sup>1</sup>

La carta que el Obispo de Puebla, Fernández de Santa Cruz, firma como “Sor Filotea” y remite a Sor Juana -detonante de la **Respuesta-**, se presenta como una reconvencción, una demarcación de los límites respecto a qué puede

saber, qué puede decir y qué puede hacer una monja en el contexto de la Colonia novohispana. La carta del Obispo puede ser leída como un tratado de conducta, un manual de comportamientos, que demuestra la administración de un saber y la gobernabilidad de un sujeto: el femenino colonial.<sup>2</sup> Paralelamente, el uso del seudónimo de “Sor Filotea” por parte del Obispo propicia un juego de roles, que Sor Juana no sólo acepta en su **Respuesta**, sino que también aprovecha en la densidad de posibilidades que tal intercambio le permite.

Desde el punto de vista de una tipología discursiva podemos caracterizar a la **Respuesta** como “carta” o “epístola”, ya que responde a los rasgos pertinentes al género: una comunicación escrita diferida en el tiempo entre espacios distintos. Al respecto, señala Ana María Barrenechea “Del rasgo general de instrumento de comunicación se

---

\* Docente e investigadora de Literatura Hispanoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> LUDMER, Josefina. *Tretas del débil*, en GONZALEZ, Patricia Elena y ORTEGA, Eliana, **La sartén por el mango, encuentro de escritoras latinoamericanas**, Puerto Rico: Ed. El

Huracán, 1984; PERELMUTER PÉREZ, Rosa, “La estructura retórica de la **Respuesta a sor Filotea**”, en *Hispanic Review*, 51:2 (1983), págs. 147-158; FRANCO, Jean, **Plotting women. Gender and representation in México**, New York: Columbia University, 1989.

<sup>2</sup> Uso el concepto de “gobernabilidad” siguiendo a Michael Foucault, que lo

define como el “contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo”, **Tecnologías del yo**, Buenos Aires: Paidós, 1990, pg.49. Respecto a la categoría de sujeto colonial, véase ADORNO, Rolena, *El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad*, en *REVISTA DE CRÍTICA LITERARIA LATINOAMERICANA*, n. 28, 2do. semestre de 1988.

---

deriva el que muchos destaquen su carácter de diálogo (con más restricción de mitad de diálogo) y comparen el intercambio epistolar (escrito) con una conversación (oral), de allí en parte el nombre de correspondencia”.<sup>3</sup> En la escenificación de ese diálogo, la **Respuesta** subsume otros tipos discursivos que se acoplan e interrelacionan, generando distintos roles de enunciación y de recepción. De este modo, como muchos de los escritos producidos en la Colonia, la Respuesta resulta un texto híbrido, armado sobre distintos dispositivos: la “respuesta” jurídica la carta familiar, la ‘vida’ de monja, la confesión religiosa, el sermón. Estos tipos discursivos responden a géneros escriturarios pautados en la época, excepto la confesión, que presupone una performance oral, aunque no excluye la escritura en sus posibilidades de realización.<sup>4</sup>

Estos géneros son una realidad institucionalizada en la Colonia, forman parte del lenguaje social y regulan las normas que rigen las relaciones de poder entre la autoridad y los subalternos. De hecho, la escritura colonial entraña una determinada relación de sujeción

del emisor con respecto a la autoridad, de modo que toda escritura puede ser pensada como una red a través de la cual el sujeto ejerce, practica y se relaciona con el poder.<sup>5</sup> Si pensamos los géneros que articulan la **Respuesta**, veremos que cada uno de ellos remite a instituciones o dominios institucionales, que algunas veces se interrelacionan: el dominio jurídico, conventual, religioso-confesional, religioso-dogmático. Dominios que están, a su vez, delimitados en el exordio de la **Respuesta**, al calificar el emisor la carta recibida del Obispo como: “doctísima, discretísima, santísima y amorosísima car-

ta”, acotando con esta adjetivación el límite de diferentes esferas y prácticas: docta (saber), discreta (norma social), santa (condición espiritual), amorosa (condición afectiva), desde donde el sujeto se verá obligado a responder. A la mayor o menor resistencia que el texto oponga a las convenciones de estas esferas, hemos denominado “micropolíticas”, pues se trata no de gestos globales sino tácticos, circunstanciales, acotados por un uso social, histórico y genérico.

Me interesa centrarme, entonces, en el análisis de la **Respuesta a Sor Filotea**<sup>6</sup> desde una perspectiva que tenga en cuenta la

---

<sup>3</sup> Para una revisión reciente de la epístola, véase BARRENECHEA, Ana María, *La epístola y su naturaleza genérica*, en DISPOSITO, Vol. XV, No. 39, 51-65.

<sup>4</sup> Sobre tipología discursiva véase la revisión de PULCINELLI ORLANDI, Eni, **A linguagem e seu funcionamento. As formas do discurso**, Campinas: Ponte, 1987; sobre el concepto de tipo discursivo en la Colonia, véase MIGNOLO, Walter

*Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista*, en ÍÑIGO MADRIGAL, Luis, **Historia de la Literatura Hispanoamericana**, Madrid, Cátedra, 1992.

<sup>5</sup> Si bien González Echevarría piensa a la “relación” jurídica como forma genérica arquetípica de este vínculo, y matriz de las formas narrativas que se desarrollan posteriormente, hacemos extensivo este criterio a otros tipos discursivos donde, evi-

dentemente, se produce una situación de comunicación semejante. Véase GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto, **Myth and Archive**, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

<sup>6</sup> Las citas se extraen de *Respuesta a Sor Filotea*, **Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz: comedias, sainetes y prosa**, vol. IV, México: Fondo de Cultura Económica, 1957, págs. 673-694.

conformación heterogénea del texto y las estrategias discursivas orientadas a discutir el protocolo de relaciones que se establecen entre el emisor y el destinatario en los diferentes dominios.

1. La **Respuesta** como discurso jurídico. Al adoptar la fórmula jurídica<sup>7</sup> como encabezamiento y tramado retórico de su carta, Sor Juana se coloca en un dominio no religioso sino legal, lo que le permite evitar la intromisión del Santo Oficio, seguramente la instancia de autoridad más temida. La falta de Sor Juana -un “pecado de fe” como veremos más adelante-, se traduce

entonces en términos de jurisprudencia, extremando ex profeso su magnitud, así se habla de “crimen”, “culpa”, “delito”, de modo de sortear mediante la hipérbole legal la responsabilidad que pesa sobre el sujeto en el dominio religioso.

La preceptiva clásica establece para la respuesta jurídica dos posibilidades de resolución: una es la repuesta “fuerte”, que es la negación del hecho, y cuya fórmula es: “no lo hice”. La otra posible resolución es la respuesta “débil”, que puede ser “desnuda”, cuando se trata de una confesión que sólo espera el fallo, o “vestida” que es cuando se añade una limitación, una razón o un descargo a la confesión. La “respuesta vestida” se articula en la fórmula “hice, pero”, que reconoce el hecho atenuando la culpa:<sup>8</sup> “Confieso desde luego mi ruindad y vileza; pero no juzgo que se habrá visto una copla mía indecente”. La fórmula “hice, pero” puede ser pensada como matriz sintáctica estructurante de la **Respuesta**, que se expande en los otros niveles semánticos y argumentativos. La “respuesta vestida” establece una política de resistencia muy marcada por parte del emisor, si se la compara, por ejemplo, con la carta final de Sor Juana, “La Protesta”. En esta última, el sujeto “es hablado” por las palabras inherentes a la alocución conventual, reafirmando su voto de obediencia y humildad, como es de esperar de una monja.

La relación que se establece entre las partes es la de reo a juez, un vínculo garantizado por una legalidad que excede al marco religioso. Desde el lugar de la rea, la “micropolítica” es una obediencia condicionada; la aceptación, seguida del giro adversativo: lo hice, pero. De este modo, el dominio jurídico donde se instala el sujeto le permite sortear la subordinación incondicional de la monja y apelar a la confesión condicionada de la rea.

2. La **Respuesta** como “carta” familiar: La Respuesta como carta familiar establece un término de confianza en el intercambio, y una cierta horizontalidad en el trato, que se instaura de “Sor” a “Sor”, de Sor Juana a Sor Filotea. La repetición de vocativos como “señora mía”, “mi hermana” garantizan este lazo, donde se privilegia una zona de “afecto” entre mujeres: “me amáis más de lo que yo me pueda amar”, poniendo en funcionamiento una maquinaria de recursos subjetivos, emocionales. La carta instala a la relación en un espacio de confianza que el claustro permite, en una zona de “lo doméstico”, así se alude a la “casera familiaridad”. Este trato es responsable, por una parte, de una fuerte matriz irónica en la carta, una vez que en el destinatario no convergen el sujeto textual (Sor Filotea) y el sujeto histórico (el Obispo). Pero, leído independiente de su matriz irónica

<sup>7</sup> Véase PEREMULTER PÉREZ, Rosa, ob.cit., quien analiza el orden retórico de la **Respuesta** y la tensión entre el

discurso forense y la carta familiar.

<sup>8</sup> feci sed aliud -otra cosa distinta-, feci sed iure -con suficiente razón de

derecho-; véase LAUSBERG, Heinrich, **Manual de retórica literaria**, Madrid: Gredos, 1967.

y dentro del protocolo de relaciones que ficcionaliza, alude a un poder femenino en la colonia, que es el de la vida conventual, el de la “congregación” o “comunidad” de mujeres.<sup>9</sup> Así, el malentendido dispuesto por el Obispo se vuelve productivo pues permite apelar a otra urdimbre de afinidades. La complicidad de género autoriza también la creación de un “nosotras” integrado por ejemplos de la tradición clásica, bíblica y contemporánea.

La carta acude, en el segundo párrafo, a un paralelo de la amistad entre mujeres en la tradición bíblica, a través del símil María=Sor Filotea, Madre del Bautista=Sor Juana, definiendo así un dominio femenino, y dentro de ese terreno, una relación de jerarquía y autoridad. En virtud de esta sociedad “entre mujeres”, en el tramado de la carta familiar, la advertencia y admonición del Obispo, pasa a ser una amonestación “en traje de consejo”, atenuando de este modo la severidad y por lo tanto colocando al emisor en una situación de poder ventajosa, distinta a la que se produce cuando el registro es el del discurso jurídico o religioso.

La “micropolítica” del sujeto consiste en la docilidad, proponiendo la reescritura como forma

de censura a sus escritos: “Si algunas otras cosillas escribiere, siempre irán a buscar el sagrado de vuestras plantas y el seguro de vuestra corrección”; así dice que, en el caso de que el estilo de la carta adolezca del suficiente respeto, “supliréis o enmendaréis los términos”. Esta estrategia permite el despliegue de lo íntimo, la complacencia del diminutivo (cosillas), la condonación de la culpa, la sumisión voluntaria, a la par que recuerda una instancia de poder compartida entre emisor y destinatario en tanto monjas.

3. La **Respuesta** como “vida”. La “vida” de monjas se cultivaba con profusión en el ámbito de la colonia, respondiendo su factura al modelo de la Vida de Santa Teresa, conforme han demostrado las investigaciones de Asunción Lavrin, Jean Franco y Electra Arenal,<sup>10</sup> entre otras. Estas “vidas” establecían una relación de sujeción y obediencia de la monja respecto a su confesor, quien normalmente sobrescribía los manuscritos de sus pupilas. Las vidas constituían un registro de las actividades, pensamientos y sueños de la monja, ocupando un lugar de privilegio las comunicaciones místicas con Cristo.

En la vida que se cuenta en la **Respuesta**, se introduce un fuerte

<sup>9</sup> Véase al respecto LAVRIN, Asunción, *Unlike Sor Juana?*, en THE UNIVERSITY OF DAYTON REVIEW, vol. 16, n. 2, primavera 1983, págs. 75-87; también Jean FRANCO, ob.cit.

<sup>10</sup> Véase ARENAL, Electra y SCHLAU, Stacey, **Untold sisters: Hispanic**

**Nun in their own Writings**, Albuquerque: Univ. of New México, 1988; Asunción LAVRIN, ob.cit; Franco, ob.cit; también Margo GLANTZ, *Labores de manos: ¿hagiografía o autobiografía? (el caso de Sor Juana)* en REVISTA DE

ESTUDIOS HISPÁNICOS, Año XIX, 1992. Sobre la tradición literaria femenina y la escritura de las místicas, véase SMITH, Paul Julian, **The Body Hispanic. Gender and Sexuality in Spanish American Literature**, Oxford: Clarendon Press, 1989.

---

desvío respecto a esta tradición. La “micropolítica” en este dominio discursivo será la desobediencia: en lugar de la “vida” de monja Sor Juana escribe su biografía intelectual. El texto desarticula una por una las fórmulas de escritura de las monjas místicas, invirtiendo su sentido. Así, al tópico de “escribir forzada”, por obligación o mandato, se opone su reverso, la escritura por vocación. Lo que detona la escritura no es la presencia intimatoria del confesor, sino el deseo irreprimible de una inclinación intelectual. La carta hace uso del registro exaltado de las místicas, sólo que, desvirtuando su función, es aplicado al conocimiento -“me encendí en el deseo de leer”. La “delectatio” del lenguaje de las monjas místicas aparece así dirigido hacia el estudio, la lectura, la escritura, la publicación.<sup>11</sup>

Si el género establecía que la vida de monja debía reproducir la Pasión, relatar las visiones y la unión mística con Cristo, en la **Respuesta**, esta fusión es substituida por la

comparación con Cristo. Así, por la habilidad de hacer versos, el sujeto se dice “señalado”, al igual que Cristo que aparece como el “señalado”, disquisición que ocupa quince párrafos en la carta. Este símil permite “unirse” con Cristo como las monjas místicas -no en vano menciona a Santa Teresa en medio de estas consideraciones-, pero en una coincidencia de otro orden, que tiene que ver con el hecho de ocupar espacios prohibidos o censurados por los usos sociales.

La estrategia discursiva será la alternancia de esta subversión respecto al modelo de la vida de monja, con matrices pasivas a lo largo del relato de su biografía; así acudirá a argumentos tales como: la fatalidad, el Hado, el acaso, el obrar necesariamente, la inclinación natural, los dones recibidos, las gracias, las habilidades, la “negra inclinación”, “no ha sido en mi elección”, “sin arbitrio mío”. La “micropolítica” es la desobediencia, no obstante una desobediencia

condicionada por la alternancia de construcciones pasivas, que mantienen siempre la responsabilidad del emisor en una zona de relativa neutralidad.

Electra Arenal ha señalado la importancia del culto mariano en México, particularmente acentuado por el culto local a la virgen de Guadalupe.<sup>12</sup> La imagen que la liturgia mariana privilegia en la Colonia es la de María como la virgen Docta y Activa del Apocalipsis, como una mujer de autoridad, que tuvo un impacto profundo en la escritura de las monjas novohispanas. Este poder de María, y de las mujeres por extensión, está aludido en la carta, cuando se presenta a la virgen como ‘Reina de la Sabiduría’, autorizando de este modo la “desobediencia” del sujeto, en el dominio de los ejercicios conventuales.

4. La **Respuesta** como “confesión” religiosa. Si bien la **Respuesta** no está estructurada, en sentido estricto, como una confesión reli-

---

<sup>11</sup> Jean Franco llega a decir que Sor Juana parodia los textos de las monjas místicas, ob.cit.

<sup>12</sup> Véase ARENAL, Electra, ob.cit; también LAFAYE, Jacques, **Quetzacoatl y Guadalupe. La formación de la**

**conciencia nacional mexicana**, México: FCE., especialmente: *La mariolatría americana*, págs. 320-327.



giosa, es evidente la presencia del acto confesional en su escritura. A pesar de que el confesor de Sor Juana no es el Obispo de Puebla, sino el jesuita Antonio Núñez de Miranda, podemos sospechar que siendo el Obispo su superior y amonestándola por lo que podemos interpretar como un pecado de fe (la falta de dedicación a los asuntos religiosos), no es gratuito preguntarse sobre las marcas de la penitencia como discurso y como práctica en la carta.

La falta sobre la cual responde el sujeto de esta confesión en la Respuesta es una “falta contra la fe”, dentro de la clasificación de los pecados provista por la teología moral. Se trata de una negligencia de los deberes del cristiano para con Dios y linda con la “apostasía”, es decir, el apartamiento o abandono de Dios, que en el orden

sagrado es un gravísimo pecado.<sup>13</sup>

La penitencia, cuyo carácter sacramental fue definido en el concilio de Trento, supone tres partes constitutivas: la “contrición”, la “confesión” y la “satisfacción”. La “contrición” abarca la manifestación del dolor por la falta cometida y el propósito de enmienda, es decir, la voluntad de no incurrir nuevamente en la falta; la “confesión”, el segundo acto del penitente, es la acusación voluntaria de los propios errores con sus “circunstancias” que puedan cambiar la especie (mortal o venial), y supone para su correcta realización el sometimiento al “examen de conciencia”, que es un recorrido por los deberes para con Dios, uno mismo y el prójimo; por último, la “satisfacción” sacramental es la compensación o la reparación de la injuria inferida a Dios. El confesor o ministro, por su parte, ocupa alternativa y paralelamente los roles de juez (juzga), médico (da “remedios”), maestro (enseña y avisa) y padre espiritual (vela).

Si recorremos la **Respuesta**, encontraremos diseminadas estas prácticas y roles, fundidas y contaminadas, a su vez, con las otras ya señaladas. En el comienzo de la carta, párrafo 3, el emisor dice al destinatario que, al juzgarlo y amonestarle, “me librásteis a mi de mi”, aludiendo al hecho de que el

Obispo como confesor, ha ocupado el lugar de juez y al mismo tiempo el de su propio tribunal, realizando en su lugar el “examen de conciencia”.<sup>14</sup> La falta sobre la cual el penitente debe dar cuenta es el haber incurrido en la lectura y escritura de “asuntos humanos”, en detrimento de los “asuntos sagrados”. La estrategia será revisar las “circunstancias”<sup>15</sup> bajo las cuales incurrió en esa negligencia, de modo de atenuar su responsabilidad y contraponerla a los “dones” recibidos de Dios, doctrina expuesta por San Pablo en la Primera Epístola a los Corintios, y citada al final da la Respuesta “¿qué tienes tú que no lo hayas recibido...?”

El sujeto, como penitente, demostrará a lo largo de la **Respuesta** la aceptación paciente de las pruebas enviadas por Dios (ser señalada) -invierte su falla y la vuelve una cruz- como modo de reparación o “satisfacción” de su cargo, además de ofrecer una “penitencia” que oficia de prueba de inocencia: el envío de “unos Ejercicios de la Encarnación y unos Ofrecimientos de los Dolores, (que) se imprimieron con gusto mío por la pública devoción, pero sin mi nombre”.

La “micropolítica” en este dominio discursivo e institucional, será la obediencia, atenuando la

<sup>13</sup> Véase ROYO MARIN, Antonio, **Teología Moral**, Vols. I-II, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973; Royo Marín explica que los deberes para con Dios suponen el cumplimiento de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad,

y la virtud de la religión, que tiene por objeto el culto de Dios, pg. 219 y sgtes.

<sup>14</sup> Según Foucault, el examen de conciencia es una de las tecnologías de gobernabilidad del yo en el cristianismo; FOUCAULT, Michel, ob.cit.

<sup>15</sup> La revisión de las “circunstancias” que cambian la especie moral o teológica del pecado fue dictaminada expresamente por el concilio de Trento, véase ROYO MARIN, Antonio, ob. cit., p. 304 y sgtes.

---

gravedad de su culpa con la teoría de los “dones” y ofreciendo la reparación de la injuria: retomar los asuntos sagrados por una parte y la borradura del nombre, por otra; o sea, la imposición de una privación, una de las pruebas de la humildad y mortificación cristianas. El penitente repara así su deslíz, “que es bizarría del acreedor generoso dar al deudor pobre, con que pueda satisfacer la deuda”, e insinúa, hacia el final de la carta, el inicio de una nueva vida, cláusula de cierre convencional de la confesión.

5. La **Respuesta** y el “sermón”. El sermón, -cuyo ejemplo más prestigioso en la Colonia y para sor Juana fue seguramente Santo Tomás-, está presente en la Respuesta, a través de sus distintos dispositivos: la pregunta retórica, tomar un argumento del otro y rebatirlo para luego proponer la propia idea, aportar pruebas, silogismos, citas bíblicas, analogías y metáforas, para extraer finalmente una “moral”.<sup>16</sup> El sermón despliega el aparato lógico, probatorio, objetivo, y como tal, todo el dispositivo dialéctico y persuasivo de la carta. Este aspecto argumentativo ha sido bastante explorado, aunque aún merece nuevas incursiones; no obstante, me interesa, por ahora, puntualizar cómo opera en consonancia con

los otros tipos discursivos y roles señalados.

El “sermón” es un discurso administrado por un emisor masculino y es, por lo tanto, interdicto genéricamente para Sor Juana. Cuando Sor Juana refuta el dicho de San Pablo: “Mulieres in Ecclesiis taceant” (Las mujeres callen en las iglesias) -sentencia contenida también en la Primera Epístola a los Corintios, como el sermón de los “dones”- impugna una de las opiniones más fuertes de las autoridades sobre el lugar de la mujer en su época. Si la palabra de la autoridad eclesiástica opone hombres a mujeres, el emisor opone necio a no necio, de modo de reordenar el campo marcado para el género y redistribuir los roles; si la palabra de la autoridad prohíbe, el sujeto extiende la prohibición (no sólo las mujeres, tampoco los hombres deben leer el Libro de los Cantares); si la palabra reclama validez perpetua, el sujeto la coloca en contexto y propone leerla en su momento de emergencia: “No hay duda de que para inteligencia de muchos lugares es menester mucha historia, costumbres, ceremonias, proverbios, y aun maneras de hablar de aquellos tiempos en que se escribieron, para saber sobre qué caen y a qué aluden algunas locuciones de las divinas letras”, planteando las conductas asignadas al género como una formación

cultural e histórica, plausible de modificación.

La “micropolítica” en este dominio, que podemos llamar teológico-dogmático, será de abierta confrontación: el sujeto ocupa un lugar prohibido dada su condición de mujer, el púlpito, y discute desde allí las relaciones de género dictaminadas por la palabra de las Autoridades.

Frente a los distintos tipos discursivos que conforman la carta: la “respuesta” jurídica; la carta familiar; la ‘vida’ de monja; la confesión religiosa; el sermón, la estrategia productiva del texto es subvertir el tipo o subvertir el lugar, a través de “micropolíticas”, que, como hemos dicho, no establecen desviaciones frontales sino inversiones o infracciones coyunturales. Así como el hábito de monja resulta “instrumental”, es decir, un modo de “estar” en el mundo colonial si se quiere ser mujer letrada, los distintos roles en la Respuesta: rea, sor, monja, penitente, docta, se alternan y conjugan de modo de poner en evidencia la inestabilidad de las definiciones esencialistas. La escritura se revela como un ejercicio activo y controlado del poder, que va midiendo los lugares según la trama de relaciones y concesiones que el sujeto esté dispuesto a pactar, en función de construir nuevas prácticas y significaciones.

---

<sup>16</sup> Véase al respecto MONTROSS, Constance, *Virtue or Vice? The Respuesta a Sor Filotea and Thomistic Thought*, en *LATIN AMERICAN LITERARY REVIEW*, Vol. IX, No. 17, 1992.

# “Cuán violenta la fuerza de un deseo” (Voz femenina y tradición en la poesía de Sor Juana Inés de la Cruz)

Gabriela Mogillansky \*

Así manifiesta Juana en sus ovillejos satíricos la conciencia de ser leída, ya en su época, como epígono del mejor barroco español. Hoy, que la crítica resalta el lugar diferencial de su escritura, corre el riesgo de una nueva canonización, en función de los rasgos fundacionales de sus textos y de su figura como mujer letrada y escritora. Juana -como muchos otros casos de la historia literaria- se ha convertido en una figura emblemática y su vida, esa zona que casi hay que adivinar y que se nos presenta ambigua y fascinante, ha opacado la especificidad textual de su poesía.

*La existencia del talento y la productividad de Sor Juana -dice Rolena Adorno- nos ha bendecido y condenado a la vez, porque ha tenido que representar la voz femenina.*<sup>2</sup>

Sin embargo, es la **construcción** de esa voz femenina en el

interior de los poemas la que permanece velada, siendo ése el lugar donde podemos dar cuenta de sus diferencias con la “tradición de los mayores” a la que satiriza en el ovillejo.<sup>3</sup> Como en otras zonas de su obra, el uso de esa tradición es una “treta”<sup>4</sup>: permite la emergencia de una voz diferenciada en los intersticios de un espacio ya cristalizado, para darle una nueva dimensión.

Sor Juana construye en su poesía amorosa, tres sujetos (tres lugares de enunciación) distintos: una voz neutra, sexualmente indiferenciada, que en cierta forma reflexiona sobre las generalidades del Amor, una voz masculina que, sin duda, se hace cargo de la tradición sin alterarla y una voz femenina, donde pueden leerse las mayores transformaciones con respecto a la tradición. No acuerdo con la validación que algunos críticos<sup>5</sup> hacen del criterio de ordenación de la obra de Sor Juana

*“Oh, siglo desdichado y desvalido donde todo lo ballamos ya servido pues no hay voz, equívoco ni frase que por común no pase y digan los censores: ¿Eso? Ya lo pensaron los mayores!”*

\* Docente e investigadora de Literatura Hispanoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> DE LA CRUZ, Sor Juana Inés, **Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz**, (Tomo I: Lirica personal), Ed. A. Méndez Plancarte, México, FCE., 1976, pág. 321.

<sup>2</sup> ADORNO, Rolena, *El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad* en REVISTA DE CRÍTICA LITERARIA LATINOAMERICANA, Año XIV, n. 28, Lima, 2do. Semestre 1988, pág. 57.

<sup>3</sup> Nos referimos a la lírica de amor cortés desarrollada por los poetas del Renacimiento y del Barroco.

<sup>4</sup> Hacemos referencia al excelente artículo de LUDMER, Josefina, *Las tretas*

*del débil*, sobre la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* en **La sartén por el mango**, Eds. GONZALEZ, P. y ORTEGA, E., El Huracán, Puerto Rico, 1984.

<sup>5</sup> Me refiero especialmente al artículo de M. FORT (1991): *Juego de voces: los sonetos de amor y de discreción de Sor Juana Inés de la Cruz* en REVISTA DE CRÍTICA LITERARIA LATINOAMERICANA, N.34, págs. 33-45.

adoptado por Méndez Plancarte sin someterlo a discusión. Bajo el rótulo de “[poemas] de amor y de discreción” se agrupan textos cuyos sujetos de enunciación son, como he señalado, netamente distintos. La asunción de una voz femenina que se sabe sujeto de una pasión es, precisamente, lo que hace posible desplegar usos diferenciales de una tradición heredada.

El corpus establecido a partir de esta voz femenina, puede dividirse en función del objeto amoroso elegido: un grupo de poemas en los que el objeto de amor es una mujer -los poemas de amistad amorosa dirigidos a María Luisa Manrique de Lara, Condesa de Paredes- y otro, donde el objeto amoroso es un hombre y sobre el cual se centra mi lectura.<sup>6</sup> Este sujeto femenino que enuncia los distintos momentos de su pasión

amorosa por un hombre, inscrito en el interior del paradigma de la lírica amorosa de los siglos XVI y XVII, se nos presenta como una construcción diferencial, que subvierte los lugares establecidos.

*[...]al convertir el “yo poético” en femenino-señala González Boixó-se enfrentaba a nuevos problemas. Una solución maximalista podía orientarse en dos sentidos contrarios: o adoptaba el papel de la amada (lo cual limitaba extraordinariamente su capacidad de expresión) o masculinizaba ese papel, de manera que la amada se convirtiese en el amante y, en correspondencia, el amante en “amado”, lo cual forzaba en extremo la tradición poética.<sup>7</sup>*

González Boixó no acierta a explicar porqué convertirse en el sujeto de una pasión amorosa es “masculinizar” una voz femenina. En este trabajo mostraré cómo Juana “fuerza la tradición”, llevándola al extremo de sus posibilidades y dotando a ese sujeto femenino de atributos que la tradición ha naturalizado como masculinos: es un sujeto letrado, libre y con palabra pública.

La tónica amorosa que nace a partir de la teoría del amor cortés y que el neoplatonismo perfila, fija dos lugares: el del amante y el de la amada. El amante adora a una mujer distante, hierática y despreciativa. La amada es el objeto cuya negativa incrementa el deseo masculino hasta la exageración hiperbólica y permite al sujeto poético configurar una red de instancias donde se privilegia la visión cuasi religiosa de la amada y la posibilidad de que ese objeto inmóvil desencadene la escritura. Siempre es una visión, una “presencia ausente” que el sujeto crea<sup>8</sup> en el acto mismo de escribir. Dueña y señora de su amante vasallo, la mujer no tiene voz. Ella -parafraseando una poesía satírica de Quevedo en la que, por supuesto, habla de una mujer- no llega a ser sujeto. Es una imagen congelada por la mirada del otro y queda fuera de un cerrado sistema de observadores, hablantes y escritores masculinos que se disputan la descripción de la más hermosa. Toda una gama de detalles y gestos nimios se despliegan a fin de dar cuenta de los ricos perfiles de esta mujer, cuyos “valores” sirven como moneda en un mercado de bienes

<sup>6</sup> Hemos encarado el estudio de los poemas dedicados a María Luisa en el trabajo *Si Aristóteles bubiera guisado...* en Actas de las **VIII Jornadas del Instituto de Literatura Hispanoamericana**, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 1993.

<sup>7</sup> GONZÁLEZ BOIXÓ, José Carlos, Introducción a Sor Juana Inés de la Cruz, *Poesía lírica*, Cátedra, Madrid,

1992, pág.49. (CH. 351). La “solución intermedia” que el crítico español cree encontrar no es tal. En ese sentido, creo, Juana es “barrocamente ex-trema”.

<sup>8</sup> Véase como ejemplo el soneto de Quevedo “Puedo estar apartado, mas no ausente”. *Poesía original completa*, Ed. Blecua, Barcelona, Planeta, 1981, págs. 523-4.

simbólicos, “enriqueciendo” al propio poeta.

El imaginario renacentista y barroco, heredero del petrarquismo, construye una mujer de piedra, hielo y materiales preciosos,<sup>9</sup> metáforas que remiten no sólo a la dureza, la frialdad y la belleza supremas sino también al silencio y la inmovilidad. Esta erótica barroca que se arma como un juego de posiciones: él ama / ella desprecia; él sufre / ella es cruel; él mira y nombra / ella es mirada y nombrada, -deja un lugar en blanco: ella habla y mira. Si la interpretación neoplatónica del amor cortés es cierta, entonces poco importa el sexo del observador y el observado *pues sabes tú que las almas/ distancia ignoran y sexo.*<sup>10</sup> Sin embargo, la inscripción de la mirada femenina y la objetivación del hombre a partir de esa mirada, dota a este grupo de la poesía de Sor Juana de netos rasgos diferenciales. Utiliza todo el material que la tradición le provee, pero lo condensa, hace estallar los celos y la ira de un sujeto femenino que se atreve a tomar la voz.

El yo femenino, en este grupo de poemas, se constituye a partir del enfrentamiento con un tú masculino. Se dirige a él desde la

soledad, en la que arma dos escenas fundamentales: la del recuerdo melancólico (aquellos en los que el amante ha muerto) y la del reproche violento, causado por el desdén, el desprecio o la lejanía. En los poemas de recuerdo melancólico, un oxímoron básico funda la tensión lingüística que da origen a una cadena de antítesis: vivir muriendo / morir viviendo. Se habla -y hasta aquí seguimos en el marco tradicional- siempre desde la agonía. Agonía y dolor son los espacios que permiten poner en primer plano el cuerpo, que en este debate entre instancias contrapuestas, ocupa el lugar central:

*Mira como el cuerpo amante  
rendido a tanto tormento  
siendo en lo demás cadáver  
sólo en el sentir es cuerpo.*<sup>11</sup>

El cuerpo del otro se inscribe en el del amante en forma de sufrimiento, asegurando así el nexo simbólico entre las significaciones de la pasión: la acción de *padecer*, la situación de *pasividad* y la *afición* vehemente por el otro. Por otra parte, remite al modelo religioso sobre el que se construye el discurso del amor cortés, donde la mujer

ocupa el lugar de un Dios cruel, distante, omnipresente que requiere de sus fieles los máximos tormentos para merecer su amor.<sup>12</sup> Los términos que se refieren a este cuerpo doliente y degradado son siempre los mismos: cadáver, tormento, cárcel, despojo, esclavitud, agonía, muerte. Pero si en la poesía de la tradición cortés,

<sup>9</sup> Es interesante la interpretación de Emile Bergman en relación a las metáforas sobre el cuerpo femenino de la poesía petrarquista: "La función de los objetos preciosos, al elevar la belleza física a un plano metafísico, es rebajada cuando el poeta los convierte en valores de mercado y llama la atención sobre la objetivación de la amada" en *Sor Juana Inés de la*

*Cruz: Dreaming in a double voice, Women, Culture an Politics in Latin America, Seminer on Feminism and Culture in Latin American*, Berkeley, Univ. of California, 1990. (la trad. es mía).

<sup>10</sup> Sor JUANA INÉS DE LA CRUZ, Ob. Cit., Romance 19, pág. 27.

<sup>11</sup> *Ibid.* Romance 6, pág. 12.

<sup>12</sup> *Sor Juana heredó no sólo unas for-*

*mas poéticas, un vocabulario, una sintaxis y un repertorio de imágenes sino unos conceptos y una visión de las relaciones eróticas. Una estética, una ética y algo así como una religión fuera de la religión: el culto del amor* Octavio PAZ, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, FCE, 1982, pág. 371 y ss.

---

al cuerpo sufriente del amante corresponde la luz metálica que destella la imagen de la mujer amada, en los poemas de Sor Juana el amado no es sino una sombra y un nombre. El cuerpo del hombre se difumina, al no tener -dentro del sistema barroco de analogías metafóricas- un término que lo signifique: semblante, brazos, manos, voz, que se nombran y desaparecen. Son la “imagen de un hechizo” como dice el famoso soneto.

El deseo amoroso (no la imagen cristalizada del cuerpo del otro) abre paso así al acto de escritura y con él, a la autoafirmación del sujeto femenino que habla de sí fundamentalmente y que -a diferencia de los modelos masculinos- exige respuesta a sus reclamos. No hace del soliloquio que se satisface en sí mismo el objeto de su enunciación. Por el contrario, desafía al otro, lo llama, lo niega, buscando fijar la naturaleza inasible de su propio deseo.

### “Óyeme sordo / pues me quejo muda”

En muchos de estos poemas, el sujeto femenino se presenta a sí mismo escribiendo. El acto de escritura se textualiza a través de numerosas metáforas que entrecruzan el tópico pastoril de “cantar al son de la zampoña ruda” y las referencias a lo escrito. La escritura es aquí la continuación de la voz, es

grito que llega a la distancia y devela al yo que enuncia. Los rasgos materiales de lo escrito (la letra) son los del alma de la que escribe.

*Oyeme con los ojos  
ya que están tan distantes los oídos  
y de ausentes enojos  
en ecos de mi pluma mis gemidos  
y ya que a ti no llega mi voz ruda  
óyeme sordo pues me quejo  
muda.*<sup>13</sup>

La mujer en soledad escribe para imponer su presencia en la distancia. En la lira “Amado dueño mío” (a la que pertenecen los versos citados), se organiza la escena de escritura, lo que determina dos espacios: un **adentro**, donde está ella escribiendo su queja y un **afuera**: el lugar ameno de la tradición pastoril. Pero es el amado el que disfruta de sus bienes. El yo que enuncia para hacerse presencia en la ausencia, rompe el adentro y se inscribe metonímicamente en cada rincón del paisaje. Ella es el mundo y su imagen se expande para mostrar su sufrimiento al otro, hasta ser el cielo que lo cubre todo:

*Si ves el cielo claro  
tal es la sencillez del alma mía,  
y si, de luz avaro  
de tinieblas emboza el claro día  
es, con su oscuridad y su  
inclemencia  
imagen de mi vida en esta  
ausencia.*<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Sor Juana Inés de la Cruz, Ob. cit., pág. 167.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág. 168.

---

En la segunda parte quien lo llena todo -especularmente- es el objeto amoroso. El sujeto femenino imagina la presencia del otro en ese adentro que ha construido para sí. La posibilidad de una presencia real interrumpe la escritura y da paso a lo indecible del goce, a lo sublime, que como el sufrimiento puede sentirse en el cuerpo pero no escribirse:

*¿Cuándo de tu apetecible  
rostro alegre veré el semblante  
afable  
y aquel bien indecible  
a toda pluma inexplicable  
que mal ceñirá a lo definido  
lo que no cabe en todo lo sentido?*

Si el sujeto femenino proyecta su sufrimiento en el paisaje (en el afuera), el objeto masculino, con su presencia inefable, inscribe el goce en el cuerpo femenino: *¿Cuándo tu voz sonora/berirá mis oídos ...* En ambas instancias (la ausencia o la espera de una presencia que acabe con el tormento) se trata de un sujeto acosado, hostigado. En el campo semántico que se instaura en una escena de cacería, la mujer es el ciervo herido de muerte y la liebre perseguida.<sup>15</sup> Este lugar -donde se huye de una muerte segura- permite, en el acoso, en el límite, la expresión agudizada de una violencia celosa, la voz del rencor y del recuerdo: el arroyo cristalino del lugar ameno se

transforma en una voz resentida (*En su corriente mi dolor te avisa que a costa de mis males tienes risa*<sup>16</sup>); la tórtola, símbolo del amor, en ecos del gemido de quien escribe. En esta voz femenina no hay resignación: hay lucha con el otro o consigo misma y la violencia que atraviesa estos poemas tiene muy escasos antecedentes.

En los sonetos 170 y 171<sup>17</sup> se autocastiga por haber amado a alguien aborrecible. Las metáforas sublimes se rebajan hasta ser *“la última línea de lo condenado”*, del delito sólo es *“bastante pena el confesarlo”*. El soneto 170 traba las

líneas de una doble dimensión del tormento: el recuerdo del amor y la confesión. Confesión que por un lado remite al espacio de lo religioso y por otro, al de la escritura a través de la cual se muestra y “publica” su delito. Pero introduce un elemento que condensa la búsqueda particular que ponen en escena estos poemas en la configuración del sujeto poético femenino: el amor no es sólo atribuible a *“la malicia del pecado”* (espacio de la confesión) sino a la *“violenta fuerza del deseo”* (espacio de la escritura). Esta “confesión” -que se dirige al mismo sujeto que provocó el amor-

---

<sup>15</sup> El ciervo herido y la liebre perseguida son símbolos místicos, que remiten a San Juan de la Cruz. Es interesante el cruce entre el repertorio de imágenes místicas y el del amor

cortés, que ha permitido leer algunos de estos poemas “a lo sagrado”.

<sup>16</sup> *Sor Juana Inés de la Cruz*, Ob. cit. pág. 168.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 146.

---

contiene por lo tanto, una revelación más fuerte que el arrepentimiento y la culpa. El soneto 171 continúa esta línea, ya que el sujeto rechaza aún la posibilidad de odiarlo porque en el odio, el “deseo violento”, el veneno que mata al inadvertido, sigue presente. Sólo la razón que guía y da forma a la “confesión” (*Más luego la razón justa me advierte/que solo se remedia en publicarlo*) puede fijarlo, publicarlo, trocar la pasión informe e inasible en un objeto bello (el soneto).

El romance 7, “A un caballero que decía tener el alma de nieve”,<sup>18</sup> reúne los elementos que venimos analizando: la lucha, la violencia y la escritura, a través de la que se responde al desdén del otro. El romance comienza con la imposición de la respuesta (“*Allá va, Julio de Enero*”) y va cobrando, en el desarrollo, forma de lucha armada. La carta deviene arma y el tópico guerrero del amor cortés cambia de signo. El enojo y el desdén, colocados en el interior del poema en construcciones paralelísticas, articulan los dos polos de la contienda:

*Que no bastará a librarte  
de mi desdén irritado  
ni las defensas del pecho  
ni los esfuerzos del brazo;  
que llevo para rendirte  
por ministros del estrago  
enojo que brota furias,  
desdén que graniza rayos.*

La modalidad agresora del yo femenino, se condensa en la

imagen mitológica de la Deidad Montera, Diana. La elección de Diana Cazadora es muy significativa, si tomamos en cuenta que -según la mitología grecorromana- es la diosa protectora de la castidad y castiga con la muerte cruenta o con la burla despiadada al hombre que se atreve a mirarla. Diana, quien tiene los atributos masculinos de la caza y de la guerra, impide la inscripción de la mirada masculina sobre su cuerpo y es ella quien mira el sufrimiento de sus enamorados.

El romance se presenta trabado tanto sintáctica como

ritmicamente. Sor Juana, lejos de usar la llaneza del verso octosilábico, lo traba con hipérbaton, con marcadas cesuras que se alternan en el espacio y sostienen esta lucha a través de la acentuación que recae sobre las palabras que la connotan semánticamente. Sintácticamente, los versos se organizan colocando al yo exclusivamente en posición de sujeto y al tú en la de objeto (a ti). Los versos 93/96 remiten a la estructura del poema:

*varias denominaciones  
a una misma cosa ballamos  
sin que la sustancia altere  
lo exterior de los vocablos*

En el desarrollo del poema encuentra -en todos los niveles del texto- muchas formas de “decir lo mismo”, armando una red que se concentra en la imagen final: Apolo y Dafne. La elección de este mito muestra el cambio que la mirada de Diana<sup>19</sup> introduce: el dios SOL hombre es vencido y burlado en sus deseos.

**Que me des sólo yo quiero /  
licencia de que escoja yo mi  
[muerte**

El otro elemento original que plantea este grupo de poemas es la posibilidad de elección que este sujeto femenino tiene. Posibilidad que se ve en el poema al que nos referimos anteriormente y aún más en los que plantea el conflicto de

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 13.

<sup>19</sup> Según el mito, Dafne pide ayuda a Diana para escapar de Apolo. Es la

“mirada” de Diana la que la convierte en laurel, burlando así el deseo de Apolo de poseer a la ninfa.



---

encontrarse entre dos hombres: uno que la ama y otro al que ella desea. Se trata, concretamente, del romance 4<sup>20</sup> y de los sonetos 166, 167 y 168.<sup>21</sup> En el romance 4, la mujer que enuncia sostiene acerca de quien la ama:

*él es libre para amarme  
aunque otra su amor provoque  
¿y no tendré yo la misma  
libertad en mis acciones?.*

El juego de oposiciones no se establece aquí entre ella y el otro sino que un discurso lógico le permite oponer ser **sujeto** de una pasión (amar a Fabio) a ser **objeto** (ser amada por Silvio). Para hacerlo, alude a su capacidad intelectual:<sup>22</sup>

*Supuesto discurso mío  
que gozáis en todo el orbe  
entre aplausos de entendido,  
de agudo veneraciones*

Este comienzo del romance llamó la atención de algunos críticos quienes superponiendo a la construcción de la voz poética, el sujeto empírico **Sor Juana**, se horrorizaron ante la falta de modestia de la monja jerónima. Pero este comienzo es la estrategia que permite constituir un sujeto de enunciación femenino, **letrado** y, por su intelecto (que como las almas no tiene sexo) **libre**. Es esta capacidad, alabada por su agudeza, la que coloca a la mujer en posición

de enfrentar en pie de igualdad no solo al hombre sino a las conveniencias sociales y al poder:

*Manda la razón de Estado  
que atendiendo obligaciones  
las partes de Fabio olvide  
las prendas de Silvio adore.*

Pasión y razón, entonces, se conjugan de modo de trabar dos niveles del texto: un discurso lógico perfecto para explicar porqué no hay lógica que pueda torcer una

pasión. La igualdad es otro punto que defiende este sujeto:

*¿No es rigor, no es tiranía,  
siendo iguales las pasiones,  
no poder él reportarse  
y querer que me reporte?*

Los sexos entonces, no sólo son iguales en cuanto al alma -ignorante de las diferencias- sino también en cuanto a las pasiones. Es la “razón de estado” (la sociedad, la cultura, la convención) la que marca la obligación del sujeto femenino a ir en contra de su pasión. Se establece una “economía” de las pasiones donde el sujeto femenino, sometándose a ser objeto de la pasión del otro, es quien “invierte” más, violen-tándose mientras que el otro, al buscar ser correspondido convier-te al dios Amor de dador en usurero:

*Amor no busca la paga  
de voluntades conformes,  
que tan bajo interés fuera  
indigna usura en los dioses*

Igualdad, libertad y economía sentimental que aparecen de otro modo en los sonetos, con una mayor carga de violencia que se ejerce y se padece. Los sonetos desarrollan el mismo tema que el romance: clásicamente conceptistas, están armados sobre la base de la transposición de los verbos del yo al tú para significar el doble

---

<sup>20</sup> DE LA CRUZ, Sor Juna Inés, *Ob. cit.*, pág. 9.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. 144-145.

<sup>22</sup> Debe remarcar el hecho de que

el sujeto femenino que Juana construye en sus poemas, es siempre una mujer perteneciente a un grupo social privilegiado. No recurre (como

sucede en algunos poemas de Lope o de Góngora) al disfraz de la tradición, no es una mora ni una esclava, sino una mujer de la clase alta, de la corte.

tormento de ser activa y pasiva en el amor.<sup>23</sup> No podemos dejar de considerar que el tema de los sonetos es un tópico tradicional. Francisco de Quevedo<sup>24</sup> lo utiliza en un soneto y da su resolución al dilema:

*Si el uno por el otro ha de ser  
preciso  
más quiero ser amante y abogado  
que al favor o al desdén ingrato o  
necio*<sup>25</sup>

Es decir, elige su propia muerte. Un personaje de Calderón de la Barca, atribuye el dilema a una condición esencial de la mujer: querer lo otro, lo que no se tiene.<sup>26</sup> La resolución de Sor Juana es muy diferente. En el romance, elige enfrentarse pasionalmente al

mundo (“la razón de Estado”): “*Mi corazón es de Fabio / Silvio y el mundo perdonen*”. En los sonetos, hace una elección racional

*Pero yo por mejor partido escojo  
de quien no quiero ser violento  
empleo  
que de quien no me quiere vil  
despojo.*<sup>27</sup>

Tal como señala Marta Fort,<sup>28</sup> “*La voz [femenina] enaltece su restringida libertad de elección, más allá de las limitaciones de sus opciones.*” Resoluciones contrarias una de la otra pero que ponen la libertad del yo por sobre la del hombre, en ambos casos. Aún en la forma de morir, atacada por un amante celoso, pone la libertad del yo en primer plano: “*Que me des*

*sólo yo quiero / licencia de que escoja yo mi muerte*”,<sup>29</sup> siendo muy significativa la posición inversa del pronombre personal en los verbos que señalan elección y deseo: yo quiero / escoja yo. Por otra parte, la elección a la que se refiere es morir amando y no desamada, nuevamente ser sujeto y no objeto.

Este pequeño grupo de la poesía amorosa de Sor Juana, entonces, restituye un lugar borrado: la mujer libre, consciente de su sexo y de su libertad, que observa y siente frente a su objeto amoroso y escribe. Su pasión esta marcada por la violencia que padece y que ejerce y es su resistencia a ser objeto lo que exaspera los tópicos constitutivos de la tradición y los altera. El uso “desviado” que Juana hace de lo que han escrito “sus mayores”, no es exclusivo de esta zona de sus textos. Su poesía amorosa se articula con otros espacios y géneros, donde utiliza lo heredado (o impuesto) y perfila una tradición nueva. Su escritura polifacética, incitante, está allí y en este grupo de poemas, en la “Respuesta a Sor Filotea”, en “El Sueño”, podemos leer -esa es mi apuesta- los rasgos de su sucesión, las marcas de lo que vendrá.

<sup>23</sup> Este tipo de juego conceptista cobra en Sor Juana un nuevo significado. En la poesía tradicional, la transposición no aparece en esos términos dado que el sujeto masculino que enuncia nunca pierde su posición de sujeto, por lo tanto los lugares no son intercambiables.

<sup>24</sup> QUEVEDO, Francisco de, *Poesía original completa*, ed. cit., pág. 356-7.

<sup>25</sup> QUEVEDO, Francisco de, *Poesía original completa*, Edición Blecua, Barcelona, Planeta, 1981, pág. 357.

<sup>26</sup> Se trata de *La invención de la Cruz*, donde Calderón hace decir a Julia:

“Tales somos las mujeres / aún contra nuestros deseos / que, queridas despreciamos / y aborrecidad queremos”.

<sup>27</sup> DE LA CRUZ, Sor Juana Inés, *Ob. cit.*, pág. 289.

<sup>28</sup> Marta FORT, *Ob. cit.*

<sup>29</sup> DE LA CRUZ, Sor Juana Inés, *Ob. cit.*, pág. 316.

# Territorios del cuerpo

## Las heliografías de Graciela Sacco<sup>1</sup>

---

Andrea Giunta \*

Imprecisas, casi indefinidas, las imágenes de Graciela Sacco nos incitan a una visión demorada en la que, con cierto esfuerzo, logramos descubrir fragmentos de cuerpos excesivamente aumentados, expandidos. El tiempo que nos exige esta identificación estimula, a la vez, las preguntas acerca del uso y de los sentidos que esas superficies humanas asumen en sus reproducciones heliográficas. Las argumentaciones visuales de Sacco recurren a un conjunto de procedimientos que le permiten utilizar el cuerpo como un soporte y como un parámetro desde el cual se propone revisar diversas construcciones sociales del sentido. El recorrido que ella emprende con sus imágenes puede servir también para preguntarnos cuáles son los lugares desde los que el arte actúa en la Argentina de los años noventa. Sin duda es difícil establecer caracterizaciones precisas en el acontecer artístico inmediato. Más que enfatizar la recurrente elección

de las instalaciones como soporte expresivo, lo que me interesa analizar es la instrumentación analítica y cargada de intencionalidades con la que algunos artistas la emplean. Como construcciones que confrontan medios y discursos heterogéneos, las instalaciones pueden articular sus enunciados con el propósito de analizar lo instituido, lo cotidianamente difundido, la consensuada aceptación de lo codificado en busca, sobre todo, de nuevos sentidos.

La mirada del arte hacia lo social renueva su voluntad polémica. ¿Cómo puede un orden simbólico privado trabajar sobre lo público? ¿Cómo organizar, junto a los signos del poder, otros signos que utilicen el poder como un significante a intervenir? ¿Cómo fisurar el orden simbólico infinitamente reproducido y calcificado por los medios de difusión masiva utilizando los rastros debilitados del restringido itinerario de la imagen artística?

---

\* Docente e investigadora de Arte Argentino y Latinoamericano, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> Reúno en este ensayo algunos aspectos de un trabajo más extenso y abarcador sobre la obra de Graciela Sacco publicado como *Graciela Sacco: Intervenciones del*

*cuerpo/Impresiones luminosas*, en SACCO, Graciela, **Escritura solares. La heliografía en el campo artístico**, Rosario, Sacco, 1994. Reitero aquí mis agradecimientos a Laura Malosetti Costa por sus comentarios y en especial a Adolfo Nigro cuyas observaciones intervinieron en las sucesivas versiones de este artículo.

## Poderes invertidos

En 1983 Sacco inicia una serie de impresiones heliográficas<sup>2</sup> que marcan un momento nuevo y significativo en su producción: logra imprimir proyecciones fotográficas sobre papel heliográfico. Casi diez años más tarde obtiene estas mismas impresiones sobre diversas superficies (metal, vidrio, tela, pan, pétalos de flores, etc)<sup>3</sup> con un resultado extraño: las imágenes parecen brotar de los soportes que las contienen. Al hacer surgir de una serie limitada de objetos cotidianos las texturas visuales de la piel, Sacco nos plantea cuestiones relativas a la conservación sensible de lo humano. Los objetos más comunes (valijas, platos, cucharas, copas, panes, gorras, un catre, una heladera), se convierten en superficies invadidas por imágenes frag-

mentarias de cuerpos femeninos y masculinos.

El conjunto de sus propuestas visuales se asienta, de un modo general, sobre una cadena coexistente de polaridades: las posibilidades del arte y las herramientas de la tecnología, el espacio privado y el espacio social, la unidad y el fragmento, lo material y lo intangible. Los temas comprometen un repertorio vinculado a lo doméstico, a la historia del arte de Rosario o a problemas político-culturales, desde las connotaciones que la exhibición publicitaria, los prejuicios sexuales o las desapariciones violentas le imprimen al cuerpo. El lugar tabuado de la mujer, las pautas publicitarias que hoy dominan las imágenes masculinas y femeninas, la utilización del SIDA como reactualizador de prejuicios morales, son expuestos y

elaborados desde representaciones que proponen mirar críticamente en la condición humana actual.

En las series de la **Maja anunciada** (1991-93) o de las **Historias de Venus** (1992-93), Sacco recurre a temas que señalan significados sociales de la mujer. Su **Tríptico de la Anunciación** (1991, de la **Serie de la Maja Anunciada**) dirige nuestra atención hacia la inversión del sentido que se asocia a ciertas representaciones de lo femenino. Sobre la imagen imprecisa del cuerpo desnudo raspa, con violencia, una mancha seca de pintura roja que expone de un modo directo el ciclo natural, lunar, ordenador de experiencias y provocador de desordenes emocionales en la mujer. Un hecho previsible que la aproxima a los ritmos de la naturaleza y de la tierra, cargado de una

<sup>2</sup> Como la define Graciela Sacco: *La heliografía está basada en la acción química de la luz sobre los cuerpos. A partir del contacto de un haz de luz -natural o artificial- con una superficie emulsionada en una solución de sales, durante un lapso de tiempo determinado, será ésta alterada con una marca lumínica. Sometida luego, en una cámara cerrada de vapor de amoníaco, se hacen visibles esas marcas; se hacen visibles las imágenes heliográficas [...]* Ver SACCO, Graciela, Ob. Cit., pág. 33. En relación con la fotografía, la heliografía le permitió a Sacco un desplazamiento del objeto: éste es ahora la fotografía y no el objeto

fotografiado. *Investigué lo técnico por la necesidad de una imagen determinada. Buscaba apelar a una imagen del recuerdo, el problema era cómo lograr el recorrido que permitiera dar cuenta de esa necesidad.* Graciela Sacco, entrevista con la autora, julio de 1994.

<sup>3</sup> *No fue fácil hacer las impresiones en cualquier sitio. Conceptualmente venía trabajando sobre esto desde hacía mucho tiempo, pero no encontraba nadie que me atendiera. Empecé a experimentar, pero lo que no podía lograr era la fórmula para sensibilizar la superficie. Con la heliografía existen unos secretos industriales increíbles. Primero traba-*

*jaba con la imagen proyectada sobre papel que luego adhería a los objetos, pero no era lo que quería. Hasta que un día logré que en una fábrica de los papeles que usaba me atendiera el químico y, aunque me decían que era imposible lo que quería hacer, me facilitaron la emulsión. Yo sentía esa mañana que me cambiaba el curso de la circulación. Después, durante dos meses no logré absolutamente nada. Recién a fines de 1992 logre sensibilizar cualquier tipo de superficie. Para mí la técnica no es algo más, hay un ida y vuelta entre ésta y el concepto que la obra plantea.* Graciela Sacco, entrevista con la autora.

historia de supersticiones que tabúan y separan a la mujer que sangra.<sup>4</sup> Si ocultar su sangre limita sus poderes, exhibirla es utilizarlos, es hacer de un signo negativo un signo positivo: un “enroque simbólico” del poder.<sup>5</sup> Este es el sentido que parecen reafirmar las alas impresas en las hojas laterales del tríptico. Un signo, a la vez, de oclusión y de liberación, de encierro y de apertura. El mismo título de la obra, **Serie de la Maja Anunciada: Tríptico de la anunciación**, contrapone virginidad y erotismo. Las ropas translúcidas que cubren el cuerpo de la “Maja” en la visión sexual de Goya son reemplazadas en la versión de Sacco por otras mediaciones. La sangre y las alas que rodean a la mujer construyen su cuerpo desde las experiencias iniciáticas de la sexualidad femenina (pubertad, desfloración, maternidad) y cuestionan los tabúes y ocultamientos que las rodean. Su lectura no es, en este caso, exclusivamente **desde** la mujer, sino **de** la mujer y de sus representaciones.<sup>6</sup>

Las imágenes de Sacco se apropian, con claridad, de las de Antonio Berni (Rosario, 1905-Buenos Aires, 1981). Desde otra

mirada, también el artista rosarino utilizó en sus narraciones sociales la imagen femenina.

*[Ramona Montiel], es un personaje de arrabal, como surgido de una letra de tango[...]. Pasa por los momentos más duros, pero por momentos tiene una vida fácil, pasa a ser de costurera, a amante de varios individuos... toda una complicada trayectoria propia del siglo veinte.*<sup>7</sup>

Una mujer contemporánea, marcada por la problemática urbana, que utiliza su cuerpo como un instrumento de supervivencia. La acidez crítica de Berni no se dirige hacia Ramona ni parte, tampoco, de un prejuicio moralista. Su

condena apunta a los condicionamientos sociales y al uso que el poder (militar, burgués) hace de su necesidad de subsistencia. Berni también rescata las creencias populares que jerarquizan y mitifican los poderes femeninos. La *difunta Correa*, esa mujer que amamantó a su hijo después de muerta, le permitirá hilvanar su narración desde una imagen consagrada por la devoción popular.<sup>8</sup>

En la serie **Historias de Venus**,<sup>9</sup> Sacco reescribe, con sus impresiones luminosas, la construcción social y popular que Berni hace de la mujer. Se apropia de una imagen que confirma la intencionalidad polémica que subyace en

<sup>4</sup> [...] la mujer no puede entrar al interior de las minas -puede probablemente desatar temblores, convulsiones, orgasmos de la tierra; tampoco puede entrar en un barco pesquero-puede producir movimientos de ascensión y descenso del agua. [...] Puede ser que las supersticiones señaladas sean un prevenirse los hombres de que la mujer pueda estar menstruando. En GRAU, Olga, *Des-*

*de el revés: mujer y poder*, en GRAU, Olga (Edit.), **Ver desde la mujer**, Santiago de Chile, Ed. La Morada-Cuarto Propio, 1992, págs. 65-66.

<sup>5</sup> *Ibid.*, págs. 57-73.

<sup>6</sup> AMADO, Ana y DOMINGUEZ, Nora: *Masculino/Femenino* en ESPACIOS No. 12, junio-julio de 1993, págs. 33-36.

<sup>7</sup> Antonio Berni en *Nosotros, en el arte y la literatura*, Buenos Aires, Sep-

tiembre de 1963. Reproducido en el catálogo **Antonio Berni, obra pictórica 1922-1981**, Buenos Aires, Museo Nacional de Bellas Artes, 1983, pág.24.

<sup>8</sup> Por ejemplo **La difuntita Correa** (1971) y **La difunta Correa** (*environment* de 1976).

<sup>9</sup> La serie comprende las siguientes obras: **Venus célibe**, **La difunta**, **Venus Montiel**, **Venus desflorada**.

---

su redefinición de lo femenino. Cita a una figura para-digmática de la vanguardia argentina, protagonista y catalizadora del arte radical, e interviene con su propia construcción de lo femenino en una figura que integra lo social y lo sexual desde una intencionada inversión de valores.

En julio de 1993, Sacco presenta **Transporte crítica: Venus empaquetadas**, una instalación con nueve valijas antiguas, pintadas de blanco, en las que imprime imágenes heliográficas en tonos azules violáceos, cubiertas por un *nylon* transparente.<sup>10</sup> Alineadas sobre delgados soportes blancos, las valijas, casi suspendidas, quiebran el sentido físico de su peso. Las formas, que parecen surgir desde los objetos que las soportan, son el primer resultado de un tiempo de experimentación al cabo del cual Sacco logró imprimir sobre todo tipo de superficie convenientemente emulsionada, fotografías grabadas por la luz de un proyector. Las impresiones finales de esas formas que previamente habían sido atrapadas por las tomas fotográficas, se traducen en registros monocromos (sepías, rojos, azules) que presentan la etapa última de una extensa

cadena de mediaciones y de reproducciones.

Fragmentos de cuerpos, hiperbólicas visiones de recortadas superficies humanas, remiten a una estética opuesta a la que hegemoniza el discurso publicitario. Su alto grado de indefinición trastoca el tiempo escaso de la instantánea por un tiempo demorado que incita a un consumo distinto al que condiciona el actual bombardeo de imágenes.

Si en la imagen televisiva los cuerpos se estereotipan en unidades sin fisuras, de pieles enceradas y estiradas por los maquillajes y las cirugías,<sup>11</sup> sus visiones fragmentadas trabajan desde una narratividad de signo contrario. Ofrecer la piel texturada y porosa como un campo de exploración visual demorada, incita a “leer” estas superficies como mapas y senderos marcados por un tiempo que, por la cotidianeidad en la que algunos motivos son atrapados, parece transcurrir en los espacios domésticos.

El ordenamiento en un mismo eje de un conjunto de valijas que parecen idénticas, expone la idea de serialidad y de reiteración sobre la que también trabaja la estética televisiva. Usando la repetición y la

---

<sup>10</sup> Presentó esta instalación en el Museo Sívori de Centro Cultural Ciudad de Buenos Aires. El aprovechamiento del eje longitudinal de la sala, el sentido con el que utiliza la seriación, el punto de fuga que unifica al conjunto, junto a la necesidad de una visión cercana que permita decodificar las formas impresas, marcan fuertes relaciones

semánticas entre los objetos, el espacio y el espectador que permiten referirse al conjunto como “instalación”.

<sup>11</sup> Beatriz Sarlo analiza las vinculaciones entre la estética marcada por las pautas de la imagen televisiva y la política. Ver *El audiovisual político* en PUNTO DE VISTA No.41, dic. de 1991, págs. 18 y 19.

multiplicación, como parte del repertorio de una estética posmoderna, Sacco invierte sus usos. Contra el exceso de información de los medios televisivos, de imágenes yuxtapuestas, de narratividades interrumpidas de una misma y reiterada historia de desinformación intencionada, los fragmentos de cuerpos envalijados (o las valijas corpóreas) nos enfrentan al esfuerzo de indagación y de reconstrucción de un sentido inicialmente disperso.

Las superficies del cuerpo se extienden ante nuestros ojos como topografías a la vez táctiles y visuales; como dilatadas sinestesias que se exacerbaban desde las referencias a lo ficticio y a lo simulado a las que alude el *nylon* con el que Sacco las aísla y las preserva. Envueltos en este material sintético -otra mediación generalizada en el consumo alimenticio y en el contacto sexual de los noventa-, los cuerpos se presentan desde una aproximación que, siguiendo algunas construcciones teóricas, podría proponerse como “femenina”. John Berger señala que el cuerpo femenino ha sido tratado, en las imágenes artísticas, desde la

perspectiva masculina del deseo.<sup>12</sup> Sin embargo, aún cuando existe una recurrencia constatable en las representaciones del cuerpo femenino en la historia del arte, resulta problemático concluir que hay una manera femenina y otra masculina de dar forma al cuerpo que suponen autores sexuados correlativos. Incluso la diferencia que se establece entre género entendido como convención cultural o como condicionante sexual resulta de compleja aplicación en las representaciones visuales del cuerpo, dado que esto implica suponer que hay un modo de representación marcado por las convenciones de género sin que pueda demostrarse qué es lo específico en cada construcción.<sup>13</sup>

En la serie de las valijas, Sacco ya no investiga sobre la construcción social de la diferencia sexual. No es la vida de la mujer, la exposición realista de su explotación ni, tampoco, un discurso incitador;<sup>14</sup> es la búsqueda de una construcción del cuerpo desde una perspectiva diversa a la hegemonizada por los medios de comunicación. El fragmento opera como un desordenador de la

totalidad proponiendo un conocimiento disruptor respecto de lo pautado por el consumo rápido que propone la sociedad de la imagen posmoderna. Y en esta utilización de la imagen, opuesta a la que promueven los discursos del poder, lo que se busca, en definitiva, es cuestionar el poder.<sup>15</sup>

Las impresiones le permiten a Sacco trabajar las valijas como superficies perceptuales, sensibles, y no sólo como una aproximación intencionada de realidades distantes. Estas superposiciones de objetos y de imágenes invierten el uso de lo cotidiano en el espacio

<sup>12</sup> Por ejemplo cuando describe el cuerpo de la joven en la **Alegoría del Tiempo y el Amor**, de Bronzino: [...] *está colocado de tal modo que se exhiba lo mejor posible ante el hombre que mira el cuadro. El cuadro está pensado para atraer su sexualidad. Y nada tiene que ver con la sexualidad de ella.* Y sigue más adelante: *Las mujeres son representadas de un modo completamente distinto a los hombres, y no porque lo femenino*

*sea diferente de lo masculino, sino porque siempre se supone que el espectador “ideal” es varón y la imagen de la mujer está destinada a adularle.* En BERGER, John, **Modos de ver**, Barcelona, Gustavo Gili, 1974, págs. 63 y 74.

<sup>13</sup> Sobre la construcción de las marcas de género y los problemas que plantea puede consultarse el análisis de RICHARD, Nelly, **Masculino/femenino: prácticas de la dife-**

**rencia y cultura democrática**, Santiago de Chile, Zegers, 1993, págs.18-26.

<sup>14</sup> Un ejemplo de este uso es el que hace Barbara Kruger con sus textos superpuestos sobre cuerpos femeninos **Mulheres nao devem ficar em silêncio. Seu corpo é um campo de batalha**, Museo de arte contemporánea da universidade de Sao Paulo, 1992.

<sup>15</sup> RICHARD, Nelly, ob. cit., p.11.

---

artístico establecido desde el dadaísmo. No es ya la realidad invadiendo con su carga semántica el espacio de la representación artística, sino la representación invadiendo y ocupando el objeto real. La ficción se apropia de la realidad.

Los fragmentos de cuerpos atrapados en una superposición de cruces perceptuales, con una calidad visual marcada por lo táctil, nos seducen con una extraordinaria gradación de valores interrogándonos sobre los *usos potencialmente subversivos de la belleza*.<sup>16</sup>

En estos envoltorios de experiencias, la historia, operando como parte de la intertextualidad que trabaja la imagen, puede leerse también como la amenaza hacia el cuerpo que representó la experiencia represiva en la Argentina. Para un receptor que experimentó las consecuencias del exilio colectivizado por la dictadura, la valija no condensa, probablemente, significados vinculados al descanso placentero. Representa la huida forzada y apresurada, el desarraigo y la soledad.

### En peligro de extinción

Lo público y lo privado se cruzan en las intencionalidades sociales que hegemonizan los

sentidos de las series que Sacco realiza durante 1994. Cuatro temas concentran estas miradas direccionadas: el alimento, el sexo, el trabajo y la educación.<sup>17</sup> Cuatro territorios amenazados por la reestructuración neoliberal de la economía y de la moral social.

Las bocas abiertas, inscriptas sobre papeles translúcidos o sobre cucharas, vuelven a cruzar las escrituras del cuerpo con soportes altamente connotados. Cucharas, tenedores y cuchillos, herramientas que el hombre puede utilizar para una alimentación consciente y dirigida, son empleados como signos de reconfirmación del tema central -el alimento-, y como espacios de demarcaciones corpóreas.

Las bocas diferenciadas introducen personalizadas referencias humanas:

*Manejo un archivo de imágenes de personas que han vivido determinadas experiencias y esto se junta con el presente. Busco el cruce de datos, el cruce de historias.*<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> JAMESON, Fredric: *Transformaciones de la imagen en la posmodernidad*, en REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL Nº 6, mayo de 1993.

<sup>17</sup> No me ocupo en este trabajo de las obras que abordan los dos últimos

temas (**Señalización en Escuelas Públicas**, intervención urbana, 1994; **En peligro de extinción: Garra**, 1994). Ver la versión más amplia de este estudio en SACCO, Graciela, Ob. Cit.

<sup>18</sup> Entrevista con la autora.



---

tonimias que refieren a la ausencia de comida están también rodeadas, como en los estantes del supermercado, por el *nylon* que garantiza una manipulación aséptica; podemos tomarlos sin afectarlos, sentimos sus superficies “a través” de esa “piel” sintética, pero no podemos tener un verdadero contacto con ellas. Al recrear esta situación táctil y perceptual, Sacco condensa en sus obras una más amplia gama de mediaciones. Alude a las relaciones intervenidas, a la limitación de los contactos humanos, al distanciamiento, al desinterés.

Las etiquetas adheridas en la cara frontal de estas cucharas empaquetadas, también las asimilan a productos de supermercado. Una alteración manual y evidente de los números impresos, aumenta el peso real y fija un precio excesivo ironizando así sobre la arbitrariedad del poder que determina los valores del mercado.

La instrumentación social, las sutiles redes simbólicas que modifican los vínculos colectivos y que interfieren también en la afectividad individual, son el ángulo que Sacco elige para abordar las consecuencias de una enfermedad de fuertes connotaciones sociales y morales. Como parte de las “enfermedades sin fronteras” manipulables de acuerdo a los intereses de diversas instituciones sociales, el SIDA se ha convertido en un medio renovado de control moral.<sup>20</sup> El valor que la sexualidad

tiene en nuestra sociedad patriarcal, contribuyó a una instrumentación moral del SIDA que lo asocia a prostitución, homosexualidad y drogadicción y lo utiliza como el nuevo fundamento de una sexualidad pautada. Se ha instalado así una diferencia profunda entre la moral sexual liberadora que se asentó en los años sesenta y la que se difunde en los noventa. Las conquistas de los sesenta, a las que contribuyeron la píldora contraceptiva, las ideas de filósofos como Marcuse que querían fundamentar una sociedad en la que Eros triunfara sobre Tánatos, los aportes de Master y Johnson, así como los informes sobre sexualidad femenina y masculina de Share Hite o la publicación de **El segundo Sexo** de Simone de Beauvoir y de la **Política Sexual** de Kate Millet<sup>21</sup> estimularon una valoración opuesta a la actual, en la que vuelven a tener vigencia y poder los manuales de “buenas costumbres” sexuales.

Es precisamente sobre el erotismo y la sensualidad entendidos también como un área en peligro de extinción, que los fragmentos del cuerpo constituyen en las heliografías de Sacco escrituras demarcatorias. A este sentido remiten los pies entrelazados inscriptos en el fondo de una heladera antigua, iluminada con una luz fría, en una asociación que alude a las relaciones reglamentadas (**En peligro de extinción: Pasión**, 1994). Sacco no

Bocas y cucharas se unen en una misma imagen desde articulaciones a la vez metonímicas y metafóricas. Se asocian en el eje sintagmático por su habitual copresencia en el acto de la alimentación y, a la vez, se vinculan por la semejanza de formas; una metáfora *in praesentia*, una comparación.<sup>19</sup> Una cadena sintagmática que se continúa en el objeto ausente, la comida. La falta de ese término implicado, señalizada también en el título de la serie **-En peligro de extinción-** quiere intencionalmente remitir al universal problema de la falta de alimento.

Colocadas sobre soportes de madera, estas metáforas y me-

---

<sup>19</sup> OLIVERAS, Elena, **La metáfora en el arte**, Buenos Aires, Almagesto, 1993.

<sup>20</sup> CLARO, Amparo, *Mujer, sexualidad*

y SIDA en GRAU, Olga (Edit.), ob. cit., págs. 177-195.

<sup>21</sup> Ibid., págs.180.

dirige su mirada crítica a la denuncia explícita de los discursos represivos. Sus imágenes se interponen, más exactamente, como una reflexión angustiada acerca de la situación de los sentimientos y de los contactos humanos manipulados por prejuicios y discriminaciones.

### **Impresiones (re)productivas**

Debemos aceptar que las imágenes artísticas han sido definitivamente desplazadas de las arenas de formación de la opinión pública. Sin duda, la televisión constituye hoy el espacio de acceso masivo en el que se constituyen, de un modo dominante, los patrones de “lo popular”. Sin embargo, en la Argentina de los noventa, donde el mercado artístico es un dato casi inexistente, donde los museos carecen de programaciones que los integren con el espacio social y

donde las galerías de arte han prácticamente desaparecido del circuito cultural, varios artistas realizan sus obras interpelando los discursos públicos. Utilizan la cita, la parodia y la ironía como recursos para reformular, desde un lugar que se propone a la vez como estético y crítico, los mecanismos de distribución de los bienes culturales, los discursos y las prácticas políticas, la latencia de diversos peligros represores.<sup>22</sup>

Con sus usos de la heliografía, Sacco aborda cuestiones relativas a la incidencia de la imagen artística y al valor de la reproducción. En su célebre y anticipatorio ensayo **La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica** (1934), Walter Benjamin introducía un conjunto de consideraciones acerca del valor aurático del arte y su crisis desde la aparición de la fotografía.<sup>23</sup> Las heliografías de Sacco apuntan, precisamente, a la restitución del sentido cultural de la

imagen reproducida. Sus impresiones operan como una segunda revelación en la que la imagen que aparece desde la luz proyectada da una nueva vida, en el presente, a aquel pasado que la fotografía conservaba como el rastro de un tiempo irrepetible y concluido. No es ajeno a este acto un momento ritual, cargado de todos los significados implicados por fijados simbolismos que vinculan luz, conocimiento y verdad.

Sus impresiones heliográficas incitan a una recepción problematizadora de las imágenes. Como muchos artistas contemporáneos que reflexionan sobre el concepto de reproducción, utiliza sus codificaciones como hilos de su propio discurso tanto desde una perspectiva conformista e incluso celebratoria como, por el contrario, cuestionadora. La opción de Sacco trabaja, casi siguiendo un programa, sobre la segunda posibilidad, buscando las maneras de establecer distancias con aquello que los discursos hegemónicos promueven. Su propuesta de una imagen que perturbe los valores que regulan la constitución de los sentidos en la sociedad contemporánea es, también, una indagación acerca de los lugares que le permitan proponer el arte como un espacio que integre y a la vez exceda la búsqueda de la belleza.

<sup>22</sup> Estoy pensando, entre muchos otros ejemplos, en las acciones del grupo **La piedra** junto a los jubilados, en las exposiciones de Remo Bianchedi sobre el latente peligro represor, o en las críticas lecturas de León Ferrari

sobre la Iglesia argentina. Desarrollé estos aspectos en la ponencia *Transformaciones artísticas y crisis democrática: instalarse en los debates*, publicada en AA.VV., **Arte Latinoamericano Actual**, Montevideo,

Museo Municipal de Bellas Artes Juan Manuel Blanes, 1994, págs. 55-61.

<sup>23</sup> BENJAMIN, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en **Discursos interrumpidos I**, Buenos Aires, Taurus, 1989, págs. 26 y 27.

# La Mujer, la Virgen

## La iconografía mariana como testimonio

---

Adriana Di Pietro / Victoria del Carril\*

El siglo XII europeo es el gran siglo de la Virgen María. Por doquier aparecen imágenes, catedrales, sermones, poesías y oraciones dedicadas a Ella. Muchos historiadores coinciden en afirmar que esta “explosión” estaría relacionada con un cambio en la condición femenina en este siglo, en general visto como “revalorización” o “ascenso” de la mujer.

El término “condición femenina” hace referencia, para nosotros, al espacio que la mujer ocupa en una sociedad. Esto implica tomar a la mujer no tanto como un objeto de estudio en tanto tal, sino como sujeto inserto en una red, un entramado de relaciones sociales. Por eso, hacer historia de la mujer es también hacer historia de las relaciones entre los sexos, de la sociedad entera.

Desde esta perspectiva intentamos definir en su real dimensión el espacio ocupado por la mujer en la sociedad, en este caso la sociedad medieval. Para ello es necesario analizar los cambios y las permanencias respecto de ese espacio, rastreándolos en las fuentes.

Hablar de la mujer en el siglo XII implica hacer referencia explí-

cita a la Virgen María. Toda la Edad Media está impregnada de religiosidad cristiana; y además la Iglesia como institución es la principal fuente generadora de ideología y de pautas organizadoras de la sociedad. De esto se desprende un modelo de mujer representado en la figura de la Virgen María. La iconografía medieval da fiel testimonio de todo esto. En este modelo, la mujer es madre y virgen

al mismo tiempo, como es característico de la Edad Media. El concepto teórico de **mujer** no se identifica exclusivamente con el de **madre** sino que abarca otros elementos. Nuestro trabajo no pretende hacer un análisis teórico de la relación entre estos conceptos sino estudiar el modelo de mujer presentado por la Iglesia en el contexto de los cambios sociales de la época.

El tema de la revitalización del culto mariano en el siglo XII se inscribe en un proceso más general de reforma dentro de la Iglesia, liderado por la orden de Cister, que renovará numerosos aspectos de la práctica religiosa. Una Iglesia que a partir del siglo XII se esfuerza en la defensa de la creencia ortodoxa frente a las abundantes manifestaciones heréticas; para lo cual utiliza todas sus armas: organiza las cruzadas contra los infieles externos e internos al ámbito de la cristiandad; reglamenta y se entromete cada vez más en las prácticas sociales (por ej. en el matrimonio); continúa monopolizando el saber; finalmente, el arte se convierte también en un instrumento eficaz de afirmación de la teología de la Iglesia.

---

\* Estudiantes de la carrera de Historia, fueron las ganadoras del *CONCURSO DE ENSAYO DE ESTUDIOS DE LA MUJER*, organi-

zado por el AIEM.

El jurado compuesto por los Profesores José Emilio Burucúa, Ana María Fernández, Beatriz

Ocampo, Jorge Panesi y María Isabel Santa Cruz se reunió en diciembre de 1994 y votó unánimemente este resultado.

---

Las imágenes brindan valiosos elementos para el análisis histórico. En primer lugar, las fuentes escritas dejan lagunas temporales y espaciales; en segundo lugar, dichas fuentes tuvieron una circulación limitada, en cambio las imágenes llegaban a un público muy amplio, como es el caso de las esculturas en los portales de las iglesias. En tercer lugar y relacionado con lo anterior, la imagen, y especialmente la imagen cristiana, tiene un carácter simbólico, en tanto el objeto no es la esencia misma de lo que representa sino que es “signo de...”. Además las imágenes tenían una función didáctica, es decir que se trataba de transmitir a través de ellas una visión del mundo, una ideología, unos valores. Vale aclarar también otro aspecto en cuanto al poder de las imágenes que se relaciona con el culto que se genera a partir de ellas. En muchos casos, y en especial las imágenes religiosas, adquieren una vida propia y real que las separa de lo representado. Es notorio como el culto mariano se descentraliza y se dirige hacia cada imagen de la Virgen con más fuerza que el personaje representado.

La iconografía medieval es entonces un testimonio clave para la comprensión de la sociedad. En el caso de la historia de las mujeres, debemos subrayar que dicha iconografía es un producto de la mirada masculina sobre lo femenino ya que era ideada, pensada y

materialmente realizada por hombres. Además, como mencionamos más arriba, estas imágenes son en general producidas por hombres de la Iglesia -sector con gran poder en la sociedad- que de esta manera presenta un modelo de mujer en el siglo XII, la Virgen María. Así, la revitalización del culto mariano es uno de los elementos que nos estaría indicando algún cambio (que puede ser o no equivalente a “promoción”) en el espacio ocupado por la mujer en la sociedad. Debemos también incorporar, para la mejor comprensión de esta cuestión, el análisis de los sistemas de parentesco y el surgimiento y expansión de la literatura cortesana y el amor cortés.

En relación al estudio de los sistemas de parentesco, Duby<sup>1</sup> habla de un proceso de afirmación de los linajes nobles a partir del siglo XI, especialmente en Francia del Norte. Esta estabilización de las familias nobles implica que la pareja conyu-

gal pasa a ser el elemento central en esta sociedad que puede llamarse plenamente feudal. ¿Este proceso de valorización de la pareja y de la institución del matrimonio, implica una evolución en sentido positivo para la mujer noble?

En segundo lugar, el surgimiento y expansión de la literatura cortesana y la difusión del amor cortés son vistos por casi todos los autores como manifestaciones de la revalorización de la mujer, ya que ésta ocupa un lugar central en esta literatura. Los interrogantes que se plantean son dos: ¿esta devoción de la dama y la exaltación de sus virtudes, tienen alguna relación con el auge del culto mariano?; ¿Qué conexiones tiene esta literatura con un cambio real en la situación de la mujer?

Estos temas han sido tratados por la historiografía medieval desde diferentes perspectivas. Dentro de grandes síntesis de historia medieval, existen referencias a la

---

<sup>1</sup> Cfr. DUBY, Georges, **El caballero, la mujer y el cura**, Buenos Aires, Taurus, 1982.

condición femenina, en especial en el ámbito de la “historia de las mentalidades”, la historia social, la historia de la familia, de la vida privada.<sup>2</sup>

A partir de la década del '70, la historiografía sobre la mujer comienza a ocupar un mayor espacio y se produce una gran cantidad de trabajos cuyo denominador común es esclarecer el verdadero rol de la mujer en la historia medieval, escuchar una voz no tenida en cuenta. Las diferencias de enfoque teórico y metodología entre los autores son enormes. Desde los tradicionales estudios de Régine Pernoud<sup>3</sup> y Eileen Power<sup>4</sup>, pasando por autores como Duby, que focaliza su atención sobre los

sistemas de parentesco, los linajes y el matrimonio en la Edad Media.<sup>5</sup> También estudios sobre herejías, en especial los cátaros,<sup>6</sup> y otros sobre la literatura cortesana y las cortes de amor.<sup>7</sup>

En los últimos años debemos destacar dos grandes esfuerzos por sintetizar la “historia de las mujeres”; en primer lugar el trabajo de compilación realizado por Georges Duby y Michelle Perrot;<sup>8</sup> y por otro lado, desde una perspectiva feminista, el trabajo de Bonnie Anderson y Judith Zinsser.<sup>9</sup>

Ya definidos los términos en que planteamos este trabajo, presentaremos en primer lugar las imágenes seleccionadas. Este testimonio nos permitirá luego analizar los cambios y permanencias en cuanto al espacio ocupado por la figura de la Virgen María en la iconografía, relacionándolo a su vez con los otros temas planteados.

### Las imágenes

El análisis de las iglesias románicas y góticas muestra la evolución de la iconografía mariana desde fines del siglo XI hasta el siglo XIII.

Definimos algunos criterios orientativos para observar las imágenes: primero, el espacio que ocupa la imagen de la Virgen en la Iglesia, es decir su ubicación en el edificio y en relación con las otras imágenes; segundo, las dimensiones de la imagen y su situación en una perspectiva jerárquica; tercero, la temática de la iconografía mariana; cuarto, la gestualidad de la imagen de la Virgen en sí.

### LAS IGLESIAS ROMÁNICAS

El Románico se desarrolla en el Occidente europeo alrededor de mediados del siglo XI y se manifiesta con esplendor hasta mediados del XII; si bien existen expresiones posteriores. Los ejemplos a los que nos referiremos en este trabajo son tres:

-La Abadía de Moissac, específicamente el pórtico, el tímpano y el claustro que datan de fines del siglo XI.

-La catedral de Autun, de la misma época.

-La Iglesia de la Magdalena de Vézelay, construida a partir de 1050 y consagrada en 1104.

Los tres ejemplos mencionados presentan características co-

<sup>2</sup> Cfr. BLOCH, Marc, **La Sociedad Feudal** (selección de la cátedra de Historia Medieval), Buenos Aires, OPFyL, 1989; LE GOFF, Jacques, **La Civilisation de l'Occident Medieval**, París, Arthaud, 1977; DUBY, G. y ARIES, Ph., **Historia de la vida privada**, tomo III y IV, Buenos Aires, Taurus, 1991; DUBY, G., **Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo**, Barcelona, Argot, 1983.

<sup>3</sup> PERNOUD, Régine, **La mujer en el tiempo de las catedrales**, Barcelona, Juan Granica, 1982.

<sup>4</sup> POWER, Eileen, **Mujeres medievales**, Madrid, Encuentro, 1986.

<sup>5</sup> DUBY, G., **El caballero...;** y **El amor en la Edad Media y otros ensayos**, Buenos Aires, Alianza, 1991.

<sup>6</sup> Cfr. BRENNON, Anne, **Les femmes cathares**, Paris, Perrin, 1992.

<sup>7</sup> Cfr. LEWIS, **La alegoría del amor**,

Buenos Aires, Eudeba, 1989; y LAFFITTE-HOUSSAT, **Trovadores y cortes de amor**, Buenos Aires, Eudeba, 1966.

<sup>8</sup> DUBY, G. y PERROT, Michelle, **Historia de las mujeres**, 10 vol., Buenos Aires, Taurus, 1992.

<sup>9</sup> ANDERSON, Bonnie y ZINSSER, Judith, **Historia de las Mujeres: una historia propia**, 2 vol., Barcelona, Crítica, 1991.

munes en cuanto a los temas predominantes en la iconografía. En los tímpanos de los portales principales encontramos siempre como figura destacada a Cristo que aparece marcadamente sobredimensionado respecto a los otros personajes que lo rodean: los apóstoles, los evangelistas y los hombres. Cristo se encuentra presidiendo la escena (en general se refiere al Juicio Final relatado en el Apocalipsis), sentado de frente en un trono, coronado, con los brazos y las manos extendidos; lo que le da las características de la majestad y el triunfo. Los testigos que asisten al trono celestial se agrandan a medida que se aproximan a Dios, que se encuentra solo y central en toda la altura del tímpano.

En los capiteles y los portales interiores de menores dimensiones

que los exteriores, se representan escenas bíblicas, vidas de santos, figuras exóticas y monstruos de una gran variedad. En algunas de estas escenas bíblicas aparece la Virgen: en la Anunciación, la Visitación, la Natividad, la Adoración de los Magos; todas estas figuras de la escena son del mismo tamaño, es decir que la Virgen tiene iguales dimensiones que los pastores, el ángel, los reyes magos. Con respecto a la gestualidad de la Virgen, su rostro es inexpresivo, su actitud corporal es hierática y cuando se encuentra con el niño en brazos no se nota ningún gesto de tipo “maternal”: lo sostiene rígidamente, las miradas no se entrecruzan.

En todo este relato, la Virgen aparece como un personaje secundario, es simplemente la madre de Cristo en las escenas de la historia

sagrada y no está presente en las representaciones centrales de estas iglesias (el Juicio Final y el triunfo de Cristo). El hilo conductor se refiere siempre a Cristo, al Dios hecho hombre que finalmente triunfa sobre el pecado y la muerte, todo se ordena en torno a El, es el centro de lo que se quiere narrar. Es en este sentido que Focillon define la iconografía románica como “épica”, ya que gira en torno de un tema central: la epopeya de Dios, del fin del mundo y del caos.<sup>10</sup>

Es decir que, el mensaje que quiere dar la Iglesia con estas imágenes es una advertencia para todos los hombres sobre el poderío del Dios hecho hombre, del Dios terrible del Apocalipsis. Entonces, no es necesario incluir a la mujer como protagonista ni ocupando un lugar relevante. Este hecho refleja la situación de una sociedad en la que las mujeres no tienen más que un lugar secundario, una sociedad que gira en torno a lo masculino: el héroe, el caballero.

#### LAS IGLESIAS GÓTICAS

Utilizamos las imágenes de cuatro catedrales góticas que son representativas del arte de la época en Francia del norte, que constituye a su vez el núcleo de expansión del gótico. En estas catedrales encontramos imágenes esculpidas en un lapso de tiempo que se extiende desde mediados del siglo XII hasta el siglo XIII e

<sup>10</sup> FOCILLON, Henri, **Art d'Occident: Le Moyen Age Roman**, tomo I, Paris, Armand Colin, 1965.

---

incluso siglos posteriores. Para poder establecer la evolución en la representación de la Virgen, analizaremos las imágenes crono-lógicamente:

-Notre Dame de Chartres: fachada occidental (1145 - 1155) y fachada septentrional (1230)

-Notre Dame de París: Portal de Santa Ana (1165 - 1170) y Portal de la Virgen (1210)

-Notre Dame de Reims: Portal Central (construida desde 1210)

-Notre Dame de Amiens: Portal de la Virgen Dorada (construida desde 1220)

A mediados del siglo XII, encontramos una gran cantidad de sermones, entre ellos los de San Bernardo de Claraval y San Amadeo de Lausana. Estos monjes pertenecieron a la orden de Cister, que impulsó el desarrollo del culto y la liturgia mariana. Esta nueva liturgia tiene un importante componente místico, ya que consiste básicamente en adoración y alabanza a la Virgen. Los sermones constituyen una fuente escrita con una particularidad: su difusión es mucho más amplia que la literatura (religiosa o profana) que circulaba en la época. La relación entre discurso e imagen es tal, que los sermones parecen la descripción de la imagen, y ésta parece la representación viva de los textos. Esto subraya la capacidad comunicativa de la imagen ya que se la incluye como apoyo de la comunicación auditiva constituida por los sermones que se declaman dentro de las iglesias.

A partir del siglo XII, notamos importantes cambios en el arte y la arquitectura religiosa. Dentro de

ellos queremos destacar el notable aumento de la iconografía mariana. En este sentido, se construyen catedrales dedicadas a la Virgen, en las cuales las representaciones de los distintos aspectos de la liturgia mariana tienen un lugar central.

Con respecto al románico hay grandes cambios en cuanto al espacio que ocupa la Virgen en el conjunto de imágenes, en sus dimensiones, su gestualidad, en la temática representada.

A mediados del siglo XII aparece, en dos catedrales, un cambio radical con respecto al románico. En Chartres y en París se construyen en esta época dos portales dedicados por entero a la Virgen: el portal derecho de la fachada occidental de Chartres y el portal de Santa Ana en París. Estos portales están ubicados, en ambas iglesias, a la derecha del portal central de la fachada, que representa a Cristo en majestad y triunfante. El portal restante también tiene una temática cristo-lógica. La preeminencia del Cristo triunfante, implica una continuidad de la temática del románico. De todas maneras, la presencia de la Virgen ocupando un portal muestra un gran cambio respecto del papel totalmente secundario que tenía en las iglesias románicas.

Dentro de los portales, el tímpano está ocupado por la imagen de la Virgen en majestad, sentada de frente en un trono, con el niño sentado en sus rodillas, llevando corona y cetro y rodeada de otros personajes. Su imagen es de dimensiones mayores en relación a los otros personajes de la escena, y su tamaño se corresponde con el del Cristo de los otros portales. En

---

relación a la gestualidad, a grandes rasgos se mantiene la postura hierática de las vírgenes románicas, aunque su rostro denota más expresividad así como su mano que sostiene al niño más naturalmente. Es importante destacar que esta postura corresponde a la representación de la majestad característica de esta época, por eso decimos que la idea central que se quiere destacar es la condición de Madre y Reina de la Virgen, fundada en el hecho de ser madre de Cristo, como explicita el mismo San Bernardo: *La gloria de María está en que Dios fue su Hijo*.<sup>11</sup> Refuerza esta afirmación el hecho de que este es el lugar de honor en la jerarquía de la iconografía de la Edad Media.

En el siglo XIII encontramos nuevos cambios en la iconografía mariana, que se manifiestan en la fachada septentrional de Chartres, el portal de la Virgen de Notre Dame de París, el portal central de Reims y por último el portal de la Virgen Dorada de Amiens.

La imagen de la Virgen aparece en los portales centrales de las fachadas y en el caso de Reims se encuentra en el portal central de la fachada principal. Esto implica que la figura de la Virgen adquiere un protagonismo cada vez mayor.

En la fachada septentrional de Chartres se representa la coronación de la Virgen que está sentada al lado de Dios Hijo, y son de las mismas dimensiones. No es el momento de la coronación sino

que ya ha sido coronada. Madre e Hijo están sentados en sendos tronos, a la misma altura. Están rodeados de ángeles de dimensiones menores; por debajo de esta escena se representa la dormición y la ascensión; en ambas escenas la Virgen aparece en primer plano rodeada de ángeles de menor tamaño. Si nos centramos en las imágenes de Cristo y María vemos que la postura del cuerpo de ella no es tan rígida, ya no está en la posición clásica de majestad. Incluso hay gestos que denotan un vínculo con su hijo: su mano y su mirada parecen dirigirse hacia Él. Esto podría corresponder con una novedad de toda la liturgia mariana: el presentar a la Virgen como intercesora y mediadora entre Dios y los Hombres. En los sermones cistercienses aparece esto claramente en esta oración:

*Señora nuestra, / Mediadora nuestra, / Abogada nuestra, / reconcílianos con tu Hijo, / encomiéndanos a tu Hijo, / preséntanos a tu Hijo. (...) / por tu intercesión también nos haga participantes de tu gloria y bienaventuranza.*<sup>12</sup>

En la fachada occidental de Notre Dame de París se encuentra el portal de la Virgen que representa el momento de la coronación, que es similar al de Chartres; la diferencia entre ambos es que un ángel está colocando la corona sobre la cabeza de la Virgen. Debajo, se representa la Ascensión de la Virgen

---

<sup>11</sup> cit. en San Bernardo de CLARAVAL y San Amadeo de LAUSANA, **Homilias Marianas**, Buenos Aires, Padres Cistercienses, 1968, pág. 32.

<sup>12</sup> cit. en **Homilias...**, pág. 43.



---

y en toda la catedral hay también escenas apócrifas de la vida de la Virgen (la dormición, los funerales, la coronación).

En la fachada principal de la catedral de Notre Dame de Reims, reconstruida en el siglo XIII luego de un incendio, se encuentra en el portal central la representación de la coronación. Pero esta vez es Cristo quien está coronando a su madre. Nuevamente los sermones parecen ser el texto escrito de estas imágenes cuando dicen:

*Has puesto en su cabeza una corona de oro fino. La corona de su cabeza es Cristo, conforme a las palabras del gran sabio: Un hijo sabio es la corona de su madre (...) Y Cristo, corona de tu cabeza, te ha traído la soberanía del cielo por la gracia, el reinado del mundo por la misericordia, la dominación del infierno por la venganza. Por ti subió victorioso de los infiernos, derribó las puertas de bronce, rompió las cadenas de hierro, se apoderó de las fortalezas del infierno ...*<sup>13</sup>

La gestualidad en esta escena tiene mayor expresividad que en las imágenes anteriores. Por eso aparece más claro el vínculo entre Madre e Hijo, acentuando el papel de la Virgen como mediadora e intercesora.

Por último llegamos a finales del siglo XIII con la Virgen Dorada de Amiens. Esta se encuentra en la columna central de uno de los portales. Aquí, la representación de la Virgen ha cambiado totalmente. Está coronada y rodeada de ángeles más pequeños que ella; de pie,

sostiene al Niño Jesús en los brazos; sonríe y mira el niño que le corresponde la mirada. Como explica Emile Male, la Virgen ha devenido en una mujer, una madre.

Recapitulando, vimos en esta serie de imágenes góticas como la representación de la Virgen pasa a un lugar central, ocupando cada vez un espacio mayor y más relevante. De estar a la derecha de Cristo pasa a estar en el centro de las fachadas; dentro de la escena adquiere cada vez más protagonismo ya que se representan episodios de su vida, en su mayoría apócrifos, lo que implica una novedad importante. Además, la escena que está en primer plano, la coronación, es también protagonizada por Ella, llegando incluso a ser coronada por el propio Cristo. Las ideas centrales son entonces que la Virgen es: Madre, Reina, Mediadora, Intercesora y sobre todo es modelo y ejemplo de vida para los hombres. Esto último se ve claramente en los cambios en la gestualidad: se hace cada vez más "humana", más expresiva, más mujer, más madre. Es decir que, a

pesar de estar cada vez más cerca de Dios, está de igual manera cerca de los hombres. Por lo tanto es modelo de vida:

*María es nuestro modelo y guía, es nuestra estrella en el tumultuoso mar de esta vida. Ella es forma, espejo y ejemplo de una vida digna de Dios (...) Y una alabanza digna implica reforma de la propia vida e imitación de las virtudes de María.*<sup>14</sup>

## La dama y la Virgen

LOS MODELOS Y LA SOCIEDAD EN EL SIGLO XII

Hemos visto en este recorrido por las imágenes de la Virgen, como atraviesa importantes cambios: su aparición en primer plano en las iglesias góticas respecto a las románicas; su evolución ocupando cada vez mayor espacio dentro de la jerarquía de imágenes de la iglesia; y el cambio de su gestualidad desde una posición rígida, hierática e inexpressiva hacia una figura cada vez más humanizada y expresiva.

---

<sup>13</sup> cit. en **Homilias...**, págs. 225-226.

<sup>14</sup> cit. en **Homilias...**, págs. 32-33.

---

Todas estas transformaciones mencionadas tienen que ver por supuesto con modificaciones de estilos artísticos y de las formas de representación, pero existen también conexiones más profundas con otros procesos de la época.

En primer lugar, debemos considerar la aparición, alrededor de mediados del siglo XII de la figura de la Virgen María con un protagonismo sin precedentes, tanto en el lugar ocupado en las iglesias respecto de las otras imágenes, como en las escenas en que se encuentra y de las que es el personaje principal. El caso más demostrativo es el de la Coronación. El hecho de que el mismo Cristo apareciera coronando a una mujer, su

madre, rodeada de una “corte” de ángeles, profetas, reyes y santos; implica una valorización de una figura femenina hasta ahora ausente tanto en la iconografía cristiana (como vimos en las iglesias románicas) como en la liturgia. En este sentido, esta explosiva aparición de la Virgen en las iglesias, es un testimonio del gran impulso dado al culto y la liturgia marianos en esta misma época por la orden de Cister.

La catedral gótica expresa claramente la intención de la Iglesia. Al igual que el desarrollo de la teología y la escolástica que culmina en el siglo XIII en las Universidades y en las “sumas”, podemos decir que las catedrales están dirigidas también a aclarar una teología que estaba siendo cuestionada tanto por las herejías como por la penetración cada vez mayor del saber “pagano”, especialmente el aristotelismo. Así, en la “suma” de imágenes se intenta representar todos los aspectos de la teología de la Iglesia, se hace un “resumen” de todo el saber y la fe cristianos, y se deja claro quienes quedan fuera de esta fe (las herejías) pero haciendo al mismo tiempo una defensa antiherética. Como dice Duby, *Fue el arte de las catedrales góticas el que, en la cristiandad entera, se erigió en el instrumento, acaso más eficaz, de la represión católica*.<sup>15</sup>

Dentro de esta formulación de la teología de la Iglesia, encontra-

mos una mujer, la Virgen, en primer plano y con un protagonismo sin precedentes. Este mensaje de la Iglesia, si bien se dirige a la sociedad en su conjunto, adquiere especial sentido si lo confrontamos con la situación particular de la nobleza en esta época, que está sufriendo una serie de cambios.

El proceso de consolidación de los linajes a partir del siglo XI, nos introduce en el tema de las relaciones de parentesco y por lo tanto en el de las alianzas matrimoniales y el intercambio de mujeres. Se plantean entonces dos problemas fundamentales. Siendo el matrimonio, como plantea Duby, la *unción de lo material y lo espiritual*,<sup>16</sup> remite al lugar que ocupa la herencia en las relaciones de producción, y en ese sentido determina el contenido de las alianzas matrimoniales; y, por otro lado, entra en el espacio de lo sagrado: las fuerzas vitales, la procreación.

Entonces, hay que remitirse al papel del patrimonio y su transmisión, y la intervención de las instituciones religiosas en la regulación del matrimonio.

La consolidación de los linajes significa una mutación desde la estructura familiar horizontal a otra vertical basada en el recuerdo de los antepasados, la ascendencia por línea masculina y la creación de vínculos feudales que incluían el reparto de esposas; en ellos, el matrimonio es instrumento de alianzas.

---

<sup>15</sup> DUBY, G., **La Europa de las Catedrales**, Barcelona, Carroggio, 1966, pág. 99.

<sup>16</sup> Cfr. DUBY, G., **El caballero...**

---

La mujer es el centro de una red de relaciones en el marco de los linajes, procreará los futuros guerreros y herederos. La necesidad de asegurar el hijo legítimo impone a las estrategias matrimoniales una dinámica propia; así el divorcio y los matrimonios con parientes cercanos podían convertirse en una necesidad frente a la conservación del patrimonio y la creación de alianzas convenientes.

Hablamos entonces, de la elaboración de pautas y estrategias que respondían a las necesidades de una clase que se afianzaba. Regular este espacio será parte de la tarea de la Iglesia y particularmente de los reformadores.

Así, frente a una visión del matrimonio que lo colocaba en el centro de las relaciones materiales y en este sentido lo sacaba del ámbito de lo religioso, la Iglesia lo convierte en sacramento y lo regula: establece las relaciones de consanguinidad y los límites del divorcio. De esta manera pretende controlar las posibilidades de alianzas e intercambio e interferir en el problema de la sucesión.

La Iglesia intenta espiritualizar el matrimonio, sacarlo del ámbito puramente material y regularlo, y con este objetivo ofrecer un modelo: el matrimonio es indisoluble y su naturaleza es espiritual, por lo tanto es un compromiso mutuo para lo cual se establece el libre consentimiento. Se trataba de cambiar las costumbres: estos principios significaban que no era la unión de los cuerpos lo más importante, no puede romperse el vínculo y suprime el derecho del jefe de familia a disponer de las mujeres de la casa, afectando la base de la sociedad de linajes.

Uno de los mecanismos por los cuales la Iglesia realiza esta espiritualización de la relación matrimonial, es equipararlo a la relación entre Cristo y la Iglesia. Muestra a la Virgen-Esposa-Madre-Iglesia al lado de Cristo. Presenta un modelo: una relación y una mujer. La mujer, que se encuentra en el centro de las alianzas matrimoniales, que consolida los vínculos vasalláticos y asegura la sucesión y la transmisión de la herencia, aparece en una nueva relación con

Cristo, de mayor igualdad. Los sermones y las imágenes de las iglesias son las vías por las cuales la Iglesia difunde este modelo. En la escena de la Coronación de la Virgen, queda explícito este mensaje: Cristo y la Virgen-Esposa-Madre-Iglesia tienen el mismo tamaño, la misma jerarquía; esta escena ocupa un lugar privilegiado en el espacio de la catedral; es Cristo el que con sus manos corona a su madre.

Entonces, la Iglesia trata de ordenar la sociedad noble en los carriles del poder eclesiástico, como plantea Duby: *estaba en juego el poder de la Iglesia, toda la construcción gregoriana subordinando lo temporal a lo espiritual.*<sup>17</sup>

En síntesis, la mujer ocupa un mayor espacio, por lo menos en dos ámbitos. Dentro de la nobleza se le da mayor importancia como pieza clave en la consolidación del linaje y por ende en el mantenimiento del sistema feudal; y la Iglesia en su intento de intervenir en la institución matrimonial, pone como modelo la relación entre Cristo y la Virgen.

---

<sup>17</sup> DUBY, G., **La Europa...**, pág. 73.

---

En el ámbito de la nobleza, además, asistimos a la elaboración de un código propio de normas, es decir a la adopción de una moral caballeresca y una moral cortés, cuya expresión es la literatura cortesana que surge en las cortes de Provenza hacia principios del siglo XII, expandiéndose luego en toda Europa.

La literatura cortesana pone en el centro a la mujer; pero no se trata de todas las mujeres sino de la dama, de ahí su carácter esencialmente aristocrático. La dama es siempre una mujer casada a la cual su “amante” complace de acuerdo a normas precisas. El amor cortesano es apasionado, ilegítimo, es una ciencia con sus leyes y derechos. Por eso el supuesto “poder” de la dama no es tal ya que se encuentra limitado por reglas precisas y la iniciativa siempre corresponde al caballero. Según Duby, es el hombre quien ocupa el primer plano, ya que la literatura cortesana es elaborada por y para diversión de los hombres, precisamente los caballeros. Por eso las mujeres que allí aparecen son la imagen idealizada de la dama que tenían los hombres. Para algunos autores como Lewis,<sup>18</sup> existe un antagonismo evidente entre el amor cortés, ilegítimo y el amor cristiano, centrado en la procreación dentro del matrimonio. De ahí que existiría, par este autor, una escisión entre la Iglesia y la corte; cuanto más devotamente se habla de la mujer, mayor es el carácter irreligioso del poema.

Otros autores, como Lafitte-Houssat,<sup>19</sup> opinan que estos dos diferentes ideales amatorios no son contradictorios ya que se equipara a la dama de las cortes de amor con la Virgen y de esta manera se abandona el lado carnal del amor y se transforma en un amor pensado, convencional, razonado, reflexivo y sin interés real (amor platónico).

A nuestro criterio, debemos considerar a la literatura cortesana como el código de conducta que formula la nobleza para sí misma en el momento en que se está consolidando y cerrando como clase, para diferenciarse de los otros órdenes: de la masa de los villanos y de los clérigos. El amor fuera del matrimonio es ilegítimo para la Iglesia, que se encuentra, para esta época, intentando subordinar y controlar la conducta de la nobleza. Así, promueve la espiritualización del matrimonio, e intenta también canalizar la moral cortesana a través de pautas cristianas. Esto lo logra cuando la literatura cortesana evoluciona hacia formas más cristianas, y la dama termina finalmente por equipararse a la Virgen, tanto en sus atributos y virtudes como en el hecho de que sea un modelo a imitar. Esto se ve claramente comparando algunas poesías dedicadas a las damas e incluso a la propia Virgen como mujer ideal, con los sermones de San Bernardo. En ambos la Virgen y la dama tienen atributos y virtudes semejantes: su belleza física, sus ricas vestiduras y también su pure-

---

<sup>18</sup> Cfr. LEWIS, **La alegoría...**

<sup>19</sup> Cfr. LAFFITTE-HOUSSAT, **Trovadores...**

---

za y bondad. En el contexto de la sociedad feudal, la Virgen María como mediadora entre el Señor y los hombres se corresponde con la “dama” mediadora entre vasallo y señor.

Es fundamental tener en cuenta que el surgimiento y auge de la literatura cortesana es paralelo al desarrollo del culto mariano, por lo tanto no puede afirmarse que un proceso sea causa o consecuencia del otro. Creemos, como dice Duby, que: *el culto a la Virgen y el culto a la dama proceden de movimientos distintos, se desenvuelven en lo profundo de las mentalidades sin que la historia entrevea aún la causa. En cambio se corresponden.*<sup>20</sup> Esta correspondencia va más allá de la semejanza en las formas (ya sean literarias o iconográficas) a través de las cuales se ensalza a la dama o a la Virgen, nos está mostrando que algo está cambiando en esta sociedad. Evidentemente, esto no quiere decir que las manifestaciones artísticas simplemente “reflejen” lo que ocurre en una sociedad; sino que existe una interacción entre la realidad y las pautas o normas que se quieran imponer a esa sociedad a través de diferentes vías, en este caso el arte y la literatura.

La literatura cortesana, el culto mariano y la consolidación de los linajes y la institución del matrimonio no estuvieron dirigidos a modificar la condición femenina, sin embargo tuvieron como conse-

cuencia un cambio en el espacio ocupado por la mujer en la sociedad. La mujer noble es el eje del sistema de parentesco y reproducción del linaje; y la Virgen María es modelo de virtudes cristianas a imitar. Este nuevo espacio no significó para las mujeres de la época una mayor autonomía para decidir sobre sus destinos ni una “liberación” en sentido moderno, ya que el patriarcado y los valores viriles continuaban siendo el eje de la sociedad.

Sin embargo, el hecho de colocar una figura femenina como ejemplo, contribuyó en alguna medida a modificar la consideración de la mujer en la sociedad. Tanto la devoción por la Virgen como los juegos del amor cortés, hicieron que el trato hacia las mujeres se humanizara, y se la tuviera en cuenta como algo más que un cuerpo destinado al goce y a la procreación de herederos para los linajes. Como

dice Duby,<sup>21</sup> para constatar este cambio en la práctica, es fundamental considerar el gran éxito de la literatura cortesana. La nobleza europea adoptó las maneras del modelo cortés que se mantuvo vigente mucho más allá de la Edad Media. Lo mismo ocurrió con la devoción mariana. Estos procesos, al originarse en la cúspide de la sociedad, se van poco a poco transmitiendo hacia el resto del tejido social, aunque no podamos saber con certeza su repercusión y su percepción por aquellos grupos sociales que no nos han dejado testimonios directos. En el caso de las mujeres, habrá que esperar al final de la Edad Media para escuchar sus voces con más claridad.

---

<sup>20</sup> DUBY, G., **La Europa...**, pág. 172.

<sup>21</sup> DUBY, G., *El modelo cortés*, en DUBY y PERROT, **Historia...**, tomo IV, pág. 318.

---

#### Referencias bibliográficas:

- ANDERSON, Bonnie y ZINSSER, Judith, **Historia de las Mujeres: una historia propia**, 2 vol., Barcelona, Crítica, 1991.
- BERTINI, F., CARDINI, F., LEONARDI, et autres, **La vie quotidienne des femmes au Moyen Age, Paris**, Hachette, 1991.
- BLOCH, Marc, **La Sociedad Feudal** (selección de la cátedra de Historia Medieval), Buenos Aires, OPFyL, 1989.
- BRENNON, Anne, **Les femmes cathares**, Paris, Perrin, 1992.
- DUBY, Georges y ARIES, Ph., **Historia de la vida privada**, tomo III y IV, Buenos Aires, Taurus, 1991.
- DUBY, G., **Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo**, Barcelona, Argot, 1983.
- DUBY, G., **El caballero, la mujer y el cura**, Buenos Aires, Taurus, 1982.
- DUBY, G., **El amor en la Edad Media y otros ensayos**, Buenos Aires, Alianza, 1991.
- DUBY, G., **La Europa de las Catedrales**, Barcelona, Carroggio, 1966.
- DUBY, G. y PERROT, Michelle, **Historia de las mujeres**, tomo III y IV, Buenos Aires, Taurus, 1992.
- FRIEDBERG, D., **El Poder de las imágenes**, Madrid, Cátedra, 1992.
- FOCILLON, Henri, **Art d'Occident: Le Moyen Age Roman**, tomo I, Paris, Armand Colin, 1965.
- IOLSTER, N., **Poesía Medieval francesa, alemana e inglesa**, Buenos Aires, Tekné.
- LAFFITTE-HOUSSAT, **Trovadores y cortes de amor**, Buenos Aires, Eudeba, 1966.
- LE GOFF, Jacques., **La Baja Edad Media**, Madrid. Siglo XXI, 1980.
- LE GOFF, Jacques, **La Civilisation de l'Occident Medieval**, París, Arthaud, 1977.
- LEWIS, **La alegoría del amor**, Buenos Aires, Eudeba, 1969.
- MALE, Emile, **L'Art religieux du XIIIeme siècle en France**, tomo I, Paris, Armand Colin, 1968.
- PERNOUD, Régine, **La mujer en el tiempo de las catedrales**, Barcelona, Juan Granica, 1982.
- POWER, Eileen, **Mujeres medievales**, Madrid, Encuentro, 1986.
- ROMERO, J.L., **La Edad Media**, Buenos Aires, FCE, 1985.
- RUEQUOI, Adeline, **La mujer medieval**, Madrid, Cuadernos Historia 16, 1985.
- San Bernardo de CLARAVAL y San Amadeo de LAUSANA, **Homilías Marianas**, Buenos Aires, Padres Cistercienses, 1968.
- WADE LABARGE, Margaret, **La mujer en la Edad Media**, Madrid, Nerea, 1989.

# Victoria Ocampo: una ínsula para Fani

---

Julio Schvartzman \*

SOLEDAD.- ... (Imitando la voz de la señora): *Aquí me tienen, reducida a llevar luto por mi criada.*

Jean Genet. *Las criadas*, en SUR, Nº 166, agosto de 1948.

Los **Testimonios** de Victoria Ocampo reservan, cada tanto, un rincón para la muerte. Es un espacio dedicado a evocar a algunas personas que se han ido, más que para dejar constancia de un duelo, para definir sus perfiles.

El género es conocido. Se dice con brutalidad, de quien redacta un obituario, que está enterrando a otro. Aceptar la tarea con cierta lucidez implica luchar contra las trampas y las facilidades que la cultura y la lengua tienden a cada paso bajo las formas enternecedoras o estoicas del lugar común.

El quinto tomo de los **Testimonios** (1950-1957) reúne, bajo un subtítulo que es cita de George Bernard Shaw ("The mighty dead"), varias piezas de ese periódico registro de bajas. Por otro lado, y casi simultáneamente, la autora escribe la **Autobiografía** en la que esos nombres se engarzan, escritura confesional y reveladora que lleva el mandato de la publicación póstuma. Se trata, en ambos casos, de la grandeza o el poder de la muerte: o porque desencadena una escritura o porque crea las condicio-

nes de circulación de otra, que se concibe sólo bajo este requisito.

En **Testimonios**, quinta serie, el recuerdo de los vínculos de V.O. con Shaw, Ortega, Louis Jouvet, Amado Alonso, Gide, Güiraldes va conformando un puzzle biográfico que concluye, en el último artículo de la serie, con un nombre de cuatro letras: "Fani".<sup>1</sup>

## Reducciones

¿Quién es Fani? A diferencia del resto del obituario, esta nota calla el apellido de la evocada, reduce su nombre (Estefanía) y hasta omite las dos fechas que, encerradas entre paréntesis y separadas por guión, comprimen en clave lapidaria toda biografía. Al enterrar a Fani, Victoria Ocampo vacila en nombrar su oficio; una especie de pudor la detiene; apela a la coartada bastardilla del francés: *bonne à tout faire, femme de chambre*, hasta que, puesta en la encrucijada de definir, opta por los descartes, las intensificaciones, los títulos simbólicos: *Más que*

---

\* Docente e investigador de Literatura Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> Victoria Ocampo, **Testimonios**, Quinta serie (1950-1957), Buenos Aires, Sur, 1957, págs. 108-118. Las citas no localizadas corresponden a este texto.

---

*mucama, más que ama de llaves, se convirtió en la eminencia gris de la casa.*

Perdida la marca verbal de su filiación, Fani gana su inclusión en el panteón de los muertos ilustres. Así como los grandes diarios nos imponen las necrológicas de sus más fieles y pacientes servidores, fugazmente elevados a la consideración pública, Victoria Ocampo hace un lugar para Fani en la galería que define sus afectos y, en hueco, su propio retrato.

“Fani” apela al sistema de representaciones del **Quijote** para su apertura y para su cierre. Al comienzo, a manera de epígrafe, un diálogo entre Don Quijote y Sancho. Al final, la justificación de lo escrito como ofrenda, retribución última de los servicios de Fani: ínsula inmaterial, “ínsula del corazón”.

Dice el epígrafe:

*-Señor, ya yo tengo relucida a mi mujer a que me deje ir con vuesa merced adonde quisiera llevarme.*

*-Reducida has de decir, Sancho -dijo don Quijote-, que no relucida.*

*-Una y dos veces -respondió Sancho-, si mal no me acuerdo, he suplicado a vuesa merced que no me enmiende los vocablos, si es que me entiende lo que quiero decir...*

¿Qué es lo que convoca esta cita? Ante todo, Fani “nació en la

provincia de Oviedo”. El español como lengua literaria fue -se sabe- un descubrimiento tardío para Victoria Ocampo. Sin embargo, aquí el recuerdo de Fani va abriéndose paso en el texto, que de la profusión inicial de palabras inglesas y francesas (característica de la prosa de V.O.) pasa a un perceptible casticismo, sobre todo en el tono, que se va matizando de *trajines, esto o estoto, dares y tomares*.

Pero hay algo más. Al evocar el diálogo entre Don Quijote y Sancho, se remodela la relación de Victoria y Fani en términos de hidalgo-escudero, como si las altas miras y la distracción quijotesca de la niña<sup>2</sup> pudieran anclar siempre en el principio de realidad merced a la robusta sensatez de la criada.

Como Sancho, Fani pone en evidencia el fundamento oral de su cultura a través del léxico. Dice *archiprestes* en lugar de cipreses, *anelso* por anexo, *manopolio* por monopolio, *asenoria* por zanahoria, *mórfora* por atmósfera. En las reuniones que convoca su señora puede escuchar palabras tan inesperadas para su oído, educado en las rusticidades de la aldea de Carrea, como *surrealistas*, que traspone en *israelistas*.

Las correcciones de la señora dan los mismos frutos que las de Don Quijote a su escudero. En esa impermeabilidad se pone en juego, no ya una mera resistencia de paisana, sino una independencia irreductible que compensa, en la

---

<sup>2</sup> La prolongada niñez de los amos, más allá de su edad y de su soltería, remite a la cristalización

de las funciones de crianza delegadas en parte de la servidumbre. Así, se resigna V.O.: *Para ella yo*

*nunca pasé de ser una adolescente. Jamás logré que me diera categoría y tratamiento de adulta.*



---

economía del texto, la circulación de Fani por la familia Ocampo como bien mueble sujeto a don, préstamo o herencia.

La tía Ana, primera patrona, es la que opera la aféresis reductora que llega a Fani a partir de Estefanía. Las razones se vinculan con las jerarquías del espacio doméstico: Estefanía es *uno de esos nombres difíciles de repetir a gritos*. Cuando, en 1908, los padres de Victoria viajan a Europa con sus hijas, necesitan una buena niñera. *Llévense a Fani*, sugiere y lega la tía. Es el primer cambio de manos. El segundo y definitivo, en el destino servicial de Fani, ocurre algunos años después: *Cuando me casé (era la primogénita), se resolvió hacerme un regalo sin par: mis padres se privaron de Fani para que Fani me siguiera*.

La función resultante es la de *eminencia gris*. La reconocida eficacia de la criada, virtud que origina su movilidad familiar, la transforma en el centro de la organización de la casa. Pero Fani era un regalo ambiguo. La criada había comprendido la esencia de los valores patriarcales y su cesión a la primogénita era una manera de prolongar el control familiar sobre una hija vacilante, que hubiera querido ser actriz y manifestaba una preocupante vocación por las letras.

*Hasta decidía qué ropa interior tenía yo que usar tal o cual día, habiendo establecido no sé qué sistema de rotación a fin de*

*preservarla del desgaste. Expresaba sin ambages la simpatía o desconfianza que le inspiraban mis amigos. La aprobación o desaprobación que le inspiraban mis actos, mi conducta (en la medida en que los adivinaba). Todo lo que yo era o hacía pasaba por el tamiz de su censura.* Victoria Ocampo cuenta las tormentas a que daba lugar su rechazo de ese control. Pero la intensidad del conflicto sólo puede medirse cotejando el texto público de **Testimonios** con las palabras, entonces todavía privadas y secretas, de la **Autobiografía**. Allí, al tiempo que se confiesa la relación furtiva de V.O. con su amante, inicialado J., se da cuenta de un cerco de suspicacias y denuncias anónimas cuya trama involucra a Fani, la fiel servidora de la que los padres se habían desprendido para que "siguiera" a la problemática hija mayor.<sup>3</sup>

## Memoria de detalle

En los homenajes del obituario de la quinta serie de los **Testimonios**, el inmediato anterior a Fani es el dedicado a *Enrique Bullrich, 1903-1957*, pariente y amigo que comparte, con Victoria, *las resistencias y facilidades, las ventajas y limitaciones que ofrecían nuestra clase, nuestro país, nuestra sociedad para los de mi generación y los de generaciones un poco posteriores como la suya*. Concretamente, el oído privilegiado y la exquisita sensibilidad musical de Enrique Bullrich debieron ser secundarizados para satisfacer las expectativas familiares, centradas en *una impor-*

---

<sup>3</sup> Victoria Ocampo, **Autobiografía III, La rama de Salzburgo**, Buenos Aires, Sur, 1981, págs. 35-54.

tante casa de remates de hacienda. Participó de las alegrías y fervores del artista como sólo puede hacerlo el artista latente. El lado penoso de las carreras artísticas, que a menudo desgarran a los más valientes y valiosos, le fue aborradado. Quizá la ausencia de esos dolores fue su dolor secreto, concluye sagazmente V.O., respecto de uno de los suyos que *cedió a la influencia del medio*.<sup>4</sup>

La **Autobiografía**, comenzada a redactar en 1952 y publicada entre 1979 y 1985, dice todo lo que la propia V.O. dejó de hacer por temor a defraudar las expectativas paternas. De hecho, esas memorias llegan hasta 1931, año en que coinciden, no casualmente, la muerte del padre y la aparición del primer número de **Sur**.

El encuentro de Fani con esta estructura familiar y social refun-

cionaliza sus saberes prácticos, su vocación de servicio y su capacidad de entrega. Dibuja, por decirlo así, su destino ejemplar. Fani ilustra patéticamente la renuncia de sí, el sacrificio en aras del otro, así sea enfrentándolo para velar por los valores otros. Fani enfermera de todos los enfermos de la familia. Fani justiciera con las trasgresiones del resto del servicio, a partir de su condición de criada principal. Fani administradora celosa del patrimonio familiar. Fani financista de Victoria en los momentos de iliquidez (*¿qué quiere que haga con ese dinero? Tengo todo lo que necesito y yo no me iré nunca de esta casa...*). Fani preocupada, en su lecho de muerte, por los excesivos gastos que ocasiona su internación. Tanta consagración exige, como sacerdocio, el celibato. En Fani, el principal impedimento para el

matrimonio era, establece V.O., *su vocación para el olvido de sí misma*.

Cultivar el olvido de sí equivale a ser la memoria constante de los otros, ejercitar fuera de todo beneficio personal las dudosas virtudes del Funes de Borges. *Tenía una memoria prodigiosa -se maravilla Victoria- y recordaba detalles que hacía tiempo se habían borrado de la mía*. Detalles cuyo sentido, desde luego, se recupera en otra dimensión biográfica. Detalles privilegiados por el interés de los otros, asumido para siempre como propio. Impensable, entonces, toda vanidad: *Si alguna tuvo, la había transferido a mi persona*.

Pese a su notoria dificultad para las lenguas (cincuenta palabras en francés, *pronunciadas de manera pintoresca y frecuentemente ininteligible*, y en inglés *las necesarias para pedir el desayuno, el jabón, una plancha*), *sabía decir coladoren cuatro idiomas*. La razón ya puede adivinarse: la niña no tolera las natas. Y si la niña olvida los detalles anexos a sus fobias, como el nombre inglés del colador, allí está la campesina de Oviedo para ser memoria enajenada de su señora: "¡strainer!"

Ese ser para otro puede ejercitarse, ocasionalmente, sobre terceros que entornan al otro excluyente, indiciándolo o participando, de algún modo, de su aura. Fani zurce

<sup>4</sup> Victoria Ocampo, *Enrique Bullrich 1903-1957, Testimonios*, Quinta serie, págs. 105-108.

---

las túnicas de Tagore, ayuda a la cocinera de los Huxley, asume como responsabilidad personal el planchado de las camisas y los trajes de un ministro de Mussolini.

Por eso, las extralimitaciones en la censura que, respondiendo al oscuro mandato de los Ocampo, ejerce sobre la señora-niña tienen un solo *insoportable castigo: le hacía sentir, durante los días siguientes, que podía prescindir de sus cuidados.*

### Las criadas

En agosto de 1948, un número de la revista SUR da a conocer **Las criadas** de Jean Genet, en traducción, según se sabrá más tarde, de José Bianco y Silvina Ocampo.<sup>5</sup> Bianco había asistido a la representación parisina de la obra por la compañía de Louis Jouvet y adquirido los derechos de traducción.

¿Qué leería Victoria en esa ceremonia feroz, en esa dialéctica despiadada de la criada-criada y la criada-señora? ¿Qué inquietudes removería en ella el juego perverso del intercambio de roles, una maquinaria que desemboca en la muerte?

*No existen criaturas humanas con una corrupción tan incó-*

*lume, racionaliza, dos meses después, desde SUR, la directora de la revista, cuando siente la necesidad de tomar distancia de la obra de Genet. Y adhiriendo al conjuro de Roger Caillois contra una estética que teme hegemónica, la llama literatura sórdida.*

*José Bianco considera que esta obra es muy notable e importante. Lamento no compartir su opinión.*<sup>6</sup> El forzado deslinde explica las vacilaciones de V.O., confesadas en el mismo artículo, en aceptar la publicación de **Las criadas**. Pero más interesante que esa tardía toma pública de posición es el hecho de que, pese a todo, la obra finalmente se haya publicado en SUR.

---

<sup>5</sup> SUR, a XVI, N° 166, agosto de 1948, págs. 11-50. La obra, sin indicación de traductor, está precedida por una breve nota de J.-J. Ranieri, *Un drama de Jean Genet*, págs. 7-10. En 1959, la editorial Sur publica en libro la obra de Genet, en versión castellana firmada

por José Bianco. Sin embargo, veinte años después, en diálogo con Noemí Ulla, Silvina Ocampo declara que ella hizo la traducción con Pepe Bianco y *nos peleábamos mucho* (ULLA, Noemí, **Encuentros con Silvina Ocampo**, Buenos Aires, Editorial de

Belgrano, 1982, pág. 149). Silvina peleaba con Bianco por la traducción, Victoria por la valoración. La pelea estética implicaba, así, a las hermanas. <sup>6</sup> Victoria Ocampo, *A propósito de «Las criadas»*, SUR, a XVI, N° 168, octubre de 1948, págs. 12-17.

---

*nada en el campo de la novela* -la que escribe esta negación absoluta, que esconde mal el deseo contrario, tiene dieciocho años-. *Tengo que escribirà bâtons rompus, cuando se me antoje, como se me antoje. Jamás podré crear un personaje.* La disputa interior que libran los géneros emerge en una pregunta crucial: *¿Cómo demonios puede uno deshacerse de su yo?*

Una respuesta comienza a insinuarse en el mismo terreno en que se formula la pregunta -en la correspondencia-, a través de la construcción de un personaje de largo aliento llamado Victoria Ocampo. Podría agregarse, secundariamente, que cuatro décadas más tarde, cuando V.O. arma y ordena el epistolario, parece emplear procedimientos de sustracción y adición, como si manejara un material ficcional.

Otra respuesta es Fani. En la medida en que se evaporan las huellas de su biografía autónoma, comenzando por el apellido, crece como personaje. ¿Con quiénes se puede comparar, con quiénes es realmente comparada en los **Testimonios**? Con la mítica Françoise de Proust, con la Genou (sic) de la novela **All passion spent**, de Vita Sackville-West. Eso establece, definitivamente, su estatuto ontológico literario. Puede aventurarse, también, otro modelo menos libresco: la Cándida radiofónica de Niní Marshall.

*Fani*, testimonio alienado de una relación alienante, está atrave-

sado por el dolor y por el afecto, en un grado incomparablemente mayor que cualquier otra nota del obituario. La intensidad de estos sentimientos forma un todo indiscernible y complejo con el recuerdo del control y la censura, del olvido y la memoria de Fani, con el procedimiento que empieza por reducir un nombre y termina por hacer de una vida, texto.

La emoción asalta las palabras, precipitando un temblor final, un estremecimiento en el instante solemne en que V.O. ofrenda su ínsula del corazón. Entonces -ofrenda, ínsula, caballero, escudero- una trama de asociaciones vuelve a instaurar la secreta sabiduría, el sorprendente rigor en la elección de la cita del **Quijote** que preside el homenaje del epígrafe. Porque de todas las posibilidades que brindaban los equívocos y los lapsus de Sancho (*personajes, que no "presonajes"*, fócil en lugar de dócil...), Victoria ha elegido ésta:

*-Señor, ya yo tengo relucida a mi mujer a que me deje ir con vuesa merced adonde quisiera llevarme.*

Lo que permite la corrección de Don Quijote: "reducida".

Fani, entonces, abandona momentáneamente su celibato, y en esa reducción que en el texto reluce, en ese brillo de asenorias e israelistas que el olvido de sí (esa otra muerte) apaga, deviene, por un instante, la mujer de Sancho.

## Brillo de ausencia

Casi todos los textos de V.O. -no sólo sus memorias, sino los diez volúmenes de sus **Testimonios**- constituyen una minuciosa elaboración autobiográfica. **El imperio insular**, segundo tomo de la **Autobiografía**, incluye una selección de sus cartas a Delfina Bunge, entre 1906 y 1912, en las que se exhiben una extrema sensibilidad adolescente, los balbuceos de una artista cachorra, las quejas tempranas por el ambiente familiar, opresivo y sobreprotector.<sup>7</sup>

*Pero no conseguiré hacer*

---

<sup>7</sup> Victoria Ocampo, **Autobiografía II, El imperio insular**, Buenos Aires, Sur, 1980, págs. 77-139.

# Colectivismo versus universalismo: Voces e imágenes de mujer en la literatura de este fin de siglo

---

Susana Reisz \*

Ya cercanos al cierre de este “siglo XX cambalache”, muchos académicos nos preguntamos, con una desazón proporcional a nuestro compromiso con la sociedad, cuál puede ser nuestra responsabilidad y cuáles nuestras (¿nuevas?) funciones en este momento histórico de acelerada descomposición y reconfiguración de los mapas sociales, étnicos, genéricos y políticos del globo.

Yo no tengo respuestas claras para preguntas tan generales como ésta pero, sin embargo, no renuncio a intentar réplicas hipotéticas ni a seguir haciéndome preguntas parciales y subjetivizadas. Como, por ejemplo: ¿Cuál puede ser mi responsabilidad cultural y política, como emigrada de la periferia, en el interior de uno de los actuales centros del poder? O: ¿Cuál puede ser mi responsabilidad o mi aporte, como mujer “hispana” o “latina”, en un mundo en el que dominan los valores de la cultura anglosajona? O: ¿Cuál puede ser mi función pedagógica, como sujeto en tránsito, en cada uno de los dos mundos en que se desenvuelve mi vida privada y académica? O: ¿Cuál puede ser mi misión, como intelectual y como mujer, dentro de una cultura patriarcal?

En esta ocasión solo intentaré anudar o, femeninamente, “hilarvanar” algunas reflexiones a la última de mis re-preguntas.

Si se postula, como sostiene la teórica del cine Teresa de Lauretis, que en la construcción del género (femenino o masculino) no solo

intervienen los medios de comunicación de masas, la familia, la iglesia, la escuela o el sistema judicial, sino también prácticas artísticas de vanguardia y teorías radicales, entonces a algunas de nosotras nos queda la esperanza de poder desconstruir y reconstruir la “feminidad” desde otros discursos alternativos: por ejemplo, desde la poesía, la novela, el ensayo, la crítica literaria o la enseñanza de la literatura. (Cf. STEVENSON 1991,189).

Puesto que en los últimos cuatro o cinco años -tal vez por influencia de mi nuevo medio de trabajo- me he dedicado de lleno a esa tarea de reconstrucción, voy a intentar recapitular aquí algunos de mis interrogantes y dudas pero también algunos de mis hallazgos y propuestas en torno al tema del aporte literario femenino a la causa de la mujer en el mundo hispánico. Necesito aclarar, sin embargo, que bastante antes de eso, cuando yo todavía enseñaba e investigaba en el Perú y mi amiga, la poeta y fotógrafa Susana Thénon aún estaba con vida, escribí un ensayo sobre ella, en el que se me ocurrió establecer una asociación de modelos teóricos que hoy ya no sorprende a nadie (al menos en los Estados Unidos, donde la combina-

---

\* Lehman College y Graduate Center, City University of New York.

ción casi está “de moda”). Me refiero a las ideas de Bajtín sobre el lenguaje y a la revisión feminista de la filosofía occidental.

Puesto que la obra de Bajtín me sigue pareciendo tan rica y tan inspiradora como lo sospeché en aquel primer contacto, voy a partir de ella una vez más siguiendo una de sus premisas básicas: voy a “dialogar” con su autor, es decir, voy a responder a algunos de sus planteos desde un contexto “ampliado”, que incluye mi conocimiento actual de las contribuciones hechas por feministas norteamericanas (o activas en los Estados Unidos) en los campos del psicoanálisis, la psicología del desarrollo, la ética, la “crítica cultural” y los “estudios de género”.

Como lo señalé en otra ocasión (REISZ 1990), la concepción bajtiniana del lenguaje humano

como un conglomerado de lenguajes sociales particulares en constante tensión dialógica, no contempla la incidencia del género como factor a la vez diferenciador y aglutinante. Sin embargo, la tendencia, tan típica del pensamiento de Bajtín, a valorizar la diversidad y la pluralidad -y, sobre todo, la “comprensión dispuesta a la réplica”, es decir, el **diálogo**, de distintas conciencias, distintos sistemas de valores y distintas culturas- permite introducir la diferencia del género sin distorsionar en lo más mínimo sus postulados básicos. Más aún: me atrevería a afirmar que no solo no los distorsiona sino que ayuda a completarlos y matizarlos. En efecto, una de las notas casi telegráficas que dejó poco antes de morir, trasluce la clara intuición de que, tanto en la praxis comunicativa general como en su propia filosofía del lenguaje, lo femenino se muestra intermitentemente como una potencialidad desplazada, reprimida o negada: *El problema del silencio. La ironía como sustitución especial del silencio. La palabra eliminada de la vida: la palabra del idiota, del tonto, del loco, del niño, del moribundo, en parte la palabra de la mujer* (1982, 371; mío el relieve).

Quienes estén familiarizados con el estilo elíptico y las metáforas bajtinianas podrán sobreentender sin mayor dificultad que el silencio puede ser elocuente y que la ironía puede ser un instrumento subversivo pero que “*la palabra eliminada de la vida*” solo puede ser la que no encuentra cabida en un diálogo auténtico, la que no recibe ni verdadera atención ni verdadera respuesta, la que no

tiene poder ni autoridad para hacerse oír fuera de su propio ámbito de minusvalía, es decir, la que no es de interés “general” o “público”. Como si se dijera que los locos solo pueden comunicarse (o no comunicarse) con locos, los niños con niños, las mujeres con mujeres ... **en parte**.

Pienso que la última restricción no es un mero comodín ni una maniobra defensiva para aminorar la virulencia de la frase, sino un modo muy sintético de enmarcar y, al mismo tiempo, sugerir la diferencia específica de la problemática femenina. No olvidemos que en privado las mujeres también hablamos con los hombres -por cierto que con variado éxito- y que algunas incluso hablamos en público. No olvidemos, tampoco, que un niño, un moribundo, un subnormal, un pobre loco callejero o internado en el manicomio -pues hay algunos sentados en despachos- no pueden llegar a dirigir una institución o un país, mientras que una que otra mujer sí lo ha logrado ...

Estos apresurados comentarios de Bajtín -o ayudamemoria para ulteriores estudios que quedaron sin hacer- en torno a la situación de las minorías en desventaja y de los grupos marginalizados o subalternos, rozan sin quererlo algunos conceptos que son fundamentales en la reflexión feminista de hoy.

No puedo dejar de mencionar, por ejemplo, que el silencio (voluntario o forzado, consciente o inconsciente) es un tópico casi obligado en ella y que, por lo mismo, puede aparecer en los títulos de las obras más variadas: desde una publicación periódica de creación

---

y crítica feminista, como la revista gallega **Festa da palabra silenciada**, hasta un tratado sobre las mujeres y la depresión, como **Silencing the self** de la psicóloga norteamericana Dana Crowley Jack (1991), o una colección de ensayos muy citados por las feministas de todo el mundo, como **On lies, secrets, and silence** de la gran poeta norteamericana Adrienne Rich (1979).

Otro tanto podría decirse de la ironía o de la parodia como recursos asiduos de la **escritura femenina**, en el sentido literario y político a la vez que yo le doy al término y que pasaré a explicar enseguida para poner en contexto el restrictivo **en parte**.

Para que el rótulo **escritura femenina** no adquiera un sentido trivializador, es conveniente no aplicarlo mecánicamente a cualquier obra escrita por una mujer sino solo a obras que expresen formas de experiencia específicamente ligadas a la situación de la mujer como representante del “segundo género”. Me refiero, con esta expresión, a ciertas experiencias negativas o limitantes para la formación de la auto-imagen, vividas con conciencia de su carácter problemático, tanto dentro del círculo familiar como en el campo social general. Articular literariamente esas vivencias particulares -como los sentimientos de impotencia, inferioridad o subalternidad por pertenecer al sexo feme-

nino o como el verse relegadas, subvaloradas o peor remuneradas por el mismo motivo- implica hacerse portavoz de los problemas de las mujeres (y no necesariamente de la humanidad en su conjunto) y, en consecuencia, asumir un compromiso político que no todas las escritoras pueden o desean asumir.

No creo, pues, en tendencias “naturales” sino en elecciones personales. Creo, sí, que las mujeres de hoy estamos más predispuestas que los hombres a expresarnos desde nuestra posición genérica pues sospechamos, como algunas minorías o algunos grupos étnicos marginados, que el primer paso para luchar contra la opresión y superar una situación (objetiva o subjetiva) de minusvalía no es ignorarla o negarla sino reconocerla y denunciarla. No todas las mujeres escritoras, sin embargo, están comprometidas en este empeño,

lo que puede dar como resultado que su lenguaje artístico se muestre genéricamente indiferente.

Insisto, pues, en que escribir (o leer) como mujer es una opción política y añadido ahora que cuando se toma esa opción, el producto de tal actividad se deja comparar en muchos aspectos con aquellas literaturas que, sin ser ni orales ni “étnicas” ni “alternativas” ni “subterráneas”, se desarrollan, no obstante, en una situación de diglosia o de dependencia cultural o de ambas a la vez, como es el caso de las literaturas que Deleuze y Guattari, siguiendo a Kafka, llaman “menores”.

No me puedo detener ahora a fundamentar in extenso la pertinencia de esta categoría como clave para entender la obra de muchas autoras de hoy, pues ya lo he hecho en otras ocasiones.<sup>1</sup> Solo me limitaré a recordar aquí que Deleuze

---

<sup>1</sup> Véanse REISZ 1991, 132-133 y *Conflictos de 'género' (y de géneros) en la poesía peruana de nuestro fin de siglo*, en prensa.

y Guattari no se ocupan de problemas de género y que lo que les interesa es determinar las características de las literaturas construidas por “minorías” dentro de un lenguaje “mayor”, es decir, política y culturalmente dominante.<sup>2</sup> Paralelamente deseo, sin embargo, subrayar que, como en el caso de Bajtín, esa omisión se puede remediar a posteriori pues el esquema conceptual de base permite la ulterior incorporación de los objetos silenciados. Nada impide, en efecto, postular que las mujeres, seamos o no numéricamente mayoritarias, seguimos siendo tratadas como “minorías” en todos los ámbitos en los que está en juego el

poder, y que, por lo mismo, muchos de nuestros productos literarios son creados en condiciones semejantes y con intenciones similares a los que dan expresión a una conciencia nacional incierta u oprimida.

Dentro del paradigma “mayor” constituido por el canon de las literaturas hispánicas contemporáneas, dominadas, hasta hace un par de decenios, por las voces tonantes de vates, demiurgos, escritores-estadistas y hacedores de “booms”, cierta escritura cultivada por mujeres presenta los mismo rasgos subversivos que Deleuze y Guattari consideran característicos de las literaturas “menores”: el valor colectivo de la enunciación, su carácter político en un sentido lato y el uso de un lenguaje “desterritorializado”, desalojado de su “territorio” primigenio, vuelto extraño por exceso o por carencia en relación con el ámbito en que se inserta. La diferencia específica estriba, por cierto, en que el lugar de lo “nacional” es ocupado en estos textos por lo “genérico” y que la politización de los tópicos literarios debe entenderse aquí -no en forma exclusiva pero sí prioritaria- como respuesta a cierta “política sexual” dominante en nuestra sociedad.

En esta ocasión quiero concentrarme en el primero de los rasgos mencionados (el valor colectivo de la enunciación), pues ocupa un lugar tan central como problemático en el pensamiento feminista de nuestros días.

En las nuevas áreas de investigación que constituyen mi contexto ampliado, ciertos factores antes considerados irrelevantes o sencillamente ajenos al campo de los estudios literarios y de las humanidades en general -como la raza, la clase social, el género masculino o femenino o la preferencia sexual de escritores y lectores- han pasado al primer plano de la atención pública y son objeto de encendidos debates cada vez que se intentan reformas curriculares en colegios y universidades.

En casi todas las disciplinas surgidas en los últimos años del milenio para dar voz a los grupos marginalizados o “minorizados” de la sociedad, es casi un lugar común reiterar que la pretensión de universalidad y neutralidad de los discursos hegemónicos (sean éstos políticos, científicos o artísticos) encubre el silenciamiento y la opresión de vastos sectores de la humanidad.

<sup>2</sup> El ejemplo que sirve de modelo ideal y que constituye el punto de partida para todas sus reflexiones es, por cierto, la literatura escrita por los judíos germanohablantes de Praga en la época de Kafka y la propia obra kafkiana. Cabe añadir, no obstante, que el panorama literario del fin del milenio ofrece muchos otros ejemplos igualmente apropiados. Men-

ciono aquí tan solo un caso especialmente interesante para el mundo hispánico: el de la literatura “chicana”, la producida en inglés o “spanglish” por los mexicano-americanos.

Si bien Deleuze y Guattari por lo general usan el término “menor” para aludir con él a las literaturas que tienen la capacidad de dar voz a grupos étnicos marginales o de iden-

tividad precaria, a veces lo utilizan en un sentido mucho más lato, que incluye un sesgo doctrinario-propagandístico: *También podríamos decir que menor ya no designa literaturas específicas sino las condiciones revolucionarias para toda literatura en el corazón de la llamada gran literatura (o literatura establecida)* (1986, 18; mía la traducción).



La alternativa para este universalismo engañoso -que ha sido variadamente denunciado como “eurocéntrico”, “logocéntrico”, “falocéntrico”, “androcéntrico” o “heterocéntrico” en un sentido sexual- no es, desde ninguna de estas perspectivas críticas, el individualismo relativista burgués, con su desconfianza en los productos ideológicos y su indiferencia a todo proyecto social que no se funde en las reglas del juego partidario o en las leyes del mercado.

Para los movimientos de liberación de minorías, de naciones oprimidas o de razas, culturas o lenguas discriminadas, para los movimientos feministas, pacifistas o ecologistas y, en general, para todos los grupos que hacen del **diálogo** -en el sentido más radical, es decir, más bajtiniano del término- su sola arma de combate, la única opción posible es un colectivismo parcializado y, a la vez, no dogmático, que no se arrogue el derecho de representar a toda la humanidad sino solo a ciertas partes de ella, que no pretenda hablar en nombre de todos sino, más modestamente, prestar una voz plural y pública a aquellos y aquellas cuya palabra ha sido sistemáticamente “*eliminada de la vida*”.

Queda en pie, sin embargo, un interrogante que, desde la perspectiva feminista, no es fácil de responder: ¿Puede **una** mujer hablar en nombre de **las mujeres**? ¿Puedo yo, siendo, como soy, intelectual, de raza blanca, de clase media, de educación europeizante, heterosexual, madre de dos hijos, económicamente independiente y otros etcéteras que me particulari-

zan, hablar de “**nosotras**, **las mujeres**” o de “**nuestros**” problemas incluyendo en el rubro, entre muchas otras variedades posibles, a las hutus y tutsis de Ruanda, a las quechuas o aymaras de las comunidades andinas, a las musulmanas de Bosnia o Yemen, a las sirvientas, las obreras, las campesinas, las aristócratas, las millonarias, las lesbianas, las monjas, las guerrilleras, las víctimas de abuso sexual, las reinas de belleza, las bataclanas, las campeonas de tennis, las discapacitadas, las estrellas de cine, las prostitutas, las asesinas o torturadoras de sus niños, las misioneras, las mártires cristianas...?

Mi opinión personal es que, pese a ese abrumador abanico de variables, sí puedo hacerlo -en el sentido de que lo creo razonable y lícito-, a condición de que no pierda de vista mi propia posición dialógica dentro del universo “femenino” o, para decirlo en términos bajtinianos, mi propia “**exotopía**” (la parte de mí que queda afuera) en relación con otras representantes de mi género. Así como una auténtica comprensión del otro (-a) no implica el abandono del propio lugar sino un complejo proceso de acercamiento, identificación, separación y réplica, análogamente puedo mantener un diálogo intrafemenino o hablar para un público indeterminado en nombre de lo “mujeril” que hay en mí y que me une a todas las mujeres del mundo, sin perder de vista, en ninguno de ambos casos, otras señas de identidad social, familiar e individual que me acercan a muchas mujeres y me alejan de muchas otras.

Las soluciones que dan las escritoras del mundo hispánico a este arduo problema de representatividad son tan variadas como sus respectivas personalidades artísticas. Recuerdo aquí, por su brevedad y por su eficacia estética y doctrinaria, un texto de la poeta catalana Maria-Merçé Marçal, que mimetiza el estilo lacónico-monumental de los emblemas y escudos de armas:

#### **Divisa**

*Al azar agradezco tres dones: haber nacido mujer, de clase baja y nación oprimida.*

*Y el turbio azur de ser tres veces rebelde.*

(mía la traducción)

En estos tres versos, marcados por el esfuerzo de autodefinirse, por la conciencia grupal y por la profesión de fe, la colectivización del enunciado tiene lugar dentro de límites muy claros, que aparecen interconectados a través de la connotación recurrente de “inferioridad” o “sojuzgamiento”: el género, la clase social y la identidad cultural y lingüística. La “autora” del enunciado -en el sentido neutral, no sacralizado y no específicamente literario que le da Bajtín al término **autor(-a)**- cuenta implícitamente con la simpatía de un tipo específico de oyente, al mismo tiempo que desafía a todos (y todas) los que no entren dentro de los parámetros fijados. A mayor precisión, menor representatividad ...

Otro tanto podría decirse de aquellas autoras -literarias o no- que hacen proclamas de rebelión sexual o de abierta heterodoxia. Pongo aquí solo dos ejemplos de esta situación: la poesía de la española Ana Rossetti, que cosifica el cuerpo del hombre y, al mismo tiempo, lo vuelve objeto de adoración fetichista, puede producir -con ese acto de justicia poética que consiste en invertir las leyes de la pornografía<sup>3</sup> no menor rechazo que el erotismo orgullosamente lesbiano de algunos poemas de Cristina Peri Rossi o de otras escritoras menos famosas que la poeta y narradora uruguaya, como la española Andrea Luca, la chilena Cecilia Vicuña, la puertorriqueña Nemir Matos, la

mexicana Rosamaría Roffiel (Cf. FERNANDEZ OLMOS - PARAVICINI GEBERT, 1991) o las peruanas Doris Moromisato (1988) y Violeta Barrientos (1991 y 1992).

En la mayoría de los casos, sin embargo, nuestras escritoras son menos amantes de la exactitud y hablan en nombre de sí mismas (y de las mujeres que conocen o que se les parecen) sin tematizar la propia posición dentro del espectro social femenino, lo cual puede traer como consecuencia la inversión de la regla que acabo de proponer (“A menor precisión, mayor representatividad”).

El ejemplo de esta suerte de “populismo literario” que tengo más a la mano (y el más cercano a mis propios gustos) es el poemario **Entre mujeres solas** de la peruana Giovanna Pollarolo (1991), que ha gozado de aceptación entre los más variados tipos de mujeres limeñas con capacidad de leer, lo que en esa sociedad -es preciso admitirlo- no solo indica cierto nivel de instrucción sino también cierto poder económico. Si se dejan de lado estas restricciones, el relativo éxito del libro, que puede ser gustado tanto por amas de casa de pequeña clase media como por señoras de la alta burguesía o por jóvenes intelectuales iconoclastas, se explica, entre otras razones, porque la autora utiliza algunos soportes narrativos y un amplio repertorio de voces y de caracteres femeninos que dejan la puerta abier-

ta para múltiples posibilidades de identificación y para las más diversas reacciones (desde el simple gusto de verse retratadas en algún personaje o en alguna situación particular hasta el más severo distanciamiento crítico o, incluso, una abierta toma de conciencia feminista).

Otros recursos de similar elasticidad apelativa son la parodia y la ironía, que ya desde la forma misma del enunciado dividen a los posibles

<sup>3</sup> Véanse, como ejemplo, la mayoría de los poemas de su libro **Yesterday** (ROSSETTI 1988) y, muy especialmente, el titulado *Calvin Klein*,

*underdrawers*. Cf mi análisis de este texto en *Escritura femenina y estrategias de auto-representación*, ponencia plenaria presentada en el

ENCUENTRO INTERNACIONAL “MULLERES ESCRITORAS”, Lugo, 27 de junio al 1o. de julio de 1994 (en prensa).

interlocutores en víctimas y cómplices, sin determinar claramente qué oyentes reales y concretos entran en uno u otro bando. Un buen ejemplo de esta estrategia, tan “a la mano” para mí y tan de mi gusto como el texto que acabo de mencionar, es el tercer y último libro de poesía de Susana Thénon, **Ova completa** (1987).

Cuando, años atrás, le dediqué un estudio que nació del entusiasmo de la lectura inmediata, señalé que su estilo de ventrílocua era una manera muy radical de poner en práctica el programa de

desconstrucción de los discursos hegemónicos propugnado por Luce Irigaray (REISZ 1988, 182-185). Su poema *La antología*, en el que una voz profesoral -norteamericana, femenina y feminista- sostiene como opiniones propias los mismos estereotipos que los adversarios del feminismo atribuyen a las críticas literarias de esa orientación, me pareció entonces un intento por llevar la técnica del mimetismo subversivo hasta sus últimas consecuencias y sin detenerse ante ningún tabú, lo que, a mi entender, implicaba una especie de “revolución permanente” a través de la parodia.

Hoy ya no estoy tan segura de que el contenido ideológico del texto esté tan bien perfilado como me pareció entonces, ni tampoco veo ya muy claramente la eficacia política de la burla. Sigo convencida de que al hacer de la imitación y de la pseudocita los únicos modos posibles de hablar y al usar la caricatura bufonesca como única forma aceptable de cuestionamiento, Thénon niega y afirma a la vez su “propio” lenguaje y su “propio” sistema de valores en ese mismo acto mimético con el que intenta erosionar los puntos ciegos del discurso ajeno. Sigo pensando también que la borradura o el camuflaje de la propia voz y de las propias entonaciones ético-emociona-

les tras acentos irónicos o humorísticos es una de las modalidades de crítica más frecuentes entre quienes se saben en una posición vulnerable. Lo que cada vez me suscita más dudas es la efectividad de un diálogo en el que una de las partes -pre-cisamente la que intenta ponerlo en marcha mediante el gesto de desafío o de irreverencia implícito en la parodización de la palabra ajena- no está en condiciones de asumir ningún lenguaje como propio.

Como lo anticipé desde un comienzo, hoy tengo un ángulo de visión ensanchado por la práctica interdisciplinaria, lo que me permite releer los textos de Bajtín a la luz de una psicología del desarrollo y de una ética feministas y, a la inversa, validar las hipótesis de las investigadoras que trabajan actualmente en esos campos, con los viejos pero siempre vigentes postulados de la “translingüística” bajtiniana. En éste, mi contexto ampliado, dos de los más antiguos trabajos del “círculo de Bajtín”<sup>4</sup> que versan, respectivamente, sobre el discurso en la vida y en la poesía y sobre la estructura del enunciado,<sup>5</sup> vuelven a resonar en mi memoria pero esta vez se me presentan bajo la forma de un “bajo continuo” que acompaña y refuerza la línea del “canto” de las psicólogas feministas.

<sup>4</sup> El término fue acuñado por Todorov para zanjar la discusión en torno a la autoría de un grupo de textos que llevan la impronta del pensamiento de Bajtín pero que fueron publicados bajo el nombre de sus amigos y colaboradores, Voloshinov y Medvedev

(Cf TODOROV 1981, 15-24).

<sup>5</sup> Para estos dos textos, que circularon bajo el nombre de Voloshinov, me baso en las traducciones al francés de Georges Philippenko y Monique Canto, que aparecen incluidas entre los anexos del libro de Todorov **Mikhail**

**Bakhtine. Le principe dialogique** (1981) con los títulos *Le discours dans la vie et le discours dans la poesie. Contribution à une poétique sociologique* (181-215) y *La structure de l'enoncé* (287-316).

En esos dos estudios, en los que Voloshinov o Bajtín (o ambos) fundan las bases para una poética de la enunciación cuyos postulados se mantendrán con notable consistencia a través de toda la obra del segundo, se insiste en la idea de que **todo** enunciado (inclusive un silencioso conflicto en el que un sujeto se debate íntimamente por tomar una decisión) se orienta hacia un oyente virtual que encarna la autoridad que el propio grupo social ejerce sobre cada individuo. Esta suerte de “representante acredita-

do” del lenguaje y el sistema de valores con los que el hablante puede identificarse -o con los que de hecho se identifica regularmente- no tiene por qué coincidir con sus interlocutores reales, quienes pueden estar muy cerca o muy lejos de su propia manera de hablar y de ver el mundo. Por lo mismo, la imagen interna de ese oyente investido de poder moral y de capacidad de control, funciona en la mayoría de nosotros como una brújula que nos orienta a lo largo de todas nuestras aventuras dialógicas. Incluso cuando estamos deliberando a solas -sin dirigir nuestra palabra a nadie- procurando resolver situaciones difíciles y escoger entre distintas opciones, *nuestra conciencia* -señalan Voloshinov/Bajtín- *parece hablarnos a través de dos voces independientes entre sí y cuyos propósitos son contrarios* (294) y en cada momento (y sin que en ello intervenga nuestra voluntad) *una de esas voces se confunde con la que expresa el punto de vista de la clase a la que pertenecemos, sus opiniones y sus evaluaciones* (295).<sup>6</sup>

De acuerdo con este modelo, puede concluirse que habitualmente, la voz del representante “típico” o “ideal” del propio grupo social es la que termina por imponerse sobre la otra. Esta premisa no implica, sin embargo, que haya que suponer una suerte de parálisis ideológica, ya que, como bien se sabe, no son raros los casos en los que un

individuo inicia un proceso de rebelión contra la voz colectiva que ha encauzado sus actos hasta cierto momento de su vida. El resultado de ese proceso puede ser un nítido cambio de “interlocutor interno”, es decir, la adopción de los valores y la visión del mundo de un grupo social cuyo lenguaje logra persuadir a la conciencia de su mayor legitimidad. Pero también puede ocurrir que la rebelión no llegue a buen fin y que el individuo quede entrampado en la virulencia de un combate interno sin solución posible, en el que ninguna de las voces en lucha (y, por consiguiente, ninguno de los sistemas de valores que ellas transmiten) alcanza a afirmarse. En su manifestación más radical y más negativa, el conflicto puede desembocar en la desaparición de todo punto de vista estable, lo que en términos ideológicos es caracterizable como un “desclasmiento” y en términos psicológicos como una “escisión” o “disolución” de la personalidad.

Es éste el punto crítico en el que las teorías psicológicas feministas (incluidas las de orientación psicoanalítica) ubican la problemática específica del género femenino y sus manifestaciones de patología individual y social.

Tratando de encontrar claves para entender por qué las mujeres somos mucho más propensas que los hombres a sufrir depresiones graves en la edad adulta, una de las autoras de los muchos estudios que

<sup>6</sup> Las citas son retraducciones mías del francés al castellano. Dada la experiencia del editor y de los traductores al francés, supongo que el original

ruso no debe quedar demasiado distorsionado por este doble desvío, pero no tengo modo de comprobarlo.

---

se han publicado en los últimos años sobre el tema, Dana Crowley Jack (1991), analiza el discurso típico de la melancolía femenina y descubre que, toda vez que se insinúa el tema recurrente de la tristeza y del sentimiento de pérdida, de inmediato se instala una suerte de diálogo entre dos voces que ella llama “de la primera persona” y “de la tercera persona” o, en una terminología alternativa, “del yo” y “de la supermirada” (para evitar la confusión con la noción freudiana del “superyó”). La referencia a las personas gramaticales es solo una metáfora para sugerir, por una parte, la perspectiva de lo inmediatamente vivido, de la experiencia personal y de la observación directa (capaz de articularse en un “yo quiero”, “yo siento”, “yo sé”) y, por otra parte, una perspectiva desde afuera del yo, pseudo-objetiva, moralista y con-denatoria, portavoz del “deber-ser”, del “hay que...”, del “debería...”, que hace de la propia persona un objeto de menosprecio y de reprobación.

Lo realmente innovador de este enfoque (que en muchos aspectos coincide con las descripciones psiquiátricas clásicas) consiste en revelar el sesgo patriarcal de los pronunciamientos de la voz “de la tercera persona”. Esos dictámenes adversos al yo se fundan en un consenso cultural sobre las virtudes canónicas femeninas, que son, fundamentalmente, cualidades en negativo, resultantes de la ardua tarea de autoinhibirse (como falta de agresividad, docilidad, discreción, tendencia a ponerse en un segundo plano, voluntad de servicio o capacidad de sacrificarse por los

demás). Precisamente por estar asentados en una voz colectiva y de autoridad tradicional milenaria, esos juicios tan desconsiderados con el yo tienen el poder de echar por tierra el punto de vista del “propio” ser (Cf. CROWLEY JACK 94).

En la crisis depresiva la voz “de la primera persona” se atreve cada vez menos a decir “yo”. La melancólica lleva hasta sus últimas consecuencias el mandato social de silenciar o subordinar sus necesidades, sus deseos y su creatividad intelectual y emocional, extremando así el requisito de “adaptarse” para poder encajar y mantenerse dentro de una relación íntima no igualitaria. Pero, paradójicamente, el haber tenido que pagar tan desmedido precio por preservar la conexión afectiva, le trae como consecuencia la sensación de pérdida de todo su ser, lo que acelera el deterioro -y finalmente la pérdida real- de la relación que tanto temía perder.

Una buena parte de la obra de nuestras escritoras actuales deja claro testimonio de los estrechos vínculos entre la construcción del género femenino en la sociedad burguesa y la programación de las mujeres para la melancolía. En muchos textos de las mejores poetas del Perú de hoy se pueden oír muy nítidamente los acentos mutuamente discordantes de un yo arrinconado y debilitado hasta la extenuación, que reclama su derecho a la autonomía, y de una voz autoritaria y hostil, colectiva pero no “propia”, que silencia los balbuceos del yo y le recuerda amenazante que poco le falta para ponerse “vieja” y “poco apete-

cible”. O que le reprocha que ya no sea joven. O que le repite que es “gorda” y “fofa”. O “débil” e “ignorante”. O “bonita pero tonta”. O “inteligente pero fea”. O una “histérica”. O una “menopáusica”. O una “teatrera”.

Me limitaré a ofrecer aquí una sola muestra, tomada casi al azar entre muchas otras posibles: en el poema *Venus* de Rocío Silva Santisteban, inspirado en unos versos de Rimbaud de los que emerge la contrahechura, “lenta y torpe”, del arquetipo mítico de belleza y erotismo femeninos, una desolada voz de mujer, muy parecida a la que anuncia intentos de suicidio en otros poemas del mismo libro (**Mariposa negra**, 1993), se autodescribe -y se autodenigra-

---

en presencia de un amante impasible y silencioso. Esta hablante elegiaca, que se identifica a través de la edad con la autora y a través de los calificativos negativos con la Venus del poeta maldito, reviste a los atributos sexuales de su cuerpo con las características de lo abyecto:

*Yo soy esa diosa, yo soy esa  
/Venus, precisamente yo  
la que se levanta de la tina, desnuda.*

*Detrás mío solo las luces, el  
/espacio entre el límite  
del bastío y la evasión; yo soy  
/aquella vieja, a los 28,  
las curvas de mi cuerpo le dan  
/asco a cualquiera.*

*En ese espejo que me retrata de  
/cuerpo entero, miro  
esas curvas y aguantando la arcada  
en la boca,*

Los conflictos de conciencia a que aludían Voloshinov/Bajtín, con su vívida descripción de las dos voces en combate, sufren, en este lenguaje literario femenino, una exacerbación particular. Es como si el alma de la mujer que intenta hablar de sus sentimientos más lacerantes se debatiera entre el deseo de dialogar con **una** “oyente típica” desde el centro mismo de su ser (*yo soy ...yo soy*), y el imperativo de obedecer los mandatos y aceptar las condenas de **un** interlocutor enemigo, de un “representante acreditado” del pensamiento patriarcal misógino (alguien que se refiere a ella en

tercera persona como *aquella vieja* cuyas curvas *le dan asco a cualquiera*).

La mayoría de las intelectuales feministas de hoy -así vengamos del campo de la psicología clínica, de la ética, de la filosofía política, de las ciencias sociales o de la literatura- compartimos la idea de que la gran tarea que confrontamos las mujeres al final del milenio es “aprender a hablar con una voz única y auténtica”, libre de temores y ambivalencias. Casi todas compartimos asimismo la convicción de que para poder alcanzar ese objetivo nos será imprescindible *saltar fuera de los marcos y de los sistemas previstos por las autoridades y crear nuestro propio marco* (Cf. CROWLEY JACK 1991, 196 y BELENKY 1986, 134).

A quienes tenemos por oficio la escritura la tarea nos puede resultar doblemente onerosa pero también doblemente gratificante. Cada una de nosotras no se podrá dar por satisfecha una vez que haya aprendido a modular su melodía personal y privada sin acompañamientos misóginos. A un mismo tiempo, nos será preciso aprender (o reaprender) a cantar en coro y tratar de enriquecer nuestro tema con todos los matices de la polifonía, pues, en ese contexto de libertad creativa, **voz única** no puede ser la solística o solipsista ni tampoco la de la monotonía o la obligada consonancia colectiva, sino tan solo la no interferida por otras voces incompatibles ... Y por más miedo que nos dé, tanto la música como las letras de las nuevas interpretaciones tendrán que correr a nuestro cargo.

## Referencias bibliográficas:

- BAJTIN, M.M. 1982 [1979] **Estética de la creación verbal**. México: Siglo XXI.
- BARRIENTOS SILVA, Violeta. 1991 **Elíxir**. Lima: Ediciones Noevas.
- BARRIENTOS SILVA, Violeta. 1992 **El innombrable cuerpo del deseo**. Lima: Edición de la autora.
- BAUER, Dale M.- Mc KINSTRY, S. Jaret (eds.) 1991 **Feminism, Bakhtin and the Dialogic**. Albany: State University of New York.
- BELENKY, M. F. et al. 1986 **Women's ways of knowing: The development of self, voice and mind**. New York: Basic Books.
- BELTRAN, Luis. 1994 *Relativismo e dogmatismo (O tema do noso tempo)* en **A trabe de ouro**, Tomo I, Año V, 25-38.
- CROWLEY JACK, Dana. 1991 **Silencing the self. Women and depression**. Cambridge: Harvard University Press.
- DELEUZE, Gilles - GUATTARI, Felix. 1986 **Kafka: Towards a minor literature**. Trad. de D. POLAN. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FERNADEZ OLMOS, M. - PARAVICINI - GEBERT, L. (eds.). 1991 **El placer de la palabra. Literatura erótica femenina de América Latina. Antología crítica**. México: Planeta.
- MOROMISATO, Doris. 1988 **Morada donde la luna perdió su palidez**. Lima: Cuarto Lima Editores.
- POLLAROLO, Giovanna. 1991 **Entre mujeres solas**. Lima: Editorial Colmillo Blanco.
- REISZ, Susana. 1988 *Poesía y polifonía: de la "voz poética" a las "voces" del discurso poético en Ova Completa de Susana Thénon*, en **FILOLOGÍA** 23, 1, 177-194).
- REISZ, Susana. 1990 *Hipótesis sobre el tema 'escritura femenina e hispanidad'*, en **Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada** (Universidad de Zaragoza) 1,199-213.
- REISZ, Susana. 1991 *Las mujeres sí tienen afán*, en **hueso húmero** 28, 131-147.
- En prensa: *Conflictos de 'género' (y de géneros) en la poesía peruana de nuestro fin de siglo*, ACTAS DEL XXX CONGRESO DEL IIII, Pittsburgh, junio de 1994.
- Escritura femenina y estrategias de auto-representación en la "nueva" poesía peruana*, ACTAS DEL SIMPOSIO INTERNACIONAL "LITERATURA PERUANA HOY: CREACIÓN Y CRISIS", Eichstätt, Alemania, enero de 1994.
- Escritura femenina y estrategias de auto-representación*, en ACTAS DEL ENCUENTRO INTERNACIONAL "MULLERES ESCRITORAS", Lugo, junio-julio de 1994.
- RICH, Adrienne. 1979 **On lies, secrets, and silence: Selected prose, 1966-1978**. New York: Norton.
- ROSSETTI, Ana. 1988 **Yesterday**. Madrid: Ediciones Torremozas.
- SILVA SANTISTEBAN, Rocío. 1993 **Mariposa Negra**. Lima: Jaime Campodónico Ed.
- STEVENSON, Sheryl. 1991 *Language and gender in transit: Feminist extensions of Bakhtin*, en BAUER-Mc KINSTRY (eds.), 181-198.
- THENON, Susana. 1987 **Ova completa**. Buenos Aires: Sudamericana.
- TODOROV, Tzvetan. 1981 **Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique**. Suivi de: **Écrits du Cercle de Bakhtine**. Paris: Seuil.
- VOLOSHINOV, V.N. /BAJTIN, M.M. [1926] *Le discours dans la vie et le discours dans la poésie. Contribution à une poétique sociologique*, en TODOROV 1981, 181-215.
- VOLOSHINOV, V.N. /BAJTIN, M.M. [1930] *La structure de l'énoncé* en TODOROV 1981, 287-316.

# Una mujer es una mujer<sup>1</sup>

## Notas para una semiótica de lo femenino en los medios

Por Leonor Arfuch \*

*“Y las mujeres de Matisse (que se recuerden los sarcasmos de sus contemporáneos) no eran inmediatamente mujeres, llegaron a serlo: es Matisse quien nos ha enseñado a ver sus contornos, no a la manera “física-óptica” sino como nervuras, ejes de un sistema de actividad y pasividad carnales. Figurativa o no figurativa, en todo caso la línea no es más imitación de las cosas, ni cosa ella misma”.* (Maurice Merleau-Ponty, **El ojo y el espíritu**)

Nuestro trabajo se propone problematizar la conjunción feliz entre dos términos que aparecen como una tematización recurrente y cuya articulación es sin embargo incierta, reticular, compleja: “mujer” y “medios de comunicación”. Cada uno de ellos requeriría de un desarrollo que la tiranía del espacio impide: qué se dice al decir “mujer”, cómo se definen hoy los medios en una “civilización satelital”.

Una síntesis arbitraria, en pro de una argumentación posterior, intentaría contestar a la primera pregunta: “La identidad femenina-dirá Julia Kristeva-se deja descifrar como un **efecto simbólico** que concierne la manera según la cual el sujeto se ve en relación con la cohesión social, el poder, el lenguaje. En este dominio (...), el problema femenino puede ser analizado por una parte, como lo que llamaría **un efecto mujer**’ y por otra parte, una *función materna*”<sup>2</sup> (el subrayado es mío).

Concepción no esencialista, que permite visualizar las identidades más que como producto de predeterminaciones de raza, etnia, nación, color, sexo, etc., como el resultado precario de una multiplicidad de posiciones de sujeto que se intersectan temporariamente “sin ser nunca totalmente fijadas en un sistema cerrado de diferencias”, (Mouffe, 1992).<sup>3</sup> Dicho de otro modo: “un efecto de enunciación de la diferencia que constituye jerarquías y asimetrías de poder” (Scott, 1992).<sup>4</sup>

\* Profesora e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales e y del Instituto Gino Germani, UBA.

Jean-Luc, que fue **Une femme est une femme**.

<sup>2</sup> KRISTEVA, Julia, “Julia Kristeva: Unes femmes” en **Le langage des femmes**, Les Cahiers du Grif, Paris, Ed. Complexe, 1992, pág. 58.

<sup>3</sup> MOUFFE, Chantal, “Citizenship and

Political Identity” en OCTOBER No, 61, Summer 1992, Cambridge, MIT Press pág. 30.

<sup>4</sup> SCOTT, Joan, “Multiculturalism and the Politics of Identity” en OCTOBER No. 61, Verano 1992, Cambridge, MIT Press, págs. 14 y 15.

<sup>1</sup> Tomamos el título, obviamente, de ese clásico del cine de GODARD,



Esta economía de las citas señala un campo de proximidad teórica desde donde pensar, semióticamente, la traza de lo femenino en las superficies mediáticas. Tarea que reconoce en Teresa de Lauretis una referencia casi obligada: a partir del paradigma de Peirce la búsqueda de un sujeto diferente del universal, agnóstico y por ende, masculino, la lleva a interrogarse sobre las prácticas a través de una reformulación de la noción de **experiencia**. Esta no sería solamente una huella psíquica o perceptiva producto de la interacción, sino *“el compromiso personal, subjetivo, en las prácticas, discursos e instituciones que le dan significancia (valor, sentido y afección) ...a los acontecimientos del mundo”*.<sup>5</sup>

Nuestra aproximación -un ejercicio semiótico que no se pretende exhaustivo- tratará entonces de discursos, imágenes, tramas narrativas que despliegan sus sentidos en los géneros mediáticos. Pero atender a esa emergencia de identidades múltiples reclama la

explicitación, aun mínima, de una concepción sobre los medios. Ni manipuladores a ultranza ni reinos de la libertad interpretativa, ni reflejos de una “realidad” exterior a ellos ni má-quinas del simulacro total: más bien territorios de ambigüedad, juegos de equívocos y paradojas. Más que pensar atributos para una definición, quizá sería preferible hablar de **usos**: los usos suponen diversas reglas pragmáticas, sistemas de valoración, redes de enunciadores y destinatarios en eterna disyunción: usar/ser usado, hablar/ser hablado. Es desde este espacio polifacético, que escapa tanto al azar como a la causalidad, que proponemos una indagación sobre algunos aspectos de los procesos de subjetivación que involucra la relación entre mujer y medios.

### **Mujer y medios. Ejes de un debate**

Cuando se abordan problemáticas concernientes a la mujer, existe cierto consenso en reconocer

las transformaciones ocurridas en los últimos años respecto de la vida cotidiana, la maternidad, los roles, la participación laboral o política, las prácticas que involucran la sexualidad, el erotismo, las relaciones de pareja. Para algunos, esa flexibilización de los hábitos, aun vacilante o a escala variable según el país, la clase, la edad, supone cambios en el imaginario social, un cierto desocultamiento de la discriminación, del sexismo, del lugar ancestral de dominación y sojuzgamiento de la mujer, que, si bien queda mucho por hacer, aporta a las luchas reivindicatorias por nuevos derechos.<sup>6</sup> Sin embargo, a menudo este avance parece desdibujarse cuando se habla de los medios de comunicación.<sup>7</sup> Tomamos algunos ejemplos:

1) *Los roles sexuales presentes en los medios de comunicación de masas son tradicionales y no reflejan ningún tipo de alternativa a ellos (...) ... en la mayoría de los medios son los hombres los que controlan la información* (Pearson, Turner, Mancillas, 1993, pág. 353)

<sup>5</sup> de LAURETIS, Teresa, **Alice Doesn't**, Bloomington, Indiana University Press, 1984, pág. 159

<sup>6</sup> Una interesante reflexión a este respecto puede encontrarse en FERNANDEZ, Ana María (comp.), **Las mujeres y la imaginación colectiva**, Buenos Aires, Paidós, 1992, Introducción.

<sup>7</sup> Entre los materiales más recientes que abordan centralmente la problemática desde diversas perspectivas, pueden señalarse: PEARSON, Judy C., TURNER, Lynn H. y TODD-

MANCILLAS, W., **Comunicación y Género**, Barcelona, Paidós, 1993; UNESCO WACC-AL/C **Mujer, comunicación y desarrollo en América Latina**, s/fecha de edición (Cabe destacar aquí el artículo de AMADO, Ana María *“La comunicación alternativa en la encrucijada de la cultura”*, que postula la articulación de una visión posmoderna a una voluntad transformadora, desde el campo de la comunicación alternativa); FAINHOLC, Beatriz (comp.), **La mujer y los medios de comunicación social**,

Buenos Aires, Humanitas, 1993; CEM (Centro de Estudios de la Mujer), **Mujeres Comunicando**, Buenos Aires, 1993 y **La feminización de los derechos humanos**, Dossier de Prensa No.1 Buenos Aires, 1994; BONDER, Gloria y ZURUTUZA, Cristina, **Mujer y Comunicación**, Buenos Aires, CEM/Ministerio de Educación/INSTRAW, 1993; y de las mismas autoras, **Mujer y Comunicación en la Argentina. Perfil del País**, Informe de Investigación del CEM, Mimeo, 1994, 4 volúmenes.

2) Los medios de Comunicación Social demuestran ser incapaces de recoger estos cambios sociales y culturales: se comportan como agentes de control social, salvo contadas y honrosas excepciones.

(...) reproducen las pautas de los modelos discriminatorios vigentes...

Los MCS, como fuerzas sociales conservadoras favorecen que las mujeres se conviertan en el 'espectáculo pintoresco' (Fainholc, 1993, pag. 11/12)

3) La revisión de estudios sobre imagen de la mujer realizados en América Latina y en Argentina en los últimos años, proporciona información sobre un conjunto de estereotipos que, de manera simultánea, transmiten hoy en día los medios.

a) la mujer tradicional...

b) la Cenicienta moderna...

c) la mujer ambiciosa...

d) la 'modernizada'...

e) la mujer sexy

f) las mujeres jóvenes de clase media

(...)

No cabe duda de que los medios han comenzado a incluir una mirada diferente sobre la situación de la mujer, el varón y los nuevos roles (...) Ahora bien, por ahora, **se trata de excepciones a la regla** (Bonder y Zurutuza, 1993, pags. 12/13/15).

Posiblemente, un zapping gráfico o televisivo daría la razón a estas acusaciones. Pero esa coincidencia no alcanzaría para explicar el funcionamiento de los medios y mucho menos para interpretar sus posicionamientos múltiples en el escenario contemporáneo.

En principio, y si se acepta que nuestro lugar en la sociedad es cada vez menos pensable por fuera del reparto mediático, si nuestras identidades conllevan hasta la marca perceptual de la televisión, cabría preguntarse cómo es que existe tal distancia entre los modelos que ofrecen los medios y esos otros, más avanzados o menos conservadores que se encontrarían, ya desarrollados, en alguna otra parte.

Esto lleva a otra cuestión, que reaparece en uno y otro ejemplo: los medios "reflejan", "recogen" "reproducen" pautas o estereotipos. La vieja ideología de la representación (en la cual los propios medios se amparan ante las críticas) ya no es sostenible desde el lugar del analista. Consecuentemente, la figura de un receptor ya modelado cede terreno a la de un co-partícipe de la comunicación con cierto grado de autonomía.

Si bien los ejemplos citados conllevan una visión crítica nada desdeñable para el caso, no pueden soslayarse algunos problemas de índole teórica cuyo resguardo puede dar lugar a visiones más amplias y comprensivas. Dos nociones vienen en nuestra ayuda: la de **intertextualidad** y la de **discurso social**. La primera remite al pensamiento de Mijaíl Bajtín (1982), y alude a esa condición interactiva de los discursos, a ese diálogo constante que se produce entre unos y otros tipos de enunciados en la sociedad, a esa circulación de ideologemas, visiones del mundo, tendencias de opinión que forman verdaderas redes de significación. La segunda, que tomamos de Marc Angenot (1992), plantea una articulación de esta interactividad al concepto de **hegemonía**:

*El discurso social no es ni un espacio indeterminado donde tematizaciones diversas se producen aleatoriamente, ni una juxtaposición de sociolectos, de géneros y estilos confinados en sus propias tradiciones, que evolucionan sólo en virtud de sus apuestas*

---

locales. Hablar de discurso social será entonces describir un objeto **compuesto**, formado por una serie de sub-conjuntos interactivos, de elementos migrantes metafóricos, donde operan tendencias hegemónicas y leyes tácitas.<sup>8</sup>

Los medios aportan de manera preponderante a esa intertextualidad, son verdaderos escenarios de conformación del discurso social. Así, simultáneamente **producen y reproducen**, reflejan y transforman estereotipos, pautas y modelos imperantes, según esas “tendencias hegemónicas y leyes tácitas” a las que, por otra parte, contribuyen a consolidar. Pero esta actividad significativa es esencialmente dinámica: no se cierra en sentidos cristalizados y aunque rara vez asuma carácter vanguardista, en la cadena de reenvíos es posible encontrar **una cosa y su contraria**. Por eso quizá, respecto de la diferencia sexual, los roles tradicionales y el lugar de la mujer, los medios ofrezcan efectivamente una visión más ajustada a la **doxa** de la que quisiéramos ver, y al mismo tiempo menos monolítica de lo que algunos afirman.

Antes de presentar una hipótesis sobre este aparente desajuste, quisiera volver al primer ejemplo para plantear otra cuestión recurrente: el dato, sin duda relevante, de que *en la mayoría de los medios son los hombres los que*

*controlan la información*. Esta cita, referida a un extenso trabajo de campo realizado en los Estados Unidos, se valida con las cifras de nuestro propio contexto: salvo en el caso de algunas revistas femeninas, la participación de mujeres en el staff y mucho más a nivel directivo, es minoritaria.<sup>9</sup>

Pero en qué sentido este dato es relevante? Sin duda, en cuanto a la evidencia de una lógica masculina en la discriminación del mercado de trabajo, a la desigualdad de oportunidades en el acceso a funciones directivas -que se expresa también en otros campos profesionales-, pero el hecho de que haya más mujeres en los medios, si bien deseable, ¿es garantía por sí mismo de una transformación en cuanto a las tendencias discursivas sexistas y discriminatorias? Aquí habría que recordar esa condición de la mujer de “ser hablada” dentro de la lógica patriarcal, que los distintos feminismos se plantean como tarea primordial desarticular por medio de una actividad autorreflexiva, crítica y política. En tanto la mujer comunicadora social siga aprisionada dentro de esa lógica -y a veces, hasta orgullosamente en ella-, quizá haya algunos cambios en cuanto a temáticas, planteos reivindicativos o estilos personales -lo cual no dejaría de ser positivo-, pero no se modificaría demasiado el actual “estado de las cosas”.

---

<sup>8</sup> ANGENOT, Marc **1889. Un état du discours social**, Montréal, Le Préambule, 1992, pág. 16

<sup>9</sup> Cf. BONDER, G. y ZURUTUZA, C. **Mujer y comunicación en la Argentina. Perfil del País**, Buenos Aires, Mimeo, CEM.

---

## Lo femenino en los medios. Una mirada semiótica

Una aproximación cualitativa a la semiosis de lo femenino en los medios, tal como la entendemos, supone un ejercicio de atención flotante que permita captar las modulaciones, a veces sutiles, de una superficie discursiva que se ofrece como un continuo signifiante de imágenes, cuerpos, palabras, gestos, voces. No es fácil tal lectura: la recurrencia, la banalidad parecen imponerse, encontramos aquí y allí las mismas imágenes voyeurísticas, las mismas “verdades” del sentido común, las mil caras de la misma mujer enmascarada en ropajes diferentes. Pero, ¿esto es realmente así? ¿Es posible afirmar que nada ha cambiado?

Quizá esta paradoja podría explicarse justamente por esa fluctuación, que también atraviesa el discurso mediático, entre el singular y el plural: “**mujer**” / “**mujeres**”. En efecto, la alternancia de “la mujer” como concepto, como definición (esencialista o no) de **lo que es o no es**, y “las mujeres” como seres históricos, tiene a veces el carácter de un diferendo. En singular, “la mujer” parece responder en los medios a la definición más tradicional: la de una naturaleza, una esencia, una tipología fija, una diferencia en desigualdad. En plural, “mujeres”, se enfrenta, por un lado al *cliché*, a la repetición (los diversos personajes que intentan encarnar la unicidad) por el otro, a la variación incontrolable de **las otras**. Es allí donde los cambios en el imaginario y en la vida toman cuerpo, se multiplican, se ofrecen a su vez

como nuevos modelos, se confunden los rasgos entre los personajes de ficción y los de la realidad (habida cuenta que el escenario mediático los ficcionaliza a todos por igual). Así, de la telenovela a los programas de entrevistas, del show a los espacios de opinión, se despliegan los nuevos roles, los nuevos límites a la sexualidad, las infracciones, la vulgata machista pero también la feminista.

Es ese diferendo, quizá, el que hace el balance desfavorable, junto a otra cuestión, por demás compleja, que es la del dispositivo formal/perceptivo de instauración del discurso, que trataremos más adelante. Por eso, una política femenina o feminista hacia los medios debería **ir más allá de la mera agregación de nuevos roles** a los tradicionales de la mujer (en un sentido, ¿no sería ésa una forma de darle aun más trabajo, de alentar esa suma de atributos que haría de ella finalmente esa especie de completud que el deseo del hombre persigue, “la mujer ideal”,

“la mujer perfecta” -giros que marcan subrepticamente el lugar de la desigualdad?), para cuestionar ese singular en su núcleo esencializado, inmutable.

### Destellos e imágenes

Uno de los temas más polémicos en cuanto a la imagen de la mujer en los medios es sin duda el de los usos del cuerpo. De la publicidad a la pornografía, de la moda a la animación televisiva o a la gráfica, los encuadres intentan capturar la diversidad de los tipos a través de la recurrencia al infinito del detalle, el fragmento, la pose, el primer plano. La diferencia de estilos y modalidades, de actitudes y escenarios, no impide sin embargo una coherencia narrativa donde se juega todo el tiempo la reconfiguración del modelo ideal.

Es esa insistencia, esa gratitud -la reincidencia del mismo cuerpo en contigüidad con cualquier objeto de consumo-, la estetización a ultranza, el ojo voyeurístico que

no se detiene ante el umbral de lo grotesco o lo obsceno, lo que lleva quizá a la condena sin atenuantes de la explotación de lo femenino en los medios. Tanto más que, como sabemos, lo que “venden” esas imágenes no son sólo productos sino sobre todo otras imágenes: identificatorias, estéticas, valorativas.

Si la invención de la mujer como imagen alcanza en la sociedad de consumo su punto culminante, la representación del cuerpo femenino, generalmente investido de valores simbólicos, se remonta a varios milenios. Este recorrido antiquísimo es inabarcable: pequeñas deidades, emblemas de fertilidad, figuras nutri-

cias, encarnaciones de la naturaleza, diosas del Olimpo, musas inspiradoras, vírgenes, y más modernamente, símbolos de la república, la libertad, la patria, la justicia. Siguiendo estas huellas, Paola Di Cori señala que el cuerpo femenino, “*un extraordinario instrumento retórico*”, es un punto de intersección de valencias muy disímiles, que oscilan siempre entre “lo alto” y “lo bajo”: de la divinidad al encantamiento (brujas, magas), de la carnalidad a una iconicidad abstracta y distante. A la tensión entre estos dos polos, cuyas modulaciones son reconocibles en cualquier producción de la cultura masiva y hasta en el lenguaje cotidiano (“diosas” “reinas” “brujas”), se agrega la alternancia inevitable entre singular y plural. Así, en la mul-tiplicidad de las taxonomías, en la dispersión mediática, se juega la eterna paradoja: por un lado, el mito de la singularidad de que *en cualquier parte, bajo cualquier forma, existe una esencia común a todas las mujeres, que podría ser encontrada, descrita, identificada*, por el otro, la imposibilidad de representación de esa femineidad total, que transforma su búsqueda en un deslizamiento sin fin.<sup>10</sup>

De ese carácter irrepresentable, o mejor, de esa inescencia-

lidad de la femineidad, da cuenta un concepto que se ha transformado en insoslayable para la reflexión en torno de la mujer: el de **maskarada** (masquerade) que Joan Rivière postulara en un trabajo ya clásico sobre el complejo de castración. Esta puede ser asumida por la mujer como una máscara, como una exageración de lo femenino, sobre todo en el modo de la seducción, incluso para *esconder la posesión de masculinidad y evitar las represalias esperadas si se la descubre*. Sin embargo, no habría línea divisoria entre femineidad genuina y maskarada, “radical” o superficial ambas son lo mismo. Dicho de otro modo: **la femineidad (o maskarada) no es otra cosa que su representación**.<sup>11</sup>

Salvada con creces la reclusión al ámbito doméstico, la irrupción de la mujer en el espacio público de la modernidad está sin duda marcada por la maskarada. Diva, fetiche, ideal, objeto de deseo, obra de arte, el cuerpo disyuntivo, inconmensurable, se ofrece no sólo como parte sino como soporte de una creciente comunicabilidad de las imágenes: del naciente *advertising* gráfico a la experimentación de las vanguardias estéticas, de la mítica gestualidad del cine mudo a la consumación

<sup>10</sup> DI CORI, Paola, **La donna rappresentata**, Roma, Eddiese, 1993, y “*Disforie de la l'identità. Donne, storia, genere, essenza*” en *PROBLEMI DEL SOCIALISMO* No. 3 1989, págs. 29/30. En este último artículo, la autora contrapone las representaciones totalizadoras de lo masculino

(El *Leviatán* de Hobbes, los modelos de Leonardo) a la inestabilidad de rasgos y la eterna deriva de un “tipo” a otro que hacen a “La mujer”, en este sentido, irrepresentable.

<sup>11</sup> RIVIERE, Joan, “*Womanliness as a masquerade*”, en V. BURGÍN, J. DONALD y C. KAPLAN (Eds.) **For-**

**mations of fantasy**, London/New York, Methuen, 1986, pág. 38. La primera publicación del trabajo, que relata el caso de una paciente, profesional cuyo desempeño público exitoso se traducía a posteriori en una exaltación compensatoria de su femineidad, es de 1929.

---

de la femineidad una mercancía más, también fetichizada. No se trata sólo de la persona (actriz, modelo, cantante, deportista, política), de lo que aporta su improbable biografía, tampoco del personaje que le toca representar, siempre en diálogo con sus otros “yo”, sino de un plus de significación, de un estatus que deviene emblemático.<sup>12</sup>

### Miradas cruzadas

Pero todo esto, ¿para quién? Porque el espectáculo sólo es concebible para un espectador. Para una mirada, un cierto tipo de mirada, que constituye al otro no en lo que “es” sino en lo que sugiere, afecta, desencadena. Aquí es corriente una afirmación: la refracción de la femineidad se produce en y por la mirada masculina. La mujer como objeto de deseo se despliega atrapada en la trampa voyeurística: su imagen sería **el objeto más fetichístico del cine** (y, podría agregarse, de los mass-media en general). Pero si el fetiche es construido desde una “*excesiva, fantasmática inscripción que funciona como sustituto de algo que se percibe como una falta*” (en este caso, la mascarada), es la perfección de la imagen mediática

la que salvaría al voyeur de la angustia de la castración.<sup>13</sup>

¿Pero es sólo la mirada del hombre la que entrama esta relación voyeurística? ¿Es “su” marca la que prima de uno y otro lado de la pantalla o la imagen gráfica, como “ojo” masculino de la cámara que ya fetichiza el cuerpo de la mujer (fragmenta, excede, amplifica, usa la parte por el todo) para el otro ojo masculino que mira, a su vez fetichizando, lo que se le muestra?. Seguramente no. Una mayor complejidad se perfila a partir de dos aspectos, diferencialmente abordados por nuevas tendencias de la crítica: por un lado, ciertas transformaciones del mercado en nuestra condición posmoderna, por el otro, la postulación, mucho más matizada, de **identificaciones múltiples, transversales**, a través de la relación voyeurística.

En lo que hace al mercado, en las últimas décadas el consumismo y el espectáculo no han hecho sino expandirse, desdibujando los límites respectivos. La trama del *advertising* se aleja cada vez más de la simple promoción de productos para sostener y delinear prácticamente las políticas de programación, audiencia, información, mercado del arte y el campo cultural. Política y espectáculo aparecen igualmente como

arquetípica de la estrella de Hollywood. Nada más lejos de lo natural: un cuerpo trabajado, producto de múltiples tecnologías (la cosmética, la gimnasia, las dietas, la cirugía, la moda), tallado por discursos expertos y por aquellos de la notoriedad (el discurso médico, sexológico, psicológico, las entrevistas más o menos autobiográficas, los chismes). Tal inversión, ese trabajo con su correspondiente plusvalía, esa condensación simbólica, hacen de la figura

---

<sup>12</sup> He tratado el tema de la mascarada en relación con la política en mi artículo “*Mujer, medios y política. Las máscaras de la representación*” en PANAIÁ, M. y KNECHER, L. (Comps.) **La mitad del país. La mujer en la sociedad argentina**, Buenos Aires, CEDAL, 1994. Sobre la construcción

de la notoriedad pública en las biografías mediáticas, Cf. ARFUCH, Leonor, **La entrevista, una invención dialógica**, Barcelona, Paidós, 1995.

<sup>13</sup> Hemos construido este párrafo tomando algunas ideas y citas de MULVEY, Laura “*Some Thoughts on*

*Theories of Fetishism in the Context of Contemporary Culture*” en OCTOBER No. 65, Verano 1993 Cambridge MIT Press, pags. 12/13. (En los siguientes párrafos de nuestro texto incluiremos el giro argumentativo que conforma la segunda parte del artículo citado).

---

indisociables y hasta se confunden ante la mirada del analista. Consecuentemente, para algunos, ciudadanía y consumo no deberían verse ya como órbitas separadas, donde el segundo conservaría una connotación negativa, de acceso, suntuario y desviado respecto del investimento cívico/político, sino como términos de mutua implicación.<sup>14</sup>

Estos fenómenos suponen un desplazamiento sustancial de la propia idea de mercado, de las nociones tradicionales de necesidad y valor. Oscurecido totalmente el proceso de producción y enfatizada la circulación, alejada incluso la mercancía, ya un objeto difuso, un referente cuyas cualidades se confunden con las de la imagen (el cuerpo) que es lo que sí se nos aproxima en la publicidad, el consumo tiene cada vez más una función cultural en el discurso social: al no venderse ya productos sino modos de vida, prestigio, imagen, look, al operar el mercado en franjas cada vez mayores en la trama eternamente renovada del deseo, al estar el impulso de consumo ya no ligado a necesidades sino a esos imaginarios, en el límite, **todo consumo es cultural**. En tanto el proceso de cambio de valores es sin fin, la satisfacción inestable, los deseos cambiantes, parecería que la única necesidad que quizá no podría ser intercambiada sería la de la permanencia en la infinita repetición de intercambios. El

espectáculo ya no es sólo el lugar de los objetos fetichizados sino **el lugar mismo como una riqueza**, como base para una extensiva experiencia.

Podemos volver ahora a la pregunta sobre la mirada que constituye a la mujer en espectáculo y postular que en la trama del deseo que se juega allí, ella es no sólo objeto sino también, y quizá primordialmente, **sujeto deseante**. Consumidora estadísticamente aventajada, hace ya mucho tiempo

que sus apetencias han excedido el marco de la vida doméstica. El cuerpo de la mujer, protagónico en la lógica del mercado habla, en primer lugar, con otras mujeres. Las imágenes identificatorias que promueve la erótica publicitaria -y que parece invadir otros géneros discursivos, como el cine, la telenovela y hasta la política mediática-opera tanto a nivel de los objetos fetichizados como en la interpelación constante a la propia sexualidad. Lejos de ser un circuito simple de interacción (de lo que se muestra a lo que se percibe), la trama mercantil se complejiza tanto como la comunicativa: la estrella "vende" su propia femineidad emblemática, hecha de una anterioridad, de una experiencia, pero también líneas de ropa, cosmética, joyas, objetos jerarquizantes, que son a su vez piezas fundamentales del "estilo". Una dinámica sin fin de repeticiones y sustituciones trabaja allí, verdadera estructura del deseo que se desliza siempre sobre la falta.

La sociedad de consumo capitaliza así la real inestabilidad de la subjetividad, pero no alienando a sujetos históricos de lo "real", de las reales necesidades o desestabilizando una imagen estable del sí mismo que estaría construída en algún lugar. Es en esa trama del deseo y de la fractura de la identidad que se abre el espacio de lo múltiple, de las identificaciones sucesivas y frag-

---

<sup>14</sup> En una reciente conferencia en el Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales (UBA), GARCIA CANCLINI, Néstor, postulaba esta

imbricación: *"Ciudadanos y consumidores. Un enfoque desde la globalización"*, Agosto 1994.

---

mentarias, del trabajo sobre el ideal del sí mismo donde la propia fantasía es también social. Por eso no hay nada mecánico ni inequívoco entre el discurso consumista y la configuración de identidades, más bien tramas históricas, complejas, que resisten la idea de un origen, de un “grado cero” incontaminado, de una pureza de la femineidad anterior a la “distorsión” massmediática.<sup>15</sup>

Volviendo a la idea bajtiniana de la intertextualidad, del interdiscurso, seguramente podría leerse la imagen actual de la mujer como un efecto acumulativo y polifónico, donde huellas remotas y seguramente indescifrables se enfrentan a azarosas transformaciones. Si los objetos existen también para cubrir los puntos ciegos del deseo, la angustia de “no saberlo que se quiere” (Baudrillard), quizá la fantasía de ser otro/a que se aloja en toda identidad aliente esa explosión de multiplicidades donde la mujer continúa afirmando que **no es una sino muchas**. Así, la moda, mucho más que un capricho de diseñadores y fabricantes, o un terreno de señalización social, marca posiciones disyuntivas de una propia interioridad, contri-buyendo a impedir la identificación con **una** imagen totalizadora.

Podría pensarse así, que la moda y el *advertising*, aun acentuando la inestabilidad propia de las identidades, o llevándola a un extremo de exteriorización en cada

cambio de estación, no ejercen solamente una manipulación de imágenes y una incitación compulsiva al consumo de esos otros cuerpos-mercancías (aunque algo de esto hay seguramente) sino que juegan simultáneamente un papel preponderante en la configuración y reconfiguración de los nuevos roles de la mujer contemporánea. Los mismos cuya mostración es reclamada paradójicamente a los medios, bajo la acusación de que éstos sólo acostumbran a reproducir una imagen tradicional de la mujer.

En efecto, en el mercado, la noción de “mujer” se ha diversificado tanto como los mercados mismos, en franca tendencia hacia una segmentación cualitativa cada vez mayor. El aparato de la publicidad es uno de los más interesados justamente en mostrar los nuevos roles (la mujer liberada, la deportiva, la que trabaja, la profesional, la ejecutiva, el ama de casa “moderna”, etc.), que suponen a su vez nuevos *target*.

Podría establecerse una línea coincidente en cuanto a valores generales, e incluso respecto de la imagen corporal (la diversidad no impide coincidir en el “tipo” ideal de la época: delgadez, belleza, extrema juventud, seducción, sensualidad), la diversificación se expresa tanto en la programación televisiva como en la prensa gráfica femenina, con particular acentuación en esta última. Nada hay comparable, dentro de la oferta de consumos culturales, a ese verdadero abanico de opciones, donde los cruces de clivajes socio-económicos, etarios y de capital escolar señalan posiciones discursivas diferenciadas, aun cuando la organización de las secciones o el carácter general de “servicio” se mantenga. La dinámica de las revistas femeninas, la peculiar relación que proponen con la **creencia** (habida cuenta de que lo que en ellas se afirma se aleja tanto de la información como de la divulgación científica) exhibe con mucha nitidez ese carácter fático

---

<sup>15</sup> Remitimos, para algunos de los conceptos de este párrafo, sobre todo lo que hace a una consideración

“pos-moderna” del mercado, a GRIGGERS, Cathy *A certain tension in the visual/cultural field*: Helmut

Newton, *Deborah Turbeville and the VOGUE Fashion Layout* en DIFFERENCES, No. 2 Vol 2, 1990.



---

que va asumiendo de manera creciente el mercado: seguramente no se va a hacer la dieta sugerida, ni a comprar lo que se aconseja, posiblemente no se actúe según las instrucciones, pero lo importante es estar en una sintonía comunicacional, construirse un lugar en el flujo signifiante.<sup>16</sup>

Volviendo a la pregunta respecto de quién mira, al circuito comunicativo donde se intersectan las posiciones de los sujetos, éste se presenta de manera mucho más compleja que un mirar/ser mirado/a, cuyo protagonismo estaría del lado del espectador masculino. Más allá del propio papel activo de la imagen femenina como interpelante, nos interesa puntualizar un aspecto en el que

insisten recientes aportes críticos: las **identificaciones cruzadas** (*crossing identifications*), que se darían tanto en el eje mujer/mujer que señaláramos, como en el encuentro de esas dos miradas masculinas (la de la cámara/ la del receptor) por intermedio del cuerpo femenino, y aun, sin mediar éste, a través de la creciente objetivación del cuerpo masculino en el *advertising*, que a su vez produciría a la mujer en el lugar de la que mira como deseante. Identificaciones cruzadas que involucran los distintos componentes de la subjetividad, las fronteras reales o fantaseadas de la homo/heterosexualidad tanto masculina como femenina, y hacen de la apropiación de las imágenes un juego de refracciones.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> En el ranking de las primeras 30 publicaciones de revistas en Capital y Gran Buenos Aires, las femeninas son 9, con un total de 1.764.000 ejemplares. No se incluyen aquí revistas como "Gente" o "Caras", que no la tienen como destinataria exclusiva. (Fuente: IPSA, Junio/Julio 1993). En cuanto al formato cualitativo, el arco de variación, muy segmentado, repite sin embargo la misma "receta": el universo hogareño, más o menos tradicional (decoración, cocina, hijos), el del trabajo, con sus recomendaciones para el éxito y la competencia, el amoroso, con sus instrucciones, consejos y discursos expertos, el de la salud, los cuidados y la belleza, el del shopping con direcciones, sugerencias y precios, el de la moda, el horóscopo, carta de lectores y una zona variable que

podría denominarse de "conflicto" y que puede remitir a cualquiera de los universos en juego, desde el punto de vista de la interacción (con los hijos, en el trabajo, en la pareja, la familia, las amistades, etc.). La sección de actualidad, minoritaria, remite a noticias del campo cultural, político, el espectáculo, novedades, descubrimientos etc. En general, lo que prima en la revista femenina es siempre la idea de **servicio** (brindar informaciones sobre todo lo tratado) y de **consejo** ("Como hacer..." "Aprenda a..." "Instrucciones para..."). La "Lectora Modelo" está definida de manera bastante clara, a través de la integración de las diversas secciones y su interpelación asume formas muy directas, que remite a menudo al "nosotras" inclusivo. Aquí también aparece la tensión entre "la" mujer/mujeres,

donde la singularidad, bastante estereotípica, se enfrenta sin embargo a una supuesta "modernización". Tópicos recurrentes: la especificidad de lo femenino, usos de la sexualidad, el imperativo de ser o parecer joven, el mundo de la afectividad, la tensión entre privatización y salida al espacio público. (Informe preparado por Leticia SABSAY).

<sup>17</sup> Para un enfoque crítico sobre teoría feminista del cine y la imagen, Cf. SAPER, Craig *A nervous theory: The Troubling Gaze of Psychoanalysis in Media Studies*, DIACRITICS, invierno 1991, Vol. 21/4, Baltimore, Cornell Univ. Press. Para el tema de identificaciones cruzadas, Cf. MARTIN, Bidy, "Sexualities without gender and other queer utopias" en **Crossing identifications**, DIACRITICS, verano/otoño 1994, Nos, 2/3.

## Apropiación y valoración

Y aquí llegamos a una cuestión que es crucial en este campo de estudios, que es justamente, la apropiación de las imágenes. ¿Desde dónde se lee? ¿Es lícito hablar de “buenas” y “malas” imágenes de la mujer, que serían construidas y “transmitidas” ya investidas de esas valencias? El problema es arduo: por una parte, el continuo mediático nos golpea todo el tiempo con imágenes, encuadres, contextos, discursos, donde el sexismo campea, los cuerpos en juego autorizan la idea de “mujer objeto”, o del tráfico de mujeres como nexo comunicacional entre hombres, como lo viera Lévi-Strauss, hay usos vejatorios, discriminatorios, violencias que deberían desaparecer. En ese sentido, no hay duda de que

toda legislación al respecto ayuda, como también lo haría en cuanto a la violencia, la discriminación, el amarillismo que invade todas las esferas de la comunicación masiva. Frente a un discurso social donde las marcas desvalorizantes y atentatorias contra derechos cívicos son todavía muy fuertes, cierto contralor por parte autorizada parece necesario.

Sin embargo, desde el punto de vista analítico, cabría formular al respecto algunas observaciones, retomando aspectos ya planteados. En primer lugar, el riesgo de una caracterización de “los medios” en términos de homogeneidad, que da una visión sesgada y poco realista de lo que en verdad es un terreno contradictorio, en constante transformación y experimentación, donde muchas veces las cosas suceden

por azar y no por intencionalidad. En segundo lugar, cabría preguntarse, para quién o quiénes se plantea la alternativa, un tanto maniquea, de imágenes “positivas” o “negativas”. Las “positivas”, ¿aludirían a las funciones más o menos tradicionales de la mujer, a su recato, a una femineidad no “objetual”? Las “negativas”, ¿incluirían las diversas tonalidades del erotismo, ese *softcore* que deambula hasta en los avisos de jeans o cigarrillos? En la evaluación, ¿habría una separación entre el arte (el cine, el video, la fotografía), y los usos directamente comerciales?. Aunque parecería posible trazar ciertos límites, el terreno es en extremo resbaladizo, y hasta peligroso en sociedades donde el prejuicio y la moralina contaminan los asuntos públicos.

La tercera cuestión concierne, precisamente, al plano de la recepción. Desde la teoría del cine, Teresa de Lauretis señala a este respecto, que aún cuando hablar de imágenes “negativas” de la mujer aluda a los clichés, a los estereotipos (a lo que, por ejemplo, estorbaría a las propias mujeres en un proceso de transformación y autoconciencia),<sup>18</sup> no sólo es inconducente plantear esta antinomia, que repite ciertas inscripciones del sentido común

<sup>18</sup> La búsqueda de imágenes estereotípicas es una tarea sin fin, que no encuentra su estatus ni a nivel cuantitativo ni cualitativo, en tanto no avanza más allá de una formulación de inventarios. Cf. LARGUIA, Isabel, DUMOULIN, John, **La imagen de la mujer en los avisos de televisión** Mimeo, Bs. As., 1989 (citado en

BONDER y ZURUTUZA, **Mujer y Comunicación en la Argentina. Perfil del País**, Buenos Aires, CEM Mimeo, To-mo I pag. 96). Según las autoras, hay 14,5% mujeres periodistas en los noticieros, siempre más jóvenes que los varones y con una imagen convencional. Se utilizan en la publicidad un 68% de mujeres, para

demostrar, usar, probar, comprar o escuchar consejos dados por varones o voces masculinas. Las imágenes publicitarias se ubican en el siguiente ranking: “38% imagen tradicional doméstica, 22% narcisista-vampiro, 16% joven independiente, 8% trabajadora”.

---

(“los buenos muchachos vs. los malos” “la linda chica vs, la mala mujer”, etc.), sino que es además una injusticia hacia las propias mujeres en tanto receptoras. En efecto, y volviendo a lo que planteábamos más arriba, la figura del receptor, tanto como la del enunciador, no es la de un ser indefenso, que habla o escucha desde la nada, anclado sólo al momento de la enunciación. Por el contrario, ambos están inmersos en redes de intertextualidades, son seres históricos, con competencias de producción y apropiación, y todas sus percepciones se dan en un contexto, en marcos valorativos que orientan la interpretación. Lo que está en juego en la recepción es en definitiva **la experiencia** (para retomar uno de los conceptos cuya reformulación propone la autora), como una elaboración personal de la interacción con discursos y vivencias, como un trabajo de la subjetividad tejido en la práctica social. Así, las imágenes, que disparan metafórica y metonímicamente cadenas de significación socialmente producidas, **pueden tener “efectos” muy distanciados de su “carga” semántica**, ser productivas, disruptivas, dar lugar a lecturas desde la ironía, la parodia, la crítica.

Pero, ¿cómo significan las imágenes? ¿Cuál es la especificidad de lo visual? de Lauretis retoma el concepto de *mapping* para designar esa actividad perceptual *que no copia la realidad sino que la simboliza* y que no simplemente

registra lo que pasa bajo los ojos, sino que es **predictiva**: *percibir, es hacer una serie continua de adivinaciones expertas, sobre la base de anteriores conocimientos y expectativas que son, sin embargo, inconcientes*.<sup>19</sup> Nada de unívoco entonces, entre percepción y apropiación -esta última entendida no sólo como “comprensión” de los códigos sino sobre todo como respuesta- más bien complejas operaciones de simbolización, interacciones múltiples entre memoria y estructuras del deseo. En ese espacio, donde nada está ya jugado de antemano pero tampoco se juega cualquier juego, en esa tensión entre lo que la imagen, el discurso traen y lo que suscitan en la recepción está toda la dificultad de la apuesta comunicativa. Sin una total libertad interpretativa pero tampoco en estado de ingenuidad, el/la receptor/a plantea siempre un enigma a la teoría y quizá también

---

<sup>19</sup> DE LAURETIS, Teresa, ob. cit. pág. 54.

a la práctica política. Quizá la alternativa tenga que ver con la modulación, con posicionamientos que eviten tanto la interpretación facilista como la renuncia a la responsabilidad por aquello que pueda suponer violencia, agresión, discriminación.

Quedaría un último aspecto para señalar, y es que la crítica sobre manipulación mediática se centra habitualmente a nivel de los contenidos, dejando de lado el problema de la enunciación. Es “lo que se muestra” lo que suele suscitar rechazo u objeción, quedando oscurecidos los mecanismos de su producción. Sin embargo, son esos mecanismos, esos procedimientos narrativos los que **hacen la historia**. No hay modo de disociar el contenido de la forma: **el qué es el cómo**. Sutiles diferencias que hacen de la “misma” imagen arte o pornografía, estereotipo o creatividad. En tanto toda imagen es narrativa, las modalidades de su narración (encuadres, temporalidades, motivos, puntos de vista) son determinantes en cuanto a lo narrado. Y aquí se abre un interesante campo de experimentación,

transitado por cineastas, videístas, artistas plásticas, fotógrafas y diseñadoras feministas, que se inspira en una ya larga tradición de indagación sobre los procedimientos de una escritura femenina: ¿hay una mirada femenina, maneras de colocar la cámara, *tempos*, motivos, *topoi*, lógicas narrativas, materiales, que tracen una diferencia cualitativa en cuanto a lo narrado? ¿Qué pasos formales, además de ciertas elecciones temáticas, son necesarios para que las mujeres “se” narren desde su propia subjetividad? Coextensivamente, ¿cómo podría desarticularse una óptica sexista en el discurso verbal o visual de otros enunciadores, sean varones o mujeres?<sup>20</sup>

Nuevamente lejos de la “receta”, estos interrogantes tienen de por sí un poder deconstructivo, en tanto se plantean como cuestionamiento y revisión de lo dado, de perspectivas, técnicas, modelos, estereotipos, convenciones de los géneros discursivos y de sus usos. Hay toda una historia para “desleer” en términos de sus preceptos, especialmente en lo que

hace al punto de vista de ese sujeto onmisciente, androcéntrico y racional que constituiría el modelo por excelencia del narrador. Desplazarse de ese lugar canónico, de las reglas de coherencia interna de ciertos relatos, asumir otras voces, desarticular posiciones de enunciación en desigualdad, trabajar desde otros “**cronotopos**” (esa espacio-temporalización que instauro el relato, según Bajtín), bucear en modulaciones diferentes del “yo”, ahondar en la experiencia autobiográfica desoyendo el estereotipo clásico, trabajar una mirada femenina sobre la mujer que muestre/vea otras cosas de ella, abrir el abanico de la identidad en su diversidad racial, social, cultural, religiosa, étnica, son sólo algunos de los posibles caminos de la forma, algunas disyuntivas de la puesta en discurso -que es simultáneamente una puesta en sentido-, capaces de transformar la percepción aun en el nivel más comprometido de la experiencia: desarticulando ese replicar inconciente de viejas huellas, esa predictibilidad de las imágenes e historias donde somos narradas.

<sup>20</sup> Las referencias aquí serían innumerables. De una manera sintética: Luce IRIGARAY se ha planteado varios interrogantes al respecto en **Je, Tu, Nous**, París, Grasset, 1990; varias autoras, entre ellas la cineasta Chantal ACKERMAN, Julia KRISTEVA, Helene CIXOUS, en **Le langage des femmes** y **Le Corps des femmes**, París, Les Cahiers du Grif, 1992, el número completo de DIACRITICS, **A Feminist Miscellany**, verano/otoño 1991, versó sobre estas cuestiones, y se

destaca allí el trabajo de la fotógrafa Laurie SIEVERTS SNYDER. Tomamos una cita de la entrevista de Jacqueline AUBENAS “*Chantal Ackerman: femmes et cinéma*”, op. cit, pag. 54: *Con ‘Jeanne Dielman’ paso de los pronombres personales a los plurales. Se filmó en plano fijo y la mayor parte de los amigos masculinos que la vieron tuvieron miedo: la realidad femenina, bajo una mirada que no deja pasar nada, deviene inadmisibile. Hay por ejemplo muchas imágenes de mujer*

*de espaldas: el ama de casa. Mi madre, mis tías, recuerdo que estaban siempre encorvadas sobre las cosas: vajilla, peladuras, y cuando uno entraba en una pieza no veía su rostro. El trayecto también es importante, el pasillo donde ella va sin cesar de una pieza a la cocina, de la cocina al comedor. Para mí, una mujer es alguien que está de espaldas y que camina.* (nuestra traducción)

# Mujeres de “Nuestra Tribuna”: el difícil oficio de la diferencia

---

Dora Barrancos \*

*No hay emancipación de la mujer. La emancipación que nosotras, mujeres libres, propiciamos, es social, meramente social.*

(Lema de **Nuestra Tribuna - Quincenario femenino de ideas, arte, crítica y literatura**)

***¿Quién, con más motivo que nosotras, las mujeres, para protestar contra el estado actual de cosas?***

Fidela Cuñado - Del Grupo Editor de **Nuestra Tribuna**

A principios de la década de 1920 volvía a encenderse en el país -si bien de manera efímera- la estrella del anarquismo gracias a una serie de circunstancias señoreadas por la coyuntura de la posguerra y la Revolución Rusa. La Semana Trágica de enero de 1919 reimpuso todo el peso de la “cuestión social” con hechos que retrotraían, por su radicalidad y extensión, a los enfrentamientos entre trabajo y capital de la primera década del siglo. La esgrima de la negociación -crecientemente

utilizada por la corriente denominada “sindicalista”-, en la que la figura del Estado resultó insoslayable, fue desbordada por la acción directa y un cierto remozamiento de las ideas radicalizadas hacia 1919.<sup>1</sup>

**Nuestra Tribuna**, el periódico *escrito y dirigido por plumas femeninas*, a cuyo frente estuvo

Juana Rouco Buela y que vio la luz en agosto de 1922 en Necochea, resultó una expresión directa del clima en el que crecía la protesta social, asistiendo a un resurgimiento de los ideales anarquistas. Coyuntura de crisis, contexto de impugnaciones al orden, reinstauración aguzada de la disputa por la hegemonía social y cultural, ¿no ha sido esto, históricamente, un fermento crucial para aventar fórmulas de subjetivación femenina?

Me propongo un análisis de las textualidades aparecidas en **Nuestra Tribuna** que permita restituir, por un lado, las dificultades asociadas al enfrentamiento intergenérico, en este caso restringido a los “compañeros” de ideas; por otro, las invectivas intragenéricas: la hostilidad contra las “otras”, las “feministas”. Ambos ejes -notoriamente dilemáticos en la doctrina- permitirán transitar las huellas de un determinado modo de sentirse mujeres, una visión peculiar de esa resonancia, y reponer en parte la fisonomía cultural de un grupo que encarnó en nuestro país, y en otras partes, una de las más

---

\* Investigadora en CEIL, CONICET.

<sup>1</sup> La historia del movimiento obrero argentino ha encontrado un vasto número de análisis. Para una bibliografía actualizada en la materia remito

a CORDONE, Héctor G., *Apuntes sobre la evolución de la historia sindical en la Argentina. Una aproximación bibliográfica*, Buenos Aires, CEIL-CONICET -Documento de Trabajo nro. 32, 1992; y más

precisamente sobre el período, ver bibliografía en BARRANCOS, Dora, *Resistencia y negociación: El movimiento obrero desde sus orígenes hasta 1930*, Buenos Aires, Editorial Legasa y Fundación Ebert, 1993.

acentuadas fórmulas de un feminismo al que Karen Offen nos ha propuesto denominar **relacional**.<sup>2</sup> Para Offen las dos grandes tradiciones que han marchado por vías paralelas como expresiones de las demandas del género, ya nítidas a fines del XIX y principios del nuestro momento en que surge el propio concepto de “feminismo”, resultan el feminismo **individual** y el **relacional**. El primero, según Offen, está contaminado por los compromisos históricos con el liberalismo político y económico: de él han emanado los grandes impulsos por la conquista de los derechos civiles y cívicos, la disputa individual para conquistar puestos en el mercado de trabajo, el valor instrumental de la educación, el hieratismo conceptual y la subalternancia valorativa de la “esfera privada”, así como un lar-go sentimiento de igualdad a ultranza con el otro género que llevó a las conocidas manifestaciones de los años sesenta. Para

nuestra autora, el área de mayor expresión ha sido la anglosajona - en particular Estados Unidos- en donde la vigencia de un horizonte político e ideológico basado en concepciones liberales ha nutrido las perspectivas feministas impulsando una demanda histórica por la igualación de fuerte cuño individualista.<sup>3</sup>

Por su parte, el **feminismo relacional** indagado por Offen extrae sus orígenes de las fuerzas sociales que de diferentes maneras se oponen al capitalismo y pretenden horadar -y hasta suprimir- el orden burgués. Los movimientos de mujeres a él vinculados en diferentes momentos de la historia contemporánea ejercitan formas de identidad diversa, y hasta contrapuestas, pero están en un punto ligadas una vez que la interacción con sus sociedades se realiza sobre la base de un cuestionamiento a su propio funcionamiento. Así, el principio de

solidaridad con las mujeres trabajadoras y las denuncias del sistema en la esfera de la producción y el consumo, la reiterada sospecha sobre el significado de la “liberación” apenas enfática en lo atinente a la esfera pública, y expresiones de subjetivación que han insistido en la “complementariedad”, estampada no sobre la **igualdad**, sino sobre la **diferencia** con el otro género, constituyen sus trazos prominentes. Esta forma se ha expresado generosamente en los países latinos -aunque también en los nórdicos- y muy especialmente en Francia.<sup>4</sup>

Para quienes hemos trabajado con conceptos paradójales como **feminismo contrafeminista** -tal como ocurrió en el análisis que dediqué a la posiciones del anarquismo<sup>5</sup> -la tesis de Offen resulta una gran contribución (aún cuando, a mi juicio, su error consista en cerrar la perspectiva de los feminismos a estas dos únicas

<sup>2</sup> OFFEN, Karen, *Definir el feminismo: Un análisis comparativo*, en HISTORIA SOCIAL, Universidad de Valencia, Nro. 9 - 1991. La versión original apareció en SIGNS, vol 14, nro. 1 - 1988.

<sup>3</sup> Offen afirma: *El feminismo individualista cobró ímpetu sobre todo en Inglaterra y Estados Unidos, cuando un número creciente de mujeres cultivadas, solteras y resueltas a conseguir autonomía personal se hizo visible por primera vez, cuando la presencia de mujeres casadas en el mundo laboral industrial adquirió entidad política, y lo que es más significativo, cuando la tasa de natalidad comenzó a caer*. Ob. cit. pág. 123

<sup>4</sup> Analizando el fracaso de la versión “individualista” representada en Francia por Madeleine Pelletier, Offen concluye: *El modelo que Pelletier presentaba para la realización personal de las mujeres, se parecía demasiado, desde el punto de vista de sus contemporáneos, al modelo masculino. Un enfoque individualista de la emancipación de la mujer tan “afeminado” no podía ser jamás bien recibido en Francia. ¿Por qué no? Se daba el caso de que todavía en Francia de fin de siglo y hasta bien entrado el siglo XX, el dimorfismo sexual era una parte fundamental del pensamiento social y político francés, y de*

*que la familia -no el individuo- seguía constituyendo el núcleo central de su pensamiento*. Ob. cit. pág. 124. Debe considerarse que una vez que Offen ha pensado su análisis desde las circunstancias del feminismo presente, uno de sus recados está dirigido a las feministas francesas, recordándoles que el “feminismo de la diferencia” hunde sus raíces en el trayecto histórico del “feminismo relacional”.

<sup>5</sup> BARRANCOS, Dora, *El ‘contrafeminismo’ del feminismo anarquista*, en **Anarquismo, educación y costumbres de la Argentina de principios de siglo**, Buenos Aires, Contrapunto, 1990.

---

alternativas), ya que amplía la posibilidad de análisis y comprensión de los complejos modos de subjetivación de los movimientos de mujeres. Sabemos bien que las categorías son impotentes frente a la variedad “empírica”, a comenzar por la gama interna de atributos que poseen ambos feminismos, pero ellas contribuyen, justamente, para cuestionar las determinaciones cerradas y abren paso a una tarea reflexiva capaz de trasponer la descripción fenoménica. Las curvas asintóticas de tales movimientos encontraron momentos de intersección -a veces no tan efímeros aunque invariablemente conflictivos.<sup>6</sup> Si se escarba en la historia de los cursos de acción protagonizadas por mujeres en nuestro propio país -algo que felizmente ya está adelantado- podrán, seguramente, encontrarse signos de estos modos de expresión de la identidad que pueden iluminar mejor las razones de las alianzas y las discordias.

Me propongo emplear el concepto de **feminismo relacional** acuñado por Offen para adentrarme en la cultura de mujeres que, proclamándose anarquistas, se manifestaron a través de **Nuestra Tribuna**, deteniéndome en los fenómenos ya apuntados: las dificultades con “los compañeros”

y con “las feministas”. Desde luego, pinzo apenas una porción del universo semiológico de la subjetividad femenina revelada por el periódico.

Pero antes de ingresar a esa tarea se impone el ejercicio de algunas reflexiones en torno a los problemas de representación inherente a la textualidad bajo análisis. Desearía encuadrar la cuestión dentro de los lineamientos teóricos de la **historia cultural** siguiendo la trilla de posiciones oriundas sobre todo en Roger Chartier y evitando las encrucijadas del denominado “giro lingüístico” que caracteriza, en buena medida, la “nueva historia intelectual”. Debe quedar claro que es desde una posición

disciplinaria propiamente historiográfica que se aborda esta experiencia femenina.

El conjunto seleccionado de escritos aparecidos en **Nuestra Tribuna** actúa como una expresión lexical significativa en la que “el lenguaje no puede ya ser considerado como la expresión transparente de una realidad exterior o de un sentido dado previamente”, como sostiene Chartier.<sup>7</sup> Estos textos que he seleccionado poseen un funcionamiento de tal orden que producen significación y consecuentemente están regidos por la regla de construcción de una realidad, realidad ésta que trasciende la función autoral, que sobrepasa a las redactoras del periódico y que

---

<sup>6</sup> A título de ejemplo podría señalarse la problemática alianza entre las militantes obreras de la *Women's Union League* y las reformistas de clase media que *lideraban The National American Woman Suffrage Association* y otros organismos de derechos de la mujer en los Estados Unidos. Ver MILLER

JACOBY, Robin, “The Women's Trade Union League and American Feminism”, y SCHROM DYE, Nancy, *Creating a Feminist Alliance: Sisterhood and Class Conflict in the New York Women's Trade Union League, 1903-1914* en CANTOR, Milton, and LAURIE, Bruce (Ed.), *Class, Sex and Woman Worker*,

Westport, Greenwood Press, 1977; KENNEALLY, James J., *Women and Trade Unions 1879-1920: The Quandary of the Reformer*, en, LABOR HISTORY, 1973, Vol. 14, nro.1.

<sup>7</sup> CHARTIER, R., **El mundo como representación**, Barcelona, Gedisa, 1992, pág. IV.

desde luego, no se somete al cálculo del impacto, alcance o como quiera se sugiera el número efectivo de sujetos involucrados/modificados por la lectura. Es importante destacar que desde el punto de vista de la teoría política, las mujeres de **Nuestra Tribuna** dan la espalda a la representación, por efectos de la construcción nocional concerniente al imaginario anarquista que, como es bien sabido, interdicta la función misma de “representar” a otras. La “formación discursiva” que exhibe **Nuestra Tribuna** se muestra como una fórmula de representación de una sociabilidad/subjetividad que, de manera paradójica, se sustenta en el deseo de ser una manifestación de

**mujeres**, pero que resiste el mandato -como se verá- de significar **lo femenino**. Entre las que adhieren a las tesis libertarias habrá siempre resistencia a lo nocional **feminista** y la lexicalidad seleccionada apunta a representar esa resistencia. Sin embargo, es posible imaginar el eco, por su vez productor de significado, que se instala entre las lectoras (suspendo aquí a los lectores masculinos). Mediante peculiares representaciones de su condición de mujeres, de sus vínculos, de su historicidad, ellas hacen resonantes los textos de “Nuestra Tribuna” posibilitando una construcción femenina.<sup>8</sup> Desde luego, conviene recordar aquí la autonomía del “mundo social” que, como marca

Chartier, es independiente de la “lógica que gobierna la producción del discurso”. El mundo de la vida es infinitamente más complejo que las formas de representación transmitidas por los discursos. *Afirmar que, para el historiador -sostiene Chartier- la realidad no es accesible más que a través de los textos que quieren organizarla, someterla o representarla no es, por tanto, postular la identidad entre la lógica hermenéutica, letrada, logocéntrica, escrituraria y la “lógica práctica” que gobierna las conductas cuya trama define las identidades y relaciones sociales.*<sup>9</sup> Nuestro autor advierte inmediatamente sobre “la irreductibilidad de la experiencia al discurso”, peligro que debe sortear el oficio historiográfico.

El escriturario femenino de **Nuestra Tribuna** aparece como uno de los tantos mojones de la construcción de significación desde una singular identidad, de modos de representación de ideas y sentimientos fuertemente inducidos por una rectoría de lo testimonial que obtuvo como contraparte entre las lectoras -probablemente libertarias o simpatizantes de la causa en su mayoría- innumerables resignificaciones que, no me caben dudas, alteraron subjetividades. Y debemos resistirnos a pensar en términos cuantitativos los alcances de esa efectiva operación.

<sup>8</sup> Una tentativa de imaginar lecturas posibles de LA VOZ DE LA MUJER se encuentra en María del Carmen Feijóo y Marcela Nari, *Imaginando las/los lectores de La Voz de la Mujer*,

en FLETCHER, Lea (Comp.), **Cultura y Mujeres en el siglo XIX**, Buenos Aires, Feminaria, 1994.

<sup>9</sup> CHARTIER, R., *idem*. pág. IX.



## “Hay compañeros que no entienden...”

Al escribir sus memorias, Juana Rouco Buela<sup>10</sup> -indiscutible animadora de la empresa periodística que me ocupa- evoca la participación con otra compañera, María Giribaldi, en una importante huelga de los metalúrgicos de Carmelo (Uruguay) en 1918, huelga que se extendió a todas las ramas de actividad y paralizó casi por entero a esa localidad, y manifiesta:

*Mucho trabajamos con María, pues esta compañera era una de la tantas mujeres que tenían un*

*valor de acción y de capacidad muy grande, pero a quien los anarquistas, no sabría decir por qué causa, nunca estimularon para la lucha. En mi vida hice muchas veces la observación de que la mujer, en nuestro movimiento, nunca tuvo el estímulo necesario y casi siempre se la ha ignorado en su labor tenaz y eficaz. Los mismos narradores de hechos, crónicas y libros, no citan a muchas mujeres que han tomado parte activa en los mismos hechos y son pocas las que han podido figurar y tomar parte en nuestro movimiento, al contrario de los partidos políticos, que han sabido apro-*

*vechar la capacidad, intuición y actividad de la mujer. Yo como mujer, siempre he estado al lado de ellas y les he reprochado a los compañeros ese procedimiento para mí equivocado.*<sup>11</sup>

La autora muestra apenas una parte del horizonte de adversidades con los compañeros de causa, y sin que nos sea permitido conocer de manera acabada la ocasión de ese testimonio, omite otra, caracterizada no por el desliz de la falta de estímulo y atención, sino por el impedimento activo. La propia historia de los comienzos de **Nuestra Tribuna** queda suspen-

<sup>10</sup> Notable militante anarquista de origen español, nació en Madrid en 1889 en un hogar obrero. Se trasladó a Buenos Aires con su madre en 1900 -precedida por su hermano Ciriaco, quien, según su testimonio, fue quien le transmitió la doctrina. Autodidacta, se vinculó desde adolescente a la lucha social formando con otras militantes entre las que se encontraban Virigina Bolten, María Collazo, Teresa Caporaletti, Elisa Leotar, María Reyes, Violeta García, Marta Newelstein un expresivo núcleo de reivindicación de la causa obrera. Entre los numerosos incidentes que protagonizó Juana Buela (Rouco fue el seudónimo con que reingresó al país después de su deportación en abril de 1908, y que incorporó de-finitivamente), se encuentra la huelga de inquilinos de 1907 que justamente le valió la aplicación de la Ley de residencia. En España siguió expresando activamente su ideal lo que le trajo nuevos problemas, obligándola a una

estadía en Génova. De vuelta a América, se envolvió con el activismo libertario en Uruguay y Brasil. Regresó a Argentina en 1917 incorporándose a las actividades de la FORA anarquista para la que realizó numerosas acciones, desde la agitación en huelgas y giras de propaganda por el interior del país, hasta la participación como conferencista en diversas manifestaciones culturales. Hacia 1922 formó pareja con el entonces tipógrafo José Cardella y se trasladó a Necochea, inducida por la propia militancia, donde impulsó **NUESTRA TRIBUNA**. Los problemas con la represión se hicieron insoslayables hacia 1924: la publicidad laudatoria de Kurt Wilckens, quien había asesinado al Cnel. Varela a raíz de los conocidos episodios de la Patagonia, enardeció al propio hermano del militar que se desempeñaba como comisario en Necochea. Con su familia se trasladó a Tandil, dando lugar a un segundo ciclo del periódico. Finalmente se mudó a Buenos Aires, donde comenzó, entre otras

actividades, una tarea periodística en **MUNDO ARGENTINO**, y en el propio diario **EL MUNDO**. En los años finales de la década de 1920 y la entrante, la declinación del anarquismo fue significativa. Juana Rouco Buela sufrió los embates de las reorientaciones ideológicas: su propio compañero pasó a las filas del radicalismo yrigoyenista. Crió sus dos hijos con grandes esfuerzos y no abandonó el ideario anarquista para cuya causa creía contribuir a través del sostenimiento de bibliotecas y otras acciones culturales que la ocuparon hasta su muerte, acaecida en 1969. Fue notable su retórica como oradora. Entre su obra escrita, aparecida como notas en diversos periódicos, se destacan **MIS PROCLAMAS**, Santiago de Chile, Editorial Lux (1923), y sus memorias, **Historia de un ideal vivido por una mujer**, Buenos Aires, Edición de la autora y participación de editorial Reconstruir, 1964.

<sup>11</sup> ROUCO BUELA, J., **Historia de un ideal...** pág. 54.

dida en la narración, como si la memoria de esta mujer determinada e independiente -sobra el anecdotario en relación a su genio libre, capaz de desafiar las convenciones- todavía debiera replegarse tributando, con el silencio o el olvido, al dominante masculino. ¿Cómo puede explicarse, si no, que se clausuren evidencias de las que nos da cuenta su propia escritura en los días de **Nuestra Tribuna?**

Vayamos a las circunstancias. La idea de un periódico escrito sólo por mujeres encontró eco en una comunidad en las que aquellas vinculadas al anarquismo parecieron expresarse con singular

potencia por esos años. En Necochea, a raíz de una extensa gira de propaganda doctrinaria que incluyó numerosas localidades del oeste y sudoeste bonaerense -áreas enclavadas en una fisonomía rural que acogieron el anarquismo con la onda expansiva de la coyuntura-, nuestra protagonista encontró “un plantel de mujeres con conocimientos y capacidad ideológica poco común en otras mujeres y en otras localidades”.<sup>12</sup> Allí fue a instalarse con el proyecto de la publicación femenina, proyecto que reconocía por lo menos dos antecedentes.

En primer lugar fue rápida y llena de expectativas la formación del Sindicato Femenino de Oficios Varios -sobre cuya base se originó más tarde del Centro Femenino de Estudios Sociales de Necochea- alcanzando un número inicial de 25 adherentes con algunas características que merecen ser destacadas: la mayoría de aquellas mujeres “eran nacidas y criadas en Necochea y por consecuencia conocidas por todos”;<sup>13</sup> entre las organizadoras se hallaba hasta una maestra de escuela; el carácter familiar de los vínculos -en esto no difería de los rasgos generales del modo de vida anarquista-, una vez que la adhesión doctrinaria alcanzaba a ambos cónyuges y se socializaba a la prole de manera canónica en el ideario. Tales circunstancias parecen haber contribuido a crear un clima que orillaba la “respectabilidad” de los

adherentes por parte de la sociedad local, pues la comunidad anarquista creaba

*un ambiente en todos los habitantes de la ciudad, favorable a nuestro movimiento obrero e ideológico -recordará Juana Rouco Buela- porque las familias de compañeros que organizaban y tomaban parte de la propaganda eran por su conducta apreciados y respetados por todos...*<sup>14</sup>

No puede soslayarse el hecho de que Necochea conseguía gracias al dinamismo de su puerto una cierta expansión. Si bien la actividad industrial era restringida, algunas manufacturas conformaban un mercado laboral atrayente para la fuerza de trabajo que solía hacer el periplo de los ciclos estacionales, no obstante depender en mayor proporción del movimiento de carga y descarga portuaria, sobre todo de la carga cerealera. Necochea, como Bahía Blanca y Mar del Plata, era caja de resonancia de la protesta obrera en su doble manifestación urbana y rural, una frontera permanentemente hibridada, a comenzar porque el peón de la estiba alternaba con trabajos rurales. El trabajo femenino fabril era minúsculo y el comercio a duras penas procuraba mujeres. En su gran mayoría seguramente permanecían en su casa y cuando la situación apretaba salían a ocuparse como domésticas. Pero como

<sup>12</sup> Idem pág. 74.

<sup>13</sup> Idem. pág. 74.

<sup>14</sup> Idem pág. 75.

---

es bien sabido en las huertas y quintas cercanas, en las pequeñas propiedades rurales, las mujeres compartían los trabajos con los hombres. La débil presencia femenina asalariada, y en todo caso su dispersión, constituían un problema para la formación de una conciencia contestataria tal como, esencialmente, se procuraba con la creación del Sindicato Femenino. De cualquier manera Juana Rouco Buela pensaba que la publicación no debía ceñirse al estrecho ámbito local, aunque allí se manifestaran los mínimos soportes, ya que la experiencia debía alcanzar expresión regional.

Otro antecedente directo de los afanes de esta militante fue la página femenina del periódico IDEAS de La Plata que había obtenido buena acogida; de ello habla el interesante número de colaboradoras que suscribieron más tarde la idea de conquistar una publicación propia, ya que era imprescindible ganar a las mujeres en momentos en que la agitación social reclamaba gestos enérgicos, pareciendo

que muchas se disponían a tornarse “conscientes”.<sup>15</sup>

A mediados de 1922 el núcleo editor presidido por Juana incluía a Fidelia Cuñado, María Fernández y Terencia Fernández. Una de sus primeras tareas fue la distribución de un volante que por lo visto llegó a los más diversos lugares del país y aun fuera de él: allí se afirmaba que el periódico estaría en manos femeninas con el objetivo de defender la causa de las mujeres. La repercusión del emprendimiento encontró dos situaciones. Por una parte el beneplácito de una verdadera red de mujeres que se constituyó detrás de las cuatro hojas de **Nuestra Tribuna**, mujeres estas que habitaban diversas localidades bonaerenses, santafecinas, y los entonces territorios de La Pampa y Río Negro. También supo dar cabida a expresiones de quienes vivían en el norte del país, ya que hubo participantes de Salta, Jujuy y Tucumán, no faltando el impulso a la organización laboral femenina en esas provincias.<sup>16</sup>

Por otra parte no fueron pocos los disgustos que la sola disposición

---

<sup>15</sup> Ver en BARRANCOS, D., ob. cit. las más asiduas colaboradoras de la publicación y las temáticas que solían ser abordadas.

<sup>16</sup> Petrona Arias daba noticias desde Salta sobre la creación del Sindicato de Obreras de la Aguja, “el cual cobijará en su seno a todas las esclavas de la máquina, a los efectos de defenderse de la explotación inicua de que es víctima la mujer, emancipándose así, moral y materialmente, la hija proletaria de hoy, para de esta manera preparar la verdadera madre del mañana”.

Petrona era la propia secretaria del nuevo organismo (NT 15-8-1922). Por su parte, María Luisa Rodríguez comunicaba la formación del Centro Femenino “Luz y Vida” de Jujuy en el que revestía como secretaria, *sobreponiéndonos a los convencionalismos (...) del medio ambiente* con el afán de preparar a *nuestras compañeras, a nuestras hermanas, a nuestras hijas futuras madres para el mañana venturoso donde reine la justicia, la libertad y el amor como supremo bien* (NT -31-10-1922).

---

de fundar una publicación femenina arrancó en la masa de los compañeros. Cuando el 15 de agosto de ese año finalmente **Nuestra Tribuna**<sup>17</sup> vio la luz desde “un mísero cuartucho de redacción”, como se informaba en el editorial inaugural -debido a la propia Juana- fue posible conocer detalles de los objetivos y también los desagravamientos que ellos producían en el propio seno del anarquismo. La misión del quincenario surgía de una resonancia femenina, de haberse sentido “algo”:

*En nuestro tragar diario de mujeres revolucionarias fuimos instruyéndonos.*

*Y con el rodar del tiempo fuimos “algo”.*

*Al creernos “algo” tuvimos un deseo de empuñar la pluma para fustigar las lacras de este régimen de ignominias*<sup>18</sup>

Vale la pena transcribir los propósitos de la publicación así expresados:

*NUESTRA TRIBUNA. Estamparemos en ella la luz de nuestro pensamiento.*

*NUESTRA TRIBUNA. Volcaremos en ella en crisol de nuestras ideas.*

*NUESTRA TRIBUNA. Es de todas aquellas que que quieran volcar en sus columnas un álito(sic) de luz, de amor y de esperanza.*

*NUESTRA TRIBUNA. Sus columnas serán libres como libre es el beso de la novia amada.*

*NUESTRA TRIBUNA. Será un exponente de la anarquía amplia, sencilla, fácil de comprender sin vueltas ni recodos.*

*NUESTRA TRIBUNA. Piqueta demoledora del sistema económico burgués, causante de la prostitución y del crimen.*

*NUESTRA TRIBUNA. Mancomunamiento de voluntades femininas que luchan por implantar sobre los escombros de esta sociedad imperfecta y carcomida, una sociedad de amor y de justicia en armonía con la naturaleza.*

*NUESTRA TRIBUNA. Cátedra del libre pensamiento y de la filosofía anarquista. exposición quincenal de la enseñanza racionalista y de cultura proletaria.*

*Hermanitas y hermanos: oid a través de la distancia que nos separa y del dolor que nos une*

---

<sup>17</sup> El formato de **Nuestra Tribuna** respondió al modelo offset constando de 4 páginas. Tanto la disposición de los tópicos como sus contenidos no obedecieron a un orden sistemático, salvo la constancia de la nota editorial de gran espacio al centro de la primera página debida, sin duda, a la propia Juana Rouco. Algunas secciones que parecen instalarse de manera permanente luego desaparecen. Tal es el caso de *Arte, Crítica y Literatura* que

luego se metamorfosea en la sección **Literarias**, cediendo paso a *Lecturas Comentadas*. También se hace lugar a una sección titulada **Colaboración Infantil** que a poco desaparece. Algunas colaboraciones literarias merecen una indagación; tal es el caso de los textos en prosa y verso de Teresa Maccheroni e Irma Penovi de quienes prácticamente desconocemos todo.

<sup>18</sup> **Nuestra Tribuna** (en adelante **NT**), 15-8-1922.

---

*nuestro grito, nuestra voz, nuestro toque de llamada de mujeres revolucionarias...*<sup>19</sup>

No voy a detenerme en esta muestra de la retórica femenina en el campo libertario que retiene elementos modernistas ya declinantes en el período. Persiste una trabazón fincada en metáforas polares que transitan simultáneamente por una franja -insinuada- de transgresiones y por otra concesiva, como ocurre con *el beso de la novia amada*.

Volviendo a los cuestionamientos masculinos, la hoja inaugural decía:

*Escribimos (...) con el propósito de aclarar y al mismo tiempo de contestar a la "crítica sana" de unos cuantos y cuantas "críticos" anticipados que desgraciadamente los hay muchos en nuestro campo(...) Uno de los varios "as" se ha adelantado (...) sin conocer nuestros propósitos a exclamar: "Yo no comulgo con aquello de centro femenino y escrito exclusivamente por plumas femeninas."*<sup>20</sup>

Era necesario colocar, en el centro mismo de la interpelación abierta, cómo la **causa femenina** no podía tomar distancia de la **causa social**, algo que ya estaba anticipado en el lema-programa del periódico, seguramente para salir al paso de las voces acusadoras.

*Nuestros propósitos son esencialmente sociales. Nuestra labor es de finalidad humana (...) No nos apartamos ni un "chiquito" de la acción y la labor diaria que realizan (...) nuestros compañeros anarquistas*

Y más claro resultaba un poco más adelante:

*¿Que nos circunscribimos a hacer una propaganda esencialmente femenina? ¿Quién dijo eso? ¿Quién dijo eso que levante el dedo y entonces discutiremos!*

*Nuestra hojita es un quincenario anarquista y como la anarquía no hace distinción de sexos, de ahí que hemos dicho todo*

Es muy probable que, lejos de disminuir el encono de algunos militantes de peso, la presencia al inicio firme y victoriosa de **Nuestra Tribuna** terminara agravando las cosas. De ello da cuenta una larga nota aparecida en el cuarto número en el que todas las integrantes del Grupo Editor decidieron manifestarse sobre las maniobras que atentaban contra el esfuerzo. Los enemigos, "siempre en acecho", se empeñaban en una acción minadora llegando a la declaración de "una guerra a muerte", "pero nosotras sin dar vuelta la cabeza atrás continuamos nuestra obra" -decían. Era necesario enfrentarse a los detractores locales con los panegeristas de afuera, mostrando

*cartas de compañeros bien conocidos en el campo de las ideas, que nos tendían sus manos (...) era suficiente para alentarnos y no detenernos.*<sup>21</sup>

Un hecho muy grave para el Grupo Editor consistía en que los disconformes habían resuelto la formación de otro Sindicato Femenino -en realidad el existente era tan raquítrico que de hecho había desaparecido ya que no había "fábricas ni talleres donde trabajen mujeres",<sup>22</sup> dando lugar al Centro de Estudios Sociales, como ya fue anticipado. Los métodos empleados habían sido "toda clase de calumnias, hasta las más audaces", utilizando

---

<sup>19</sup> Idem.

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> **NT**, 30-9-1922.

<sup>22</sup> Idem.

*la incapacidad e inconciencia de unas cuantas compañeras, así como las compañeras que quieren a toda costa darle muerte al periódico.*

El Grupo Editor volvía a repetir que la empresa era absolutamente consecuente con el ideal anarquista y que no la mellarían las calumnias “de los incapaces”, “encubiertos en las sombras”, prometiendo un voto de eximiciones junto con la defensa a ultranza de “nuestra hojita”:

*...Ella continuará siendo la voz vibrante y sonora de la mujer consciente(...): nosotras disculpamos a esas compañeras que por su incapacidad e inconsciencia (sic) hoy sirven de instrumento a sus propios compañeros; hacia ellas va nuestra obra...<sup>23</sup>*

Desde LA VOZ DE LA MUJER a fines del siglo pasado no se vivía en el medio libertario una experiencia como la de “Nuestra Tribuna”, aún considerando la página abierta por “Ideas”. Pero a diferencia de aquella en la que los conflictos intergenéricos se manifestaron en forma abstracta, con denuncias de larga artillería sobre la subordinación al padre, al marido y al patrón, sin que se filtrara mucha luz sobre el

conflicto interno,<sup>24</sup> el periódico no soslayó la pugna.

Me gustaría reflexionar sobre la intencionalidad del cuestionamiento de los compañeros que ponía al descubierto el Grupo Editor. Puede pensarse -y no faltaría algo de razón- que buena parte de las desinteligencias con los “compañeros” estribaban en el carácter de la líder, poco proclive a las concepciones. Juana Rouco Buela tenía fama de inflexible; militante integral, su vida había transcurrido desde casi niña sirviendo la idea de conmover el orden social y en

verdad no lo había incomodado poco. Probablemente no le fuera extraña una cierta arrogancia que en su caso se compadecía con “la visión de los justos”, típica de los perfiles militantes.

Pero estos atributos del carácter, estas constataciones “psicológicas” a las que muchas veces se apela para argumentar sobre el conflicto en el que están fuertemente involucradas las mujeres, no hace justicia a la razones más profundas de la oposición orquestada contra quienes llevaban adelante **Nuestra Tribuna**. Se trata, en lo esencial, de una disputa explícita por el poder doctrinario y comunicacional de la ideología que para un grupo de “compañeros”, está en vías de alterarse si se permite que las mujeres se expresen **en cuanto tales**. Las expresiones de poder en el interior mismo de la manifestación doctrinaria que se ha construido sobre su negatividad no puede sorprender, menos tratándose de relaciones intergenéricas, ya que es bien reconocido que ellas se constituyen en torno de dimensiones de poder. De ahí que no haya marcadas diferencias en las tácticas de los “compañeros” para disuadir a las potenciales seguidoras: “calumnias” -deducimos sin esfuerzo, que tratándose de mujeres en principio los anatemas se

<sup>23</sup> Idem.

<sup>24</sup> Otro análisis de **La Voz de la Mujer**, además del ya citado de FEIJOO, Ma. del Carmen y NARI, Marcela se debe a MOLLINEUX, Maxine, **No god, no boss, no husband. Anarchist Feminism in 19th**

**Century Argentine**, en **LATIN AMERICAN PERSPECTIVE**, 48, vol. 13, nro. 1, 1986. Feijóo y Nari efectivamente muestran la diatriba contra algunas especies de varones anarquistas -denominados genéricamente *cangrejos*, *falsos anarquistas*- reflejada en los primeros

números del periódico. La diferencia con **Nuestra Tribuna** es que no sólo se indicia a ciertas especies de compañeros, sino que el enfrentamiento se torna explícito, alcanza gran dureza y las personas son identificadas con nombre y apellido.

refieren a la sexualidad- y, lo más efectivo, la iniciativa de quebrar el frente con grupos paralelos.

Pese a todo, el quincenario crecía. A la participación de las mujeres de diversos puntos del país -cuyas correspondencia solía traer denuncias laborales-<sup>25</sup> se unían compañeros y a veces sus organizaciones; sería del todo injusto no reconocerlo. Los nombres de José Prat -el conocido catalán-, de Antonio Estévez y José Marinero quienes escribían desde los Estados Unidos (el primero residía en Scranton y el segundo en Boston) enviando notas propias y ajenas, se encuentran en el periódico.<sup>26</sup>

El quincenario se proyectaba al ámbito internacional pues mantenía comunicación fluida con figuras como Federica Montesny, Teresa Claramount, Teresa Flores Magón (la compañera del notable mexicano), Lucía Parsons (la compañera del “martir de Chicago”), la chilena Angelina Arratia, así como con peruanas y brasileñas, en este último caso debido al estrecho vínculo de Juana Rouco Buela.

Nuevas escaramuzas se hicieron sentir a principios de 1923. La animosidad probablemente se agudizara pues pese a la neutralidad de **Nuestra Tribuna**, tal vez sus integrantes tuvieran simpatías por el sector libertario alineado detrás de LA ANTORCHA, lo que contribuyó a averiar las relaciones con los editores de LA PROTESTA.<sup>27</sup> Este último se negó a seguir publicando notas en las que se dirimía la disputa de las mujeres del quincenario con sus opositores, alegando que “no merecían espacio”. La enérgica respuesta de Juana Rouco Buela señalaba la parcialidad del diario, acostumbrado a “dar cabida a intrigas, mentiras y calumnias”, en lugar de ocuparse de “artículos doctrinarios o crónicas” porque se alegaba falta de espacio, mientras sí había espacio “para el ataque, el insulto...”<sup>28</sup>

*Nosotras sabemos-decía- que desde que aparece esta hojita, muchos de esos que hablan en las tribunas, en los periódicos, en todas partes de la emancipación*

*de la mujer se han sentido heridos en su amor propio de machos y se dicen para sí: “-Pero fijate, mujeres y qué éxito tienen, moral y material con su periódico, y nosotros, que hemos intentado tantas veces sacar un periódico hemos fracasado.*

*Así hablan estos pobres hombres, y la desesperación los lleva a hacernos la guerra con las armas más innobles al alcance.*<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Militantes -seguramente en su mayoría obreras- de Tandil, de Río Cuarto, de Mar del Plata, de Avellaneda comunicaban sus luchas en diferentes sectores: la industria del tejido, el servicio doméstico, la industria pesquera, el vidrio. No cabe duda de la importancia de **NT** para la difusión de esas experiencias.

<sup>26</sup> No faltan nombres masculinos entre los colaboradores suscriptores, tales los casos de Angel Rodríguez, Justo Graciano, Pedro Hordoy, Pedro Cobos.

<sup>27</sup> El grave cisma anarquista, que dividió a los adherentes entre “protestistas” -adherentes al diario LA PROTESTA y la FORA- y “antorchistas” durante la década de 1920, no resulta la “causa” de la definitiva debilitación de la corriente sino su consecuencia. Si bien no fue la única división en el anarquismo, debe contarse como la más severa y dramática pues arrojó víctimas fatales. No disponemos, todavía, de una indagación que haya profundizado en la disputa y permita conocerla a fondo, sin embargo puede

anticiparse que una parte expresiva de la militancia veía en LA PROTESTA y en la FORA -núcleo central de la organización sindical libertaria- signos de acomodación. La línea de LA ANTORCHA -dirigida por Rodolfo González Pacheco-, expresó mejor la expectativa de transformación del orden con que se ilusionó el anarcocomunismo a fines de la década de 1910 y cosechó numerosos adherentes en el interior del país.

<sup>28</sup> **NT**, 1-2-1923.

<sup>29</sup> Idem.

En octubre, el editorial *Lo que nosotras queremos* ampliaba el sentimiento de la diferencia coincidiendo con la tentativa de recrear una historia de la mujer,

*...por que (sic) sabemos que la superioridad del hombre ha cercernado su "yo" pensante de la peor manera; por que sabemos también que nuestras aspiraciones femeninas de reivindicación y justicia son mal comprendidas y malévolaemente interpretadas por muchos hombres, es que nos proponemos el presente trabajo(...), el conjunto de nuestras aspiraciones que encierran la base capital de nuestra obra cultural y de capacitación mental por la liberación de la mujer de todas clase de tutelas.<sup>30</sup>*

En una línea que agudizaba los contrastes, se perfilaba más nítidamente el escenario del conflicto abierto.

Muy probablemente los combates minaron la empresa de Rouco Buela y sus compañeras aunque el periódico se mantuvo constante, sin faltar a la cita, permitiendo que un buen número de colaboradoras se manifestase dentro de un régimen discursivo cuyo análisis excede los límites de este trabajo.

La interrupción, sin embargo, sobrevino cuando a estos problemas se sumaron las dificultades financieras, porque los distribuido-

res -generalmente adherentes o simpatizantes anarquistas- no remitían lo recaudado; el déficit se hizo insostenible. A ello se unió otra circunstancia: el taller gráfico en donde se imprimía **Nuestra Tribuna** (y en la que trabajaba el compañero de Juana, aliado del emprendimiento y a cuyo cargo estaba la edición) impidió que se siguiera haciendo. Como si esto fuera poco, el Grupo Editor se vio enfrentado directamente con la policía local al realizar una activa campaña a favor de Kurt Wilckens (el vindicador de la trágica represión de Santa Cruz), ya que el comisario de Necochea era hermano del Coronel Videla, empeorando las cosas cuando **Nuestra Tribuna** pontificó contra los asesinos de Wilckens. El número 28, fechado el 1ro. de noviembre de 1923 fue el último de esta primera serie-ciertamente la más creativa y dinámica del periódico.

El segundo ciclo tuvo lugar en Tandil a donde se mudó Juana Rouco Buela con su familia. El periódico comenzó a salir el 1ro. de mayo de 1924 y por escaso tiempo, ya que en noviembre de ese año por diversas razones, pero seguramente sobre todo por falta de apoyo más amplio, debió cerrarse.

A propósito de un editorial en el que se había pronunciado sobre los acontecimientos de PAMPA LIBRE (el periódico "antorquista" de General Pico)<sup>31</sup> -manifestando que

parecía que "una mano policial, fuerte y poderosa se hubiera internado en nuestras instituciones", aunque llamaba a la "concordia anarquista", no pudo sortear la reacción de los redactores de LA PROTESTA. A los denuestos lanzados desde sus columnas, Juana respondía:

*Y es el diario anarquista(...) que pretende echar sombras sobre mi reputación anarquista, como el camaleonismo vergonzante, tratándome de "comadre", de "lavandera", de "loca"(...) Todavía obran cartas en mi poder del anterior Consejo Federal, en las cuales se alaba la labor activa de esta "comadre", de esta "lavandera". Entonces para "La Protesta" y el Consejo Federal era una compañera de agallas. ¡Cínicos despreciables! (...) Después de tantos años de actuación, hasta ayer fui "una compañera de agalla" (...) Hoy soy materia de insulto para los depravados de "La Protesta..." .<sup>32</sup>*

<sup>30</sup> NT, 15-10-1923.

<sup>31</sup> La sede del periódico fue atacada a balazos a mediados de 1924 por contricantes "protestistas"; entre sus

víctimas se cuenta la parálisis que afectó de por vida al destacada militante Jacobo Prince.

<sup>32</sup> NT, 1ro. -11-1924.



---

La militante no solicita una equívoca identificación con sus posiciones de nuestra parte, pero el texto es elocuente en materia de estilos para sancionar su autonomía. Los improperios suelen descender hasta allí donde se anulan las categorías vertebrales del esqueleto doctrinario.

El último tramo de **Nuestra Tribuna** se desarrolló en Buenos Aires, adonde se instaló su inspiradora hacia 1925. Resultó enteramente difícil sostener la empresa en un ambiente declinante en materia de anarquismo y a contrapelo del contexto social en el que había inflexionado la intransigencia y se procesaban modificaciones culturales insoslayables. El movimiento de mujeres más próximo caracterizado por el reformismo, sin que hubiera extinguido su conciencia “a favor de las obreras”, estaba ahora centralmente ocupado en los dere-

chos cívicos y civiles y en alguna medida la lucha por la sindicalización femenina había sido emprendida por la nueva corriente, el comunismo. Durante el último ciclo sólo llegaron a aparecer tres números: en el invierno de 1925 **Nuestra Tribuna** se apagó definitivamente.

En ocasión de su última reaparición no faltaron ecos y reactualizaciones de las pendenencias a raíz de un reciente ataque lanzado por un compañero de Necochea, Fausto Martín, en *LA PROTESTA*. Las otras tres componentes del antiguo grupo editor se habían visto obligadas a recordar las tribulaciones pasadas ofreciendo detalles lamentables del clima opositor, al par que respondían a las acusaciones, sobre todo, de la que aseguraba que ellas había sido “simples instrumentos de la compañera Juana”. “Jamás fuimos instrumento de nadie” - asegura-

ban. El resto de la página era ocupado por la escritura lapidaria de Juana; entre otras cosas, recordaba que el clima de oposiciones había llegado a tal punto que hasta había sido denunciada a la policía (¡por los propios compañeros!) en relación a un incidente absurdo.<sup>33</sup>

Un párrafo nos interesa remarcar. Cuando responde a las acusaciones de que **Nuestra Tribuna** se había convertido en Tandil en “una empresa personal”, ya que ella había impedido la formación de un grupo editor, expresa en enfática tercera persona:

*Juana Rouco siempre tuvo la responsabilidad que le es característica en todos sus actos, y por esa causa no constituyó en Tandil un grupo editor que fuese tal y no de nombre, por no haber compañeras, entiéndase bien, compañeras y no “bembras”, esclavas y sirvientas de pretendidos anarquistas.<sup>34</sup>*

No es fortuito que con el último suspiro de **Nuestra Tribuna** apareciera un editorial con su firma conclamando a un Congreso Anarquista Femenino, cuando no hacía dos años ella misma había desautorizado la iniciativa propuesta por una de las lectoras. Si bien el llamado estaba fundado en lo inminencia del enfrentamiento armado entre Chile y Perú y por lo

---

<sup>33</sup> Al parecer, entre las actividades cumplidas para sostener **Nuestra Tribuna** se había hecho una rifa cuyo premio mayor, que debía sortearse por la Lotería Nacional, era una pistola. El número ganador se

hallaba en un talonario que había sido robado por un simpatizante en complicidad con otros militantes detractores del periódico, de ahí que nuestra protagonista no quisiera entregar el arma sorteada. No deja

de llamar la atención las características de este premio, algo inusual. Probablemente se inspirara en el clima de ascenso contestatario, pero aun así quedan los interrogantes.

<sup>34</sup> **NT**, 15-2-1925.

---

tanto la primera obligación de ese congreso debía ser una enérgica campaña antimilitarista -que quebrara la *anestesia revolucionaria* (sic)- hay buenas razones para pensar que el duro camino de la identidad femenina la llevara a la búsqueda de salidas compartidas con otras mujeres ganando más autonomía de los organismos doctrinarios. Las adversidades con los compañeros, afectados por la independencia y genio que ella y sus compañeras habían sido capaces de mostrar, probablemente se habían convertido en un aprendizaje.

#### “Esas feministas...”

El ángulo de la controversia con los movimientos **feministas**, sostenido desde **Nuestra Tribuna** debe iluminarse con las posiciones anarquistas en la materia. Doctrinariamente hubo un explícito rechazo a la manifestación, por vía separada, de la causa “feminista” ya que, reconociendo -y sin duda muy radicalizadamente- la situación subalterna de las mujeres y su opresión inmemorial, el anarquismo desestimaba aislar sus modos de resistencia de una acción social más amplia. Las luchas de las mujeres constituían una batalla impres-

cindible en la contienda por la completa transformación económica, social y cultural de las sociedades,<sup>35</sup> pero ellas debían batirse en el interior mismo de los organismos inspirados por la corriente constituyendo apenas una especialización. Lo más notable de su singularidad no se hallaba, sin embargo, en los procedimientos para encauzar la liberación femenina, sino en el propio contenido formulado como

un programa “contrafeminista” que, por imperio de la base doctrinaria, la compelia a rechazar la búsqueda de legalización de los derechos y desde luego a negar algunos, sabidamente los cívicos cuya sola noción era insalvablemente contradictoria.<sup>36</sup>

Transformado en la segunda mitad del XIX en vía “colectivista” de cuestionamientos a las fuentes de poder -además del estado, el capitalismo y todas las instituciones públicas y domésticas-, el anarquismo nunca ignoró que el impulso original de la resistencia, así como el destino de la revolución que propugnaba, radicaba en los propios individuos bajo cualquier condición, aunque se apoyase en los primeros oprimidos bajo el capitalismo, los trabajadores. Pero muchas veces las voces anarquistas masculinas solían hesitar sobre esta circunstancia en relación a las mujeres, ya que es recurrente depararnos con una caratulación de las necesidades “sociales” de su liberación -acallando las necesidades “individuales”. Y así debía ser pues sólo la noción de “complementariedad” forjaba su destino; la cuestión femenina era “social” por excelencia aún cuando para ponerlo en evidencia hubiera que trasladarse a los lugares de toda intimidad.

---

<sup>35</sup> Sobre la conceptualización y la acción de las mujeres anarquistas, remito a NASH, Mary, *La esfera privada durante la Ila. República: algunos aspectos de la cuestión en el sector libertario* - Primer Coloquio Internacional de la Ila. República, Tarragona, 1981; *El*

*neomalthusianismo anarquista y los conocimientos populares sobre el control de la natalidad en España*, en NASH, Mary, (Org), **Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer**, Barcelona. del Serbal, 1984; BARRANCOS, Dora,

ob. cit., Mollineux, ob. cit., BELLUCCI, Mabel, *La retórica anarquista en torno a la sexualidad a principios de siglo*, en NUEVA SOCIEDAD, Caracas, diciembre de 1990; Ma. del Carmen Feijóo y Marcela Nari, ob. cit.

<sup>36</sup> Cfr. BARRANCOS, Dora, ob.cit.

---

Correcciones oportunas procedieron -algunas partieron del sector masculino, sería absurdo negarlo- gracias al peso que ganaron las propias mujeres dentro de la corriente moldeando concepciones sobre la condición femenina en clave “relacional”, sin por ello ignorar la base “individual” de los derechos, a comenzar por las de más desgraciada condición, las obreras, pero captando mejor las singularidades. Hubo fidelidad al principio “antilegatario”: la mujeres debían resistirse a las leyes que mal podrían garantizarles derechos cuando se originaban en una representación indebida, en la negatividad de todo derecho.

Un ejemplo de las ideas y sentimientos “relacionales” permeados por la subjetivación de los derechos resultan explícitas en el editorial **La verdadera emancipación:**

*Emancipados son todos los seres humanos que desechando todos los intereses creados hagan de su “yo” una personalidad(...)*

*Hoy la mayoría de los seres humanos no analizan su desesperante y paupérrima situación de esclavos modernos(...).<sup>37</sup>*

A lo que se agrega:

*El régimen presente, esta sociedad imperfecta en que vivimos está basada en la hipocresía, en la*

rotundamente equivocadas porque sus propósitos, en apariencia liberadores, sólo aumentaban al “arraigo de los males”.

*Entienden (las feministas) que por intermedio del sufragio (...), delegando las mujeres sus intereses y sus derechos naturales a futuras “diputadas y senadoras”, pueden llegar gradualmente, diplomáticamente, parlamentariamente a alcanzar su emancipación.<sup>38</sup>*

Era la pluma de la propia Juana Rouco que luego acrecentaba:

*Los propósitos de las directoras del partido feminista pueden ser buenos, tan buenos que no nos atrevemos a suponer sus malas intenciones, pero sí nos atrevemos a manifestar que están equivocadas al recurrir a la política para colocar a la mujer en iguales condiciones que el hombre, en fin a emanciparla de la tutela del macho...*

Para que no hubiera dudas sobre el programa ideológico con el que se indentificaba, decía:

*La política - en la más amplia extensión del vocablo - significa el engranaje de engañar a los pueblos por intermedio de(sic) tan elástico sufragio universal. Significa legislar desde arriba las cosas de abajo...*

*prostitución y en la explotación más descarada e inhumana.*

*(...)¿Cómo transformar la estructura de esta sociedad(...)?*

*¿Delegando a otros los intereses y la personalidad de uno mismo?*

*No. Todos los que delegan a terceros su personalidad e intereses se rebajan a sí mismos, contribuyendo a dar arraigo a los males que actualmente tienen corrupta a la humanidad.*

Para **Nuestra Tribuna** las “feministas” enroladas en la Unión Feminista Nacional se hallaban

---

<sup>37</sup> NT, 1-9-1922.

<sup>38</sup> Idem. *Apuntes de nuestra crítica: La Unión Feminista Nacional.*

---

ses que se habían adelantado a garantizarles derechos políticos, Inglaterra, Bélgica, Dinamarca, y las nuevas naciones socialistas.

*Nada. Que la esclavitud existe. Que hay mujeres sometidas a mujeres y hombres semetidos a hombres*

Para Juana sólo con el anarquismo se podía conquistar la igualdad de los sexos, para lo cual resultaba imprescindible que varones y mujeres se elevasen “mentalmente”, se dignificaran *por intermedio de una educación racional libre de dogmas...* La nota no innovaba, pues, en materia de método ya que recurría al convocado en el período: a la capacidad transformadora de la educación “racional” tal como el anarquismo y las fuerzas aliadas denominaron al propósito pedagógico libre del tutelaje estatal y religioso, adscripto a las ciencias positivas y controlado por los propios sujetos. La educación racionalista encontraba en **Nuestra Tribuna** una difusión permanente.<sup>39</sup>

Dando muestras del principio de “complementariedad” de los

sexos -meollo de la emancipación que se sostenía-, Juana aseguraba a las feministas de la Unión:

*Queremos que la mujer sea la tierna compañera del hombre, existiendo entre ambos el mutuo respeto, sin ninguna clase de tutela, luchando ambos, bien unidos, por una sociedad de iguales...*

Y para terminar:

*La emancipación -bajo el punto de vista humano- es social. El feminismo está demás.*

Sin embargo, no pocos en las propias filas interpretaban la existencia del periódico como una muestra de infiltración **feminista**. Ya se vio que los núcleos de oposición se asían a denuncias de ese tipo. Algunas mujeres parecen haber manifestado particular preocupación frente a la cuestión, como es el caso de Josefa Luisa Ghiano, residente en Zárata, quien escribió al periódico:

*Si nos consideramos anarquistas, ¿es posible, es admisible esa exclusividad, el querer darle a*

*(...)Nosotras...tenemos que estar en completo desacuerdo con esta forma de querer elevar la mentalidad de la mujer(...)*

Y para acentuar las diferencias, indagaba:

*¿Creer acaso las directoras del partido feminista que el entronizamiento de unas cuantas “líderes” feministas en las bancas parlamentarias cambiaría en algo la situación menesterosa y de esclavitud en que está colocada la mujer y las condiciones del pueblo laborioso?*

Preguntaba qué estaba ocurriendo con las mujeres en los paí-

---

<sup>39</sup> A iniciativa del grupo libertario de Necochea, y por cierto en gran medida impulsado por Juana Rouco Buela y sus compañeras, se instaló por un tiempo una Escuela Racionalista en la comunidad. En algunas oportunidades la sección correspondiente dio cabida en NT a notas de alumnas de dicha escuela. En materia de educación racionalista en el área hispano-argentina remito a LIDA, Clara, *Educación anarquista*

*en la España del ochocientos*, en REVISTA DE OCCIDENTE, nro 97, 1972; SOLA, Pere, **Las escuelas racionalistas en Cataluña**, Barcelona, Tusquets, 1976; *La escuela y la educación en los medios anarquistas de Cataluña, 1909-1939*, en CONVIVUM, (Barcelona), Nro 44-45, 1975; SAFON, Ramón, **La educación en la España revolucionaria**, Madrid, La Piqueta, 1978; LOZANO, Claudio, **La educación repu-**

**blicana**, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1980; TIANA FERRER, Alejandro, **Educación libertaria y revolución social-España 1936-1939**, Madrid, UNED, 1987; Vicente R. ACCURSO, **Recuerdos, Argentina 1880-1910. Educación, antimilitarismo, anticlericalismo, internacionalismo, la problemática de la mujer**, Teruel. Ed. Andorra. 1988; BARRANCOS, Dora, ob.cit.

---

*una parte del movimiento anarquista un carácter feminista? No es posible -se respondía Ghiano-. El feminismo no es, no puede ser un movimiento anarquista bajo ningún concepto.*<sup>40</sup>

Para esta militante era fundamental *alejarse de las cabezas de nuestras compañeras esa idea separatista*, que sólo se compadecía con la necesidad que sentían las mujeres, por obra de la dominación, de *reunirse separadamente del hombre para dedicarse al toilet (sic) y los chismes*. Es probable que fórmulas tan toscas como esta cohabitaran regularmente con concepciones doctrinarias mayores en las discusiones sobre feminismo. Ghiano al finalizar exhortaba:

*Sí camaradas mías: organícemonos gremial y anárquicamente, pero sin distinción de sexo(...), que Nuestra Tribuna sea una tribuna anarquista antes que feminista*

El tenor de la carta unido a otra circunstancia, como se verá, obligaban a un posicionamiento. Al pie de la misma, la redacción hizo el siguiente comentario:

*No somos feministas ni estamos con el feminismo y no hay necesidad que los digamos pues nuestras columnas lo constan. Publicamos su artículo firmado con su nombre que usted quería omitir bajo seudónimo porque entendemos que la respon-*

*sabilidad es una de las cualidades que debe poseer quien dice ser anarquista.*

*Siga escribiendo usted, compañerita, artículos de carácter anarquista y verá cómo se publican, firmando, se entiende, con su nombre.*

Resulta destacable que el Grupo Editor considerara imprescindible la identificación de quienes remitían notas y correspondencia, dando por superado el tiempo en que para evitar sanciones de cualquier orden se prefería el ocultamiento. **Nuestra Tribuna** exigía que cada cual se hiciera cargo de sus ideas, evitando así las conductas sorrateras y la gratuidad de los agravios, sobre todo teniendo en cuenta el tembladeral en que se hallaba. No dejaba de ser significativo que el desafío de la emancipación -afirmado en la decisión de comunicarse con el periódico- requiriese, en primer lugar, el descubrimiento de la verdadera identidad. Fue norma del periódico no publicar las colaboraciones que infringían esa regla. En el caso que acabamos de ver, es evidente que revelar la identidad de la militante constituía una artillería, la devolución de un golpe que se había querido perpetrar desde el anonimato, a lo que se añadía el sarcasmo de la recomendación final.

Frente a las acusaciones de **feminismo**, el periódico solía mostrar que la causa “específica” estaba a buen resguardo, y nada mejor podía evidenciarlo que la

---

<sup>40</sup> NT, 1ro.-9-1922.

imprecación o la mofa de quienes lo ejercitaban. Así ocurrió cuando poco antes de que ocurriera el cierre del primer ciclo en la sección *Lecturas Comentadas* con toda ironía se hizo el comentario de una nota, probablemente aparecida en ACCIÓN FEMENINA, la revista de Luisa Ferrer en la que se ofrecía ayuda a las mujeres necesitadas de llevar adelante acciones judiciales, procurándoles “abogados honrados para hacer justicia”. Para **Nuestra Tribuna** aquello era ridículo, si no trágico:

*La lectura de esa noticia - se decía - nos movió a risa, aunque amargamente. Y no es para menos, tamaño ocurrencia tiene mucho de infantil y nada de positivo. Por eso nos movió a risa su lectura (...)*

*Muníos de la famosa linterna de Diógenes y no encontraréis un abogado honrado capaz de hacer justicia a las mujeres.*

*¡Ob cándidas muñecas! ¿Abogados y jueces son dos astillas del mismo palo (...)*

*Un perdoncito por nuestra irreverencia y salud. Nosotras no*

*guardamos rencor. Criticamos lo que a nuestro juicio está mal.*<sup>41</sup>

Este texto sintetiza bien el estilo utilizado por el grupo de mujeres a cargo del periódico, imprecación y burla sin descenso a la felonía, nada de gestos procaces, absolución de **rencores...** Sobre todo tratándose de las posiciones de ACCIÓN FEMENINA que probablemente tendiera lazos hacia los diferentes movimientos de mujeres. Hay razones para creer que la revista llegaba a la redacción, dado el carácter de las réplicas de **Nuestra Tribuna**; Ferrer incursionaba heterodoxamente en una combinación de reformismo, espiritualismo cristiano y un feminismo de características singulares meneando conceptos muy contradictorios que, si irritaba a las redactoras de nuestra publicación, encontraba la oportunidad del debate. A propósito de un artículo particularmente contradictorio de Luisa Ferrer en su revista -por las posiciones a favor de las clases trabajadoras pero cuestionadora de sus métodos de acción-, Juana aprovecha la oportunidad para arrojar una lección sobre

el proletariado, el sentido de sus organizaciones y la necesaria salida “antilegaletería”. *Usted, inconscientemente* -le decía - *realiza la misma obra que las mujeres sufragistas están realizando, esto es, la conquista del parlamento...* Ironizaba la propuesta utópica (y por cierto inocua) de que hubiera un diputado obrero cuyo salario debía ir a una “caja social” a fin de que esos recursos sirvieran para atender los reclamos de los trabajadores, y más adelante fustigaba la posición de Ferrer que si por un lado respondía afirmativamente a la pregunta sobre si había que odiar al capital, por otro sostenía que debía pensarse que quienes lo poseían lo habían ganado honradamente. Para Juan Rouco Buela, las posiciones sociales confusas de Ferrer emergían de un programa espiritualista que también se proyectaba sobre sus concepciones sobre la mujer, y que en todo caso no sobrepasaba los límites de la búsqueda de una salida “legataria” para sus derechos.

Otra escaramuza por esta cuestión surgió a raíz de la resistencia al proyecto de ley de jubilación por parte de las organizaciones de los trabajadores. Como se recordará en 1924 hubo una campaña de movilizaciones para reclamar por lo que se creía una exacción de los bolsillos de los trabajadores: los aportes forzosos no debían ser tolerados. Ya instalado en Tandil, el periódico no dejó pasar por alto la actitud de la Unión Feminista Nacional que, después de algunas vacilaciones, decidió manifestarse a favor de las organizaciones

<sup>41</sup> NT, 15-10-1923 - Subr. original.

---

sindicales. En la sección *Lecturas Comentadas* y bajo el rótulo de *Las feministas protestan*, se decía:

*Las feministas son mujeres calmas, atemperadas, y sobre todo políticas, muy políticas. Son la antítesis de sus correligionarias británicas, que por un "quítame de allá esas pajas" salen a romper faroles a las calles de Londres adelante.*

*Después de la tormenta contra la Ley de Jubilaciones, en cuya borrasca proletaria brilló por su ausencia la protesta de las dirigentes feministas(...), hoy, en plena calma, las vemos salir-¿en la calle? -no, en el salón, para protestar contra esta ley(...), a los efectos de no permitir (...) el descuento (...) a las obreras y empleadas.<sup>42</sup>*

Luego de poner en duda la eficacia del organismo femenino para defender a las trabajadoras, se concluía:

*La protesta de las dirigentes feministas contra la Ley de Jubilaciones no es sincera, no puede serlo, ella se inspira en un propósito de proselitismo y simpatía hacia las mujeres obreras para que estas secunden su política en futuras elecciones.*

Para terminar, se vaticinaba que el tiempo confirmaría la especie. Dentro del anarquismo, el tiempo era un aliado formidable: sólo con su pasaje se podría ver la nueva sociedad en que hombres y

mujeres alcanzarían, con el fin de la explotación capitalista y el estallido de las instituciones públicas y domésticas opresoras, un acuerdo armonioso. Incorrecto ahora e inservible después, el **feminismo** era una anomalía y las **feministas** unas equivocadas que en lugar de liberar a las congéneres las llevarían a nuevos encadenamientos, sobre todo tratándose de sufragismo. Y durante esos años ese empeño era sobresaliente en la mayoría de los grupos que se organizaban.

*Para este proselitismo de comité, para esta obra mediocre de politiquería femenil que lejos de elevar la mentalidad de la mujer la atrofia en la práctica de la política que da náuseas y horror, realizan las damas de la burguesía mundial repetidos congresos y conferencias -bramaba **Nuestra Tribuna** para aliviar en algo la afligente situación de la mujer obrera y combatir por medio de discursos, banquetes y tes danzantes la obscura (sic) ignorancia de estas mismas mujeres.<sup>43</sup>*

Oposición desde un feminismo **relacional** que colocaba la cuestión de clase por encima de todo, consecuente con lo más irreductible de la entraña doctrinaria, una circunstancia que debe ser remarcada: mientras las mujeres de mayor proyección del anarquismo internacional fortalecían sus posiciones pioneras en materia de contraconcepción y sexualidad, y se ampliaba el número de aliados en la propia corriente,

**Nuestra Tribuna** mantenía su diatriba con las oponentes circunscripta apenas a dimensiones públicas. No hay disputa sobre contraconcepción ni derechos sexuales con relación a las **feministas**.

Sin embargo, la cerrada posición anarquista que caracterizó a **Nuestra Tribuna**, recusando toda y cualquier fórmula legal para los derechos de las mujeres y pontificando contra el **feminismo**, no consiguió completar las garantías exigidas por los compañeros. Las hostilidades -como fue visto- acompañaron su curso. Juana Rouco Buela y sus compañeras fueron marcadas por una agudización de las diferencias en la doble perspectiva que he mostrado, diferencias que se alimentaron mutuamente; y a los combates extenuadores sucedieron interregnos retraídos, hasta la desaparición definitiva de su empresa, en un momento finalmente desventurado para la utopía anarquista en nuestro medio.

---

<sup>42</sup> **NT**, 1-6-1924.

<sup>43</sup> **NT**, 1-7-1925.

# Lo personal es político.

## Entrevista a Dorothy Thompson

---

Sheila Rowbotham \*

— *Su nuevo libro, “Outsiders”, me recuerda un rasgo general de su trabajo - una conciencia de clase como un rasgo general de la sociedad pero también de los matices culturales que unen o separan a la gente dentro o entre las clases. ¿Había dentro de su entorno familiar algo que fomentara este acercamiento?*

— Supongo que cualquiera que haya crecido en Inglaterra comienza a hacerse preguntas sobre las clases desde el momento en que comienza a hablar y también supongo que tuvo que ver el medio en el que crecí - un entorno de arte y teatro del sur de Londres - un área tradicionalmente de clase obrera. Nadie en mi familia trabajó para otra persona, excepto por un breve período, pero, por otro lado, nadie jamás contrató más que a una pequeña cantidad de personas. Eramos trabajadores artesanales con una fuerte tradición de independencia y auto-educación. Mi abuelo paterno, zapatero de ocupación, trabajaba temporariamente en los music halls. Dos de mis tías eran músicos de tiempo completo en una banda de músicaailable. Otros eran titiriteros y ese tipo de cosas. Mi madre y mi padre eran músicos profesionales, aunque mi padre tenía a su cargo una cadena de negocios de música y mi madre se pasó casi toda su vida enseñando, aunque también daba conciertos.

— *¿Usted vivió casi toda su infancia en el sur de Londres?*

— Si, y estoy bastante orgullosa de pertenecer a una tercera generación de londinenses. Somos una espe-

cie rara; por lo general la gente se muda de Londres en cuanto tiene el dinero suficiente como para hacerlo. Tengo muchos parientes en lugares como Forest Gate, Woolwich y Greenwich. Nací en Greenwich y por lo tanto conocí a muchas familias londinenses, principalmente vinculadas con el río o con el teatro - con los sectores bajos y no con los sectores altos del teatro. También había una rama de la familia en Benthall Green, que descendía de tejedores de Huguenot. Ellos todavía tienen recuerdos de la comunidad de tejedores.

— *¿Cuál es su más temprano recuerdo acerca de un acontecimiento político?*

— Es difícil tratar de datar este tipo de hechos, pero recuerdo la huelga general de 1926. Recuerdo a mi padre trayendo alguna gente a casa - él tenía un auto pequeño - ya que esta gente se había quedado varada por la huelga, por lo menos eso fue lo que nos dijeron. Mi hermano envió lo que tenía en su alcancía a los mineros. Recuerdo un párrafo del periódico, del Daily Herald, que decía que Tommy Towers había enviado el dinero de sus ahorros a los mineros. Es debido a esto que puedo fechar claramente a 1926. No se que tanto habrá influido esto en mi, pero indudablemente se que son recuerdos de infancia.

— *¿Podría decir qué fue lo que la influenció en política?*

— Los recuerdos de mi niñez son de la época en que nos mudamos del centro de Londres a Keston, en el norte de Kent, donde vivíamos en un pueblo que en

---

\* [N.deT.] Sheila Rowbotham es una de las más importantes ensayistas del feminismo. Sus libros más conocidos son: **Feminismo y revolución**, **Mundo de hombre**, **Conciencia de mujer**, y **La mujer**

**ignorada por la historia**; editados por Trehua feminista. Dorothy Thompson es historiadora, su obra no a sido traducida al español.



---

su mayoría había familias de trabajadores. Recuerdo a la joven, que era nuestra muchacha, diciéndome muy indignada que mi padre -que estaba ofreciendo llevar solo votantes del Laborista- había llevado a nuestros vecinos al lugar del escrutinio. Ella sabía que eran “Tories” porque compraban el *Daily Mail*. Así que para cuando tenía cinco años, ya estaba atenta a la diferencia entre el *Daily Mail* y el *Daily Herald*. Eso no es realmente política, pero seguramente pertenece a la retórica de la política.

— *¿Se involucró en la política siendo bastante joven?*

— Sí. Mi familia siempre apoyó al Partido Laborista y decidí que era comunista bastante rápido. A los catorce años me uní a algo llamado Grupo de Discusión Mensual del Trabajo, luego a la Liga de la Juventud Comunista y más tarde al Partido Comunista. Dentro de mi familia había un ambiente muy politizado, si bien ninguno jamás perteneció a nada. Creo que fui la primera en hacerlo. Sin embargo, ellos siempre leían boletines y periódicos radicales.

— *¿Cuándo comenzó su interés por la historia?*

— Tenía que elegir las materias para la universidad justo cuando comenzaba la guerra, mi primera elección

podría haber sido idiomas, lingüística ó idiomas europeos, pero eso obviamente no se podía elegir por causa de la guerra - uno no podía viajar, por lo que no podía ir a estudiar en el extranjero. En el colegio tuvimos una profesora muy buena que nos estimulaba con la historia. Fue alrededor de los dieciséis o diecisiete años que me di cuenta que la historia era una disciplina de resolución de problemas y no simplemente de acumulación de información. Me interesé por la historia porque se ligaba con mi interés por la política y con mis recuerdos familiares. Por ejemplo, siempre estuve enormemente intrigada por el hecho de que una rama de la familia hubiera tenido que dejar su país de origen, dejando su buen pasar para venir a vivir en el East End de Londres, simplemente porque su visión de la cristiandad era diferente de la dominante. Esto parecía ser un problema histórico de considerable interés, dado que en mi generación nadie parecía sentir esa fuerza respecto de la religión en Inglaterra. Dejar todo por una diferencia sectaria, parecía admirable. Esto nos conduce a problemas políticos - por qué un grupo de personas difiere tan profundamente, cuando están de algún modo del mismo lado. Los problemas de teoría política, pensamiento político y análisis político me interesaron mucho en mi adolescencia.

— *¿Cuándo ingresó a la Universidad?*

— En 1942. Un año después que Edward.<sup>1</sup> Él había estado un año y cuando yo ingresé, él ya se había alistado en el Ejército. No me encontré con él hasta que ambos volvimos en 1945. Para 1942 la situación política era bastante crítica, la invasión de la Unión Soviética y la necesidad de abrir un segundo frente. La campaña para convencer al gobierno británico de invadir la Europa ocupada, les ocupó mucha energía y tiempo a la gente de izquierda. Se llevaron a cabo enormes manifestaciones en Trafalgar Square. No recuerdo ninguna de esas dimensiones hasta la manifestaciones de CND. Ingresé a Cambridge y el segundo frente arribó durante mi primer año como estudiante, por lo tanto la guerra y las políticas sobre

---

<sup>1</sup> [N.deT.] Hace referencia a Edward P. Thompson, quien fue su marido. Thompson falleció en 1993.

---

la guerra, la cuestión de la alianza soviética, eran elementos que se hallaban presentes en la política estudiantil de esa época. Teníamos un club socialista enorme de mil miembros. Incluso en Bromley, Kent, donde vivía para esa época, teníamos un YCL con casi cien miembros. No creo que nunca hayan tenido, desde entonces, ni antes, más de cuatro o cinco miembros. Este fue un período en el que, con la Alianza Soviética, había un tremendo interés por el ala izquierda y por la política comunista.

— *¿Se vio usted influenciada por alguno de sus tutores de Cambridge?*

Sí. La persona que me entrevistó para Girton, mi tutora personal, Helen Calm, quien era una gran medievalista y además una ferviente defensora del Partido Laborista. Ella no podía comprender por qué en el Partido Laborista no me aceptaban como oficial de su club -ella pretendía que yo fuera secretaria del Partido Laborista Universitario. Le señalé que yo era miembro del Partido Comunista, pero ella no veía porque eso debía ser un inconveniente. Es posible que fuera naive, pero también era fuertemente

socialista en su forma de pensar. También era una historiadora maravillosa y una magnífica compañera de trabajo. Ella tuvo una gran influencia sobre mí a pesar de que no me dedicara a historia medieval, sino al período moderno. Hubo otra tutora, Jean McClouhlan, quién después fue rectora en un colegio de Escocia, que estaba muy interesada en las políticas revolucionarias europeas. Creo que el clima que se vivía en esa época en Cambridge hacía fácil ser historiadora y radical.

— *Este énfasis acerca de la importancia del compromiso político de las masas es algo que ha sido importante en su vida. ¿Usted cree que se debe a que cuando por primera vez se interesó en la política era una época en la que había una conexión real, a gran escala, de la izquierda con la sociedad?*

— Creo que la cuestión acerca de estar comprometido en política es muy interesante. Siempre creí, hasta hace relativamente poco, probablemente veinte años atrás, que en una sociedad ideal todo el mundo participaría en política, que era natural que la gente quisiera tener algún control sobre sus vidas; y que la mejor manera de lograrlo era por medio de estructuras políticas y actividad política en su sentido más amplio - por medio de comités de inquilinos, comités de estudiantes, comités de trabajadores, etc. Siempre tuve la impresión de que esto era lo que la mayoría de la gente debería tener ganas de hacer, siempre y cuando tuvieran el tiempo, la libertad y la educación necesarias. Solo recientemente descubrí, de manera cabal, que la mayoría de la gente prefiere una vida tranquila y que aquellos dedicados al comité son la excepción más que la regla. Este es uno de los hechos que aprendí por estar involucrada en política. Cuando uno está comprometido piensa que es la actividad humana más importante, que está cambiando el mundo y modificando la historia. Pero hay que ser capaz de tomar cierta distancia y darse cuenta que la mayoría de la gente no lo ve de ese modo. Uno de los más fuertes shocks que recibí en Cambridge fue cuando descubrí que la gente de la universidad me asociaba con la secretaria de los Conservadores, porque ambas estábamos interesadas en política. Pensaba que nos encontrábamos en los extremos opuestos de la experiencia humana, pero de hecho para el resto de los estudiantes, los políticos, izquierda y derecha, éramos más o menos lo mismo.

---

— *¿Incluso durante la Segunda Guerra Mundial?*

— Si, incluso durante la Guerra. Obviamente tomamos diferentes posturas, pero a pesar de eso, el hecho de que ambas íbamos a debates de la Unión y asistíamos a reuniones políticas nos colocaba como una minoría. Ahora lo comprendo, pero en aquel momento quedé shockeada cuando descubrí que la gente nos veía como lo mismo.

— *¿Cree que aun en períodos de elevado compromiso político de las masas, solo participa, en el mejor de los casos, una gran minoría?*

— Depende de lo que quiera decir con compromiso. En términos de realmente salir a las calles, asistir a las manifestaciones, firmar petitorios, si. Pero hubo períodos en los que quedé absolutamente sorprendida por la respuesta de gente totalmente apolítica. En los comienzos del Movimiento Pacifista, por ejemplo, mi madre era profesora en un colegio privado de primera. La rectora le preguntó que pensaba sobre aquellas personas que habían entrado por la fuerza y tomado un establecimiento de Defensa, el primer Comité de los Cien.<sup>2</sup> Mi madre dijo que pensaba que lo que estaban haciendo era necesario y que era hora de que algo así fuera hecho. La rectora le contestó, “Pienso lo mismo, pienso lo mismo.” Mi madre descubrió que muchos de sus amigos apolíticos lo apoyaban. Creo que hay momentos en que se puede llegar a subestimar la cantidad de adherentes pasivos y silenciosos con que cuenta una determinada campaña política. Pero en lo que a participación se refiere, creo que siempre va a haber una minoría.

— *¿Aún en aquellos días en que tuvimos sufragio universal, diría que ese era el caso? Por ejemplo, en aquellos períodos sobre los que ha escrito. ¿No es cierto que el gran movimiento cartista, por lo menos, refleja un vasto estado de ánimo y aspiraciones, incluso entre aquellos que nunca asistieron a una manifestación?*

— Algunos historiadores no estarían de acuerdo con eso. Es un problema casi imposible de medir. Pero si se considera que tal vez el 80 por ciento de la

población vota en elecciones parlamentarias, creo que se puede decir que el 80 por ciento de la población debe haber tomado una postura u otra acerca del voto, por lo menos los hombres. Muchos contemporáneos sostienen que esta era la opinión generalizada entre los trabajadores, que querían a Charter, creo que es así. Pero cuando se da una situación, como la que tuvimos hace poco en América, en donde la mitad de la población no votó, eso está mostrando una alienación diseminada de la política.

— *Cuando Edward y usted fueron a Yorkshire, cuál fue el efecto que les produjo la gente que conocieron en su militancia política, mujeres y hombres, sobre su visión del socialismo?*

— Una de las consecuencias de pertenecer al Partido Comunista, y es probable que también suceda con el Partido Laborista, es que proporciona una red de contactos y amigos. Creo que la actual generación de jóvenes es desafortunada ya que esas oportunidades han declinado. No quiero decir que deberían unirse al Partido Comunista o algo similar, pero adonde fuera que uno se mudara en aquellos días se encontraba con un grupo social ya confeccionado; al llegar a un lugar desconocido uno se ponía en contacto con el Partido Comunista y se contaba con un círculo de camaradas. Si se partía con el Ejército para India, ó soldados americanos venían a Inglaterra, a Cambridge, los comunistas se ponían en contacto unos con otros. Uno era aceptado, invitado a sus hogares. Esto fue lo que ocurrió cuando fuimos a Yorkshire. Rápidamente conocimos un grupo de personas muy vigorosas, muy inteligentes y muy interesantes, por medio del Partido

---

<sup>2</sup> [N.deT.] En el original figura como “Committee of Hundred”.

---

Comunista, como así también por nuestro trabajo en el movimiento de educación de adultos, que también contaba con una estructura lista para nosotros. Para esta época nos ganábamos nuestro sustento, ya no éramos más estudiantes, no éramos más jóvenes mantenidos de clase media, estábamos estableciendo nuestro hogar y teniendo hijos. Conocimos gente en iguales condiciones y una de las cosas que descubrimos, supongo que todo el mundo descubre, es cuán mediocre son los estudiantes, dado que entre la gente que conocimos había ingenieros, enfermeras u obreros que sabían mucho más que nosotros. Esto tal vez sea especialmente descubierto, cuando se le enseña a adultos. Se está enseñando, pero en muchos otros sentidos se está aprendiendo todo el tiempo. En Yorkshire conocimos gente políticamente más experimentada y más sofisticada que nosotros; ciertamente, gente con la que intercambiar puntos de vista y experiencias, fue enormemente valioso y enriquecedor.

— *Una vez dijo que la visión de Simone de Beauvoir acerca de la emancipación dejaba afuera lo realmente importante, que era cómo hacer para tener hijos y mantener su independencia al mismo tiempo. En ese período en Yorkshire, tanto por las mujeres que conoció, como por haber tenido hijos, debe haberse visto afectada la visión que tenía acerca de la posición de la mujer.*

— Sí, sucedió. Fui educada por feministas -en mi propia familia las mujeres eran tan talentosas y tan influyentes como los hombres. Fueron mujeres quienes me educaron en la escuela, ya que concurrí a una escuela de mujeres y a un colegio de mujeres. Estas

mujeres eran brillantes, investigadoras que podían tomar su lugar en la enseñanza al lado de cualquier hombre. Realmente querían que nosotras, a quienes nos veían como chicas capaces, siguiéramos adelante y tuviésemos nuestros propios nombres en la profesión. Pero debido a que privilegiaron el orden social, ninguna de ellas tuvo hijos. La mayoría no tenían maridos y en nuestra generación de jóvenes estudiantes, de jóvenes graduadas se dieron cuenta que debían tomar una decisión -no podíamos, así lo veíamos, tener una familia, un marido y un hogar si deseábamos hacer una carrera. En aquellos días, por ejemplo, habría sido muy difícil encarar una situación en donde marido y mujer tuvieran cada uno su trabajo, y de repente él tiene la oportunidad de ser ascendido o de conseguir un trabajo mejor, ellos no irían automáticamente adonde este mejor trabajo se encontraba. Hasta la más ilustrada y liberal de las mujeres pensaría de este modo. Indudablemente para el momento en que uno empezaba a tener hijos no había ninguna duda acerca de poder tener una carrera totalmente independiente, porque cuidar a los niños era una tarea muy exigente. Del mismo modo que muchas en mi generación, particularmente las mujeres con las que estuve en el colegio, no continuaron su educación, optaron por un marido, una familia, formar un hogar y todo lo que ello significa. No era solo agotamiento, era también contar con un hogar donde poder reunirse con familiares y amigos, participar del teatro amateur y de entretenimiento, asistir a la iglesia y participar en actividades políticas. Todos estos elementos venían acompañados con el hecho de que existiera un solo trabajador en la familia, y sólo habían unas pocas familias donde habían dos trabajadores mientras los niños eran pequeños. Yo continué con mi investigación independiente y mi trabajo de medio día mas que la mayoría en mi generación, pero aún así, no podría haber considerado tener un trabajo de tiempo completo hasta que Edward no dejase su trabajo de tiempo completo, o hasta que los niños fueran lo suficientemente grandes como para que no necesitaran que los mantuviéramos. Por lo tanto, la situación sostenida por Beauvoir de dos intelectuales independientes teniendo hogares diferentes e amoríos ilimitados, no era una opción válida para aquellos que eligieron tener hijos, una familia y un hogar.

---

— *Hay una fuerte conciencia, en sus escritos históricos, acerca de las comprensiones que vienen de las actividades hogareñas de las mujeres. Mientras está convencida que esto no debería ser impuesto como destino, también enfatiza el potencial positivo de la experiencia doméstica, algo que necesita ser afirmado e introducido en la sociedad.*

— Una gran cantidad de mujeres en Yorkshire, de hecho la mayoría de las mujeres casadas que conocí, trabajaban. Iban a trabajar a las fábricas y lo odiaban. Querían tener el derecho a no trabajar mientras sus hijos eran pequeños. No veían como liberador tener que hacer el desayuno para todos, dejar los chicos con la abuela y salir corriendo a trabajar ocho horas en una fábrica donde les pisaban los talones y cacheteaban sus traseros. Por supuesto que allí había cosas que les gustaban. Si habían dejado de trabajar cuando sus niños eran pequeños, cuando ya eran más grandes ellas a menudo volvían al turno noche (en el que ganaban muy poco) debido a que extrañaban a los compañeros de la fábrica. Hay allí un gran número de tensiones y contradicciones: se puede odiar el trabajo, pero querer la compañía, querer la regularidad, querer tener su propio dinero aunque no sea un gran salario. La familia con dos salarios era la norma en las zonas textiles de Yorkshire cuando vivíamos allí, y no lo veíamos como algo enormemente liberador, aunque si veíamos a estas mujeres como teniendo cierta independencia, fuerza y vida, que las mujeres del Sur (quienes eran el tipo de personas que sirven el desayuno y la merienda) no tenían.

— *Sus escritos sobre mujeres y manifestaciones del Cartismo muestran que las mujeres no pueden ser concebidas como un grupo, como si todas compartieran esencialmente las mismas experiencias. ¿Sigue viendo esto como políticamente significativo?*

— Sí. Algunas escritoras feministas -lo siento, no debería atacar al feminismo- sin embargo, algunas escritoras sostienen que las mujeres quieren esto, quieren aquello, quieren decir esto, quieren decir aquello, como si ellas hablaran por todas las mujeres. Esto es relativamente cierto para algunas académicas americanas que se encuentran entre la gente más privilegiada del mundo entero, y de la historia de la humanidad; y piensan que hablan por todas las mujeres. De hecho hay tantas diferencias entre las mujeres como entre los hombres. Hay mujeres ancianas y mujeres jóvenes, enfermas y débiles, ricas y pobres. Hay mujeres que encuentran una enorme satisfacción en el cuidado de sus familiares y de sus hijos, y aquellas que no. Probablemente todas desearían más espacio, y no creo que a ninguna le guste estar totalmente confinada al trabajo del hogar. Sin embargo, hay muchas mujeres que la pasarían bien teniendo su hogar y su familia como lo más importante durante gran parte de su vida. Otras simplemente no encuentran en ello ninguna satisfacción. Es algo así como decir que todos los hombres deberían ser jardineros, todos ellos han preferido estar cavando en jardines. Creo que el parentesco y las relaciones entre generaciones son muy importantes tanto para hombres, como para mujeres; y que los hombres, particularmente los

---

trabajadores que raramente veían a sus hijos cuando eran pequeños, se perdieron de algo muy importante. Salían a trabajar antes de que los niños se levantaran y regresaban cuando ya estaban acostados. Creo que se perdieron de toda una dimensión de la experiencia humana.

— *En su ensayo sobre el movimiento pacifista usted describe la manera en la cual querría que los niños aprendieran. Pone el énfasis en que no se les debe enseñar haciéndolos atragantarse, diciéndoles lo que deberían pensar. En lugar de ello defiende una predisposición para abrir sus mentes a nuevas ideas y a ser tolerantes.*

— Esta parece ser la concepción actual -que los chicos aprenden mucho más por medio del modo en que viven y a partir de ver lo que hacen las personas que los rodean, que por lo que les enseñan en la escuela o incluso sus padres. Padres abusadores habían sido frecuentemente niños abusados, y aquellos niños que venían de hogares tranquilos y comprensivos tendían a recrear el mismo tipo de entorno. Por lo menos espero que esto sea así, es como siempre consideré que era y siempre me pareció importante que los chicos aprendieran a compartir, a convivir, a hablar abiertamente cuando estuvieran en desacuerdo, pero no siempre a seguir su propio camino o sentir que tenían un derecho superior. Creo que es más difícil para los hijos únicos alcanzar ese mundo de la niñez, que aprendan sobre cooperación, de modo literal, ya que siempre están relacionados con adultos. Si hay familias más pequeñas, y obviamente las van

a haber en un futuro, entonces pienso que debemos prestar mucha más atención a lugares como los centros de cuidado de niños y verlos no simplemente como espacios donde estacionar los niños sino como lugares donde aprenden sobre cooperación y camaradería. Creo que aprenden la mayoría de sus valores de sus familias y del grupo en el que viven, más que por medio de la escuela o la iglesia contra las cuales casi todos los niños inteligentes se rebelan a una edad u otra.

— *Después de la guerra, y después de la derrota del fascismo, había un fuerte sentimiento de esperanza de que un nuevo mundo se estaba construyendo. Usted fue a Yugoslavia para ayudar a construir una línea férrea. ¿Qué siente hoy que Yugoslavia se separó y su gente optó por el nacionalismo? Las vías férreas en las que usted trabajó estaban en Bosnia, un país que se ve que está siendo destruido.*

— Todos debemos estar aterrados por lo que está sucediendo allí en la actualidad. Creo que tanto como académicos, como en nuestras propias vidas, la mayoría de los comunistas, socialistas y radicalizados de mi generación pensábamos que los conflictos básicos, eran conflictos de clase entre explotados y explotadores, o entre los conquistados, víctimas del imperialismo, y los conquistadores. Veíamos esto como el mayor de los conflictos. Los nacionalismos y otros conflictos étnicos eran vistos como epifenomenales, estimulados por los explotadores para dividir al proletariado. Es probable que estuviésemos muy equivocados sobre esto, y sobre nuestro análisis acerca de aquello que impulsa la acción humana, particularmente el tipo de acción absolutamente destructiva y la actividad sacrificada de los soldados voluntarios -como dijo Tolstoy, la guerra no solo demanda la disposición para morir por su país, sino también para matar por él. Y por lo que la gente

---

mata en la actualidad resultan no ser los principios de clase, o los principios sexuales, sino estas difíciles divisiones raciales, nacionales, étnicas y religiosas que le parecían a la gente de nuestra generación muy superficiales y sin importancia. Si usted camina por Bosnia no distinguiría a un croata, de un serbio, o un musulmán si se encontraran bebiendo juntos. No habría manera de determinarlo, excepto en el Ramadan donde los niños usan ropa tradicional. Sin embargo las mujeres no usan el velo, o no lo usaban cuando estuve allí. No había manera de diferenciar a esta gente y parecía que pensaban que, habiendo derrotado a los alemanes, estaban construyendo un país en el cual estas diferencias eran reconocidas, pero no esenciales. Pienso que siempre hubo una fuerte división serbo-croata, después de todo el asesinato de Ustashe horrorizó a una gran cantidad de serbios. Se podía sentir en el aire, pero no se le dio la importancia necesaria, era algo que estaban dejando de lado. Bueno, obviamente estábamos equivocados si pensábamos que esto era lo que estaba pasando, porque las cosas no deberían haber erupcionado del modo en que lo hicieron ahora, si esas divisiones étnicas, religiosas y lingüísticas hubiesen sido tan superficiales como pensábamos. Sin embargo sigo shockeada y horrorizada por la persistencia del odio étnico. Supongo que pasa lo mismo en la India subcontinental. Que India haya conseguido su independencia fue uno de los grandes triunfos de nuestra época, y hasta ahora estos antagonismos han conducido a miles de personas a la muerte, ayer y hoy.

— *¿Cuál era el sentimiento dentro del grupo con el que había ido desde Inglaterra?*

— Había fabianos, había comunistas. Veíamos a la gente como buenos trabajadores o malos trabajadores. Mi electricista, quien tiene un ayudante negro, dice que los electricistas ven a la gente como buenos electricistas o malos electricistas, no prestan atención al color. Realmente no prestábamos atención a la preferencia política de la gente si eran buenos trabajadores. No deseo chismosear pero allí habían una o dos personas muy conocidas que eran extremadamente impopulares y que luego estuvieron en la izquierda. Era una ocupación de trabajo, estábamos construyendo un ferrocarril. Conocimos grupos de

gente de todo el mundo -pero significativamente ningún soviético; también se suponía que no había americanos, sin embargo algunos aventureros, como es típico, se las ingeniaron para infiltrarse bicicleteando y haciendo de cuenta que estaban haciendo otra cosa. La mayoría de los trabajadores jóvenes eran de diferentes partes de Europa y trabajaban todos juntos, hacían fogatas, cantaban canciones, gritaban, iban a reu-niones, o dormían durante la reunión juntos. Los romanos y los británicos siempre roncaban fuertemente cuando se gritaban los slogans, pero había un gran sentimiento de cooperación internacional y, por supuesto, un enorme sentimiento de esperanza.

— *¿Cómo era su día de trabajo?*

— Nos levantábamos a las cinco y media, nos lavábamos con agua fría y salíamos a trabajar a la montaña a las seis. Parábamos a las ocho y media, comíamos un sandwich de pan negro, mermelada de manzana embutida y algo de café, no muy rico, y luego seguíamos trabajando hasta el mediodía. Al mediodía volvíamos y teníamos la comida principal del día que era servida en el campamento, ya sabe, grandes platos de té, vegetales y otras cosas. Por la tarde cada uno podía hacer lo que quisiera. Algunos salían a caminar, otros tomaban clases con otros grupos y otros dormían. Por la noche habían fogones, discursos políticos, bailes y conciertos. Teníamos seis horas de trabajo manual duro, cavando en la roca, cargando las carretillas de vagón, empujándolas a lo largo del trayecto y volcándolas sobre el terraplén, y el resto del tiempo nos relacionábamos con los otros grupos.

---

hijo. De hecho nos casamos una semana antes de que naciera Ben, lo que me hacía aparecer como equivocada frente a la generación más moderna, pero también con la generación de los últimos tiempos. En aquellos días uno sentía que si tenía un bebé debía estar casada porque de ese modo se podrían conquistar todo tipo de cosas legales, de propiedad y de identidad -el niño tendría un nombre y si había alguna propiedad en la familia él la heredaría. Realmente nadie pensaba dos veces si casarse una vez que estaban esperando familia. Creo que ninguno de mis amigos tuvieron hijos como Virginia Bottomley, antes de estar casados; sin embargo, la mayoría de ellos se casaron próximos a dar a luz.

— *En un ensayo sobre C. Wright Mills, Edward escribió con aprobación que su biografía había sido claramente cambiada por la historia, en otras palabras, él no era solamente un académico sino que su vida tenía que ver con los sucesos del mundo. ¿Se puede decir que esto es aplicable a Edward y a usted y, en efecto, a toda una generación de historiadores y filósofos. En qué medida se arrepiente de eso, el hecho de que sus biografías hayan sido moldeadas por la historia?*

— *¿Fue allí donde conoció a Edward?*

— No, fuimos juntos, o mejor dicho llegamos por diferentes caminos, pero decidimos estar juntos. Ya habíamos estado juntos durante dos años en Cambridge, desde que él había vuelto del Ejército y yo había vuelto de la oficina de diseño donde era una diseñadora industrial. El venía del Ejército y yo de la industria. Para ese entonces estaba casada con otra persona, pero fue un brevísimo matrimonio en tiempos de guerra y nos separamos sin mayores dificultades, hasta donde puedo recordar. Edward y yo éramos estudiantes de Cambridge. Ambos estábamos interesados en historia, éramos miembros del Partido Comunista, y yo le gustaba y él me gustaba. Supongo que eso es todo lo que puedo decir.

— *¿Qué pensaban acerca de casarse?*

— Bueno, yo estaba casada con otra persona, como dije, y Edward y yo vivíamos juntos -en aquellos días uno no podía divorciarse hasta no haber estado casado por tres años, por ello no podía divorciarme de mi primer marido hasta tanto no pasaran los tres años. Para esa época estaba embarazada de nuestro primer

— Puede ser que esto no responda exactamente su pregunta, pero la idea de convertirse en una académica de veinticuatro años y permanecer así hasta los sesenta y cinco me parece el peor de los infiernos -tal vez no el peor de los infiernos, hay peores trabajos en los que quedarse estancados. Pero la idea de permanecer en un trabajo, haciéndolo por rutina, sin un cambio de escenario, de énfasis y de atmósfera me parecería absolutamente espantoso. Sé que alguna gente lo hace, sin embargo para los intelectuales una carrera rígidamente estructurada es realmente un desarrollo bastante reciente, excepto para la gente con vestimenta clerical. La mayoría de la gente en el pasado entraban y salían de la actividad política, o de escribir, o del trabajo académico. Para nuestra generación esto todavía era posible. Cuando fui por primera vez a Birmingham, Charles Madge era profesor de sociología. Hasta donde yo sé él no estaba graduado, pero había trabajado en observar a las masas, y otros trabajos, y volcó su experiencia en lo académico enseñando sociología. Creo que yo hubiera sentido que no podía escribir sobre la historia de la clase



---

trabajadora y los movimientos populares si no hubiera pasado mucho tiempo participando de ellos, no simplemente porque te da experiencia, sino porque te separa del abordaje puramente académico. No es necesario escribir sobre lo que se ha hecho, pero ayuda. Creo que nuestra generación ha sido afortunada al haber tenido una experiencia tan variada. La gente estaba en el ejército o en la industria y después se cambiaba a puestos académicos o políticos. Se está volviendo más difícil para la gente hacer este tipo de cosas, y supongo que aquellos que sí entran y salen en las diferentes esferas de trabajo sienten que están más expuestos a lo que está sucediendo en el mundo que aquellos que simplemente progresan de ser lector a maestro lector y luego a profesor; y si se mueven lo hacen de Oxford a York.

— *¿Hay alguna razón por la que sienta que el período anterior a 1956, cuando estaba en el Partido Comunista, fueron años perdidos?*

— Cuando la gente da entrevistas generalmente gastan su tiempo señalando aquellas cosas que hicieron como el camino perfecto y es por eso que ellos terminaron siendo personas perfectas. Yo indudablemente no sostendría eso. Por el otro lado, disfruté mucho de mi tiempo en el Partido Comunista. Conocí gente maravillosa y descubrí gente de diferentes entornos y diferentes nacionalidades a quienes no hubiera conocido de otra manera. Por ello, en ese sentido, no me arrepiento. Simplemente no puedo saber qué tipo de pensamiento y desarrollo intelectual hubiera tenido si las cosas hubiesen sucedido de otro modo. No tengo modo de saberlo, no puedo decir que hubiera terminado como una científica brillante o como una historiadora brillante de no haber estado atada a la experiencia comunista. Pero diría que no lo rechazo, en el sentido de que tengo muy buenos recuerdos. Como historiadora trato de no teorizar mucho sobre lo que hubiera podido pasar. Todo lo que se puede hacer es comprender lo que uno piensa que sucedió.

— *¿Podría explicar cómo ha intentado explorar esta relación entre lo público y lo privado en sus trabajos?*

— Durante el siglo diecinueve la articulación de la ideología de las “esferas separadas” y la separación entre lo público (masculino) y lo privado (femenino/

familiar) era frecuentemente usado como argumento contra la concesión de los derechos ciudadanos a las mujeres. La retórica debe ser tratada con cierto cuidado, pero sigo sosteniendo que tiene cierto valor reconocer áreas de incumbencia pública y privada. Me he encontrado pensando en esto cuando escribí sobre la reina Victoria. Una de las razones por la que ella es tan fascinante, es porque fue la primera persona en la historia, hasta donde yo se, en tomar simultáneamente ambos roles, público y privado, y en hacerlo en el mismo despacho. Ella es madre y esposa, pero también es la reina y nunca deja ese rol. Ella habla de gobernar por medio del ejemplo, más que por el mandato, si bien de hecho ella tiene un interés personal en la política de gobierno. A pesar de la presencia de una mujer en los más altos cargos del estado, la principal corriente de retórica política de su reino estaba ocupada en mantener a las mujeres fuera de las áreas de ingerencia pública -las áreas de prensa, de la constante expansión del grupo de electores parlamentarios y del electorado, de las profesiones cada vez más masculinizadas y de las incipientes estructuras públicas locales de la casa consistorial, concejos locales y organismos sociales. Los sermones de las mujeres emergieron de las iglesias más contestatarias, y hasta aquellos con una tradicionalmente fuerte presencia femenina, como la Sociedad de Amigos, sufrieron una creciente división laboral, espacial y organizacional, entre sus secciones masculinas y femeninas. En la literatura y la política estas divisiones público/privado han sido constantemente enfatizadas, sin embargo está el ideal de dominio doméstico por encima del cual las reglas femeninas no existen para los trabajadores. Mientras son aprobadas las leyes que restringen el trabajo femenino para prevenir que trabajen durante aquellas horas en que deberían cuidar de sus maridos e hijos, la gran mayoría de las mujeres que trabajan en el servicio doméstico no tienen ese tipo de protección y no tienen oportunidad de participar en la esfera privada, excepto como sirvientes de la vida familiar de sus empleadores. Para los pobres había poca vida privada de ningún tipo, y pocas chances de elegir sobre los problemas de moral de la vida familiar en donde todo acceso a las agencias -legal, medicinal o social- dependían del dinero. Si las mujeres de clase alta, especialmente las solteras o las talentosas, fueron restringidas por la

---

retórica público/privado, las mujeres de clase obrera pueden a menudo haber dado la bienvenida a una mejor oportunidad para hacer su trabajo y cuidar sus hijos con mas privacidad y menor interferencia desde afuera de la que recibieron. Creo que existe la necesidad de un límite público/privado, pero no uno basado en el sexo. Deberían haber areas en las que el Estado no tenga derecho a intervenir. No creo que esto solamente tenga que ver con cuestiones familiares y sexuales. Creo que deberían haber áreas de pensamiento y de la conducta que no sean responsabilidad del Estado y en las cuales el sistema educativo no tenga ningún derecho a intervenir. No pienso que los chicos deban ser educados en una religión particular. Sin embargo, tampoco pienso que deban ser educados para creer que todas las religiones son lo mismo, lo que es tan malo como enseñarles que una es mejor que las otras. Creo que la verdadera educación secular es algo que apenas hemos comenzado a considerar hasta el momento. Y probablemente debería ser acompañada por un aumento de oportunidades, a pequeños grupos, para desarrollar programas de educación adicional, controlados por la familia y no por el Estado. Pero esto da lugar a grandes cuestiones y problemas. Si se va muy lejos del camino de la educación de la minoría, entonces es posible perjudicar a aquellos que pertenecen a grupos minoritarios. Si ellos están alguna vez expuestos a los valores sociales de un pequeño y estrecho sector, es probable que sean menos empleables y que tengan menor acceso a las grandes areas de la vida pública. Por lo tanto creo que ésta, nuevamente, es una de las tensiones que está constantemente presente en cada decisión social, y una acerca de la cual debemos estar constantemente advertidos.

— *Usted tiene una actitud muy crítica hacia la idea de que hay un progreso continuo en la historia. Es una versión moderna de la concepción griega de la historia que todo tiende hacia alguna mejora.*

— Esto también es un problema grande, no lo es? Hace pocos años la educación americana estaba dominada por algo llamado la Teoría de la Modernización. Moderno era la palabra correcta, y pre-moderno era todo aquello que había sucedido antes de lo moderno. De ese modo uno no tenía que hablar en términos de feudal o pre-industrial, simplemente algo era pre-moderno. Y era tomado como moderno aquello que se encontraba en la misma línea que los Estados Unidos, pero sin tantos extranjeros, y tal vez con un sistema educativo un tanto mejor. Los Estados Unidos eran vistos como lo esencial, el final; la sociedad mas democrática, la sociedad mas libre que jamás haya existido. Bueno, ahora somos mas cuidadosos con este tipo de argumentos. Podemos encontrar virtudes en viejas formas de organización social que pueden dar lugar a un mayor desarrollo y crecimiento. Pero nuevamente, todas estas cuestiones son muy azarosas, porque en el otro extremo del espectro se tiene la idealización de los cazadores-recolectores. Se reivindica que la única verdadera cultura fueron los Pieleros Rojos galopando por la pradera, cazando búfalos y que cualquier indio que se apartara de esa cultura estaba traicionando su verdadero aporte cultural. Verdaderamente no creo que hoy nadie pueda ver a la historia humana como una historia de progreso. Sin embargo se puede ver que la palabra progreso es muy peligrosa, es muy del siglo diecinueve. Las diversas teleologías, de las cuales el Marxismo era ciertamente una, vieron a la historia progresando inevitablemente por etapas hacia algún estadio final,

---

tanto si fuera el Reino de Dios, como si fuera la sociedad sin clases, o una Utopía. O se llegaba allí, o todo estallaba en pedazos. Es un punto de vista peligroso, que también conduce a un tipo de fanatismo y auto-sacrificio en la búsqueda de un futuro desconocido, que frecuentemente significa el sacrificio de la generación presente. Por ello no aceptaría la idea de progreso, o la de desarrollo teleológico o lineal, de la historia. Sin embargo, no me situaría en el otro extremo para sostener que todas las virtudes descansan en las sociedades estáticas. Especialmente para las mujeres. Debería pensar en las campesinas, probablemente el 50 por ciento habrían sido mas felices permaneciendo como campesinas, y el otro 50 por ciento hubieran dado cualquier cosa para alejarse de la estrecha, y moralmente determinante, sociedad en la que habían crecido. Siempre existieron estas tensiones alrededor de los valores tradicionales, que pueden beneficiar a mucha gente, pero que frecuentemente aíslan y marginan a las personas diferentes, creativas o con inventiva.

— *¿Cree que hay reflexiones dentro del movimiento, antes de la emergencia del socialismo moderno en el tardío siglo diecinueve, que serían relevantes para pensar acerca del problema que usted dijo que pensaba que ahora estaba enfrentando la gente -aquel sobre cómo crear una sociedad en la que la gente realmente quisiera vivir?*

— Cuando se introduce la palabra crear, es correcta para Dios, pero para cualquier otro la “creación” es problemática. Pienso que uno de los argumentos mas interesantes sobre la practicabilidad de la comunidad deseada fue el que apareció a partir de la polémica entre Edward Bellamy y William Morris, que tuvo lugar en el tardío siglo diecinueve. Bellamy veía el futuro como a una sociedad urbanizada en la que el trabajo fuera limitado. Todos trabajarían tres horas por día, un concripto del ejército que hace todo el trabajo, y luego el resto del tiempo lo usa en actividades de ocio, divirtiéndose y entreteniéndose con

otros. Ellos usan la ciencia para limitar la cantidad de trabajo que es necesario que sea hecho. Morris respondió enfurecido a esta “Cockney Utopia”<sup>3</sup> y escribió **News from Nowhere** donde describía una sociedad rural con un pequeño centro en la cual todos desempeñaban en un trabajo agradable que los colmaba. Todos cambiaban de trabajo lo suficientemente seguido de tal modo que nadie quedara fijo como albañil toda su vida, iban realizando diferentes trabajos. Por un lado, está la idea de que el trabajo es un mal que debe ser hecho y al que hay que encontrarle la vuelta y, por lo tanto, debe ser organizado de tal modo que todos se beneficien de él, pero que no se puede hacer mucho al respecto. Y el otro punto de vista, consiste en que solo existimos -somos animales trabajadores y solamente somos felices- si estamos trabajando. Creo, que nuevamente, esta es una de las tensiones en la conciencia humana. La gente mas rica del siglo dieciocho o diecinueve, no tenía necesidad de trabajar, sin embargo establecieron las mas elaboradas estructuras de comportamiento estacional, desde la caza de lobos hasta el comportamiento cortésano; tenían que estar en actividad a cierta hora o lugar, porque simplemente pasar el tiempo haciendo nada, o instruyéndose, no los satisfacía. Por lo tanto, tal vez una cuestión fundamental sea cómo organizar el trabajo de tal modo que recompense y hasta cierto grado satisfaga, y tal vez colme lo que pueda ser una necesidad humana básica para determinado orden y para determinado desafío de la vida diaria; pero, al mismo tiempo, no encontrarse con una sociedad en la que todo el trabajo desagradable sea hecho por un sector que no consigue realizarse, ni alguna satisfacción. Esta es, nuevamente, una de las tensiones, una de las ideas motivadoras dentro del socialismo, para la cuál los diferentes programas socialistas ofrecieron diferentes respuestas. No creo que tengamos respuestas, pero siempre debemos postular los problemas. Tenemos todo el tiempo para enfrentar los factores unos con otros. Estructura y rutina contra libertad, pero cuánta libertad? Qué tipo de libertad

---

<sup>3</sup> [N.deT.] Se les llama Cockney a los londinenses de clase baja.

---

quiere la gente? Menos horas y mas descanso significarían un trabajo más satisfactorio y agradable para la mayoría de la gente. De algún modo lo tienen. Sin embargo, los patrones de trabajo modernos no han significado necesariamente menos horas. Algunas de las personas que realizan el trabajo mas útil, o el mas necesario, siguen trabajando las mismas horas que antes, mientras millones están sin trabajo. Realmente no hemos resuelto el problema del trabajo, tal vez no sea un problema resoluble, pero señala tensiones y contradicciones a las que el ala izquierda y el socialismo deben prestar atención.

— *Usted ha dicho que los Cartistas no diferenciaban entre economía y política. Ellos creían que los intrépidos cambios políticos podrían ser equivalentes a transformaciones sociales.*

— Pienso que el Cartismo llegó en un momento en el que, como dice George Eliot en una de sus novelas, todo el mundo creía que la política era el camino para el cambio, que todo podía ser realizado por la acción política. Se podían regular las horas de trabajo, se podía emancipar a la mujer, se podía introducir la libertad, todos sentían que el cambio político podía realizar maravillas. Y luego se tiene un gran giro contra esto después de 1848, en los cincuenta, sesenta y setenta, hacia organizaciones de autoayuda, Trade Unions y sociedades cooperativas. Y en parte bajo la influencia de las enseñanzas de Marx y de Owen, creció la idea de que el área decisiva para la transformación era la esfera económica. Este acercamiento fue muy general. De este modo los Liberal Free Traders creían que el sindicato libre resolvería los

problemas, y por lo tanto no era necesario el Estado, excepto para delimitar la arena y para mantener una fuerza militar que evitara que los barcos se hundieran. Pero el sindicato libre, el libre juego del mercado, iba a ser la verdadera respuesta. Todos podían ser estimulados para construir una ratonera mejor. Entre los socialistas era la expropiación de las fuerzas económicas lo que iba a transformar a la sociedad. La política quedó a un lado para el movimiento obrero hasta la Primera Guerra Mundial, e incluso después los programas políticos fueron siempre tentativos. El Partido Laborista nunca vio como verdaderamente posible efectuar el cambio político debido a que el socialismo estaba siempre en camino. Los políticos laboristas tendían a creer que antes de realizar un cambio político tenía que haber socialismo. Durante los años veinte y treinta, el socialismo nunca estuvo en la agenda y no se podía proceder sin expropiar a los expropiadores. Ellos remendaban con programas económicos y sociales, pero sin realizar ningún intento de cambio fundamental. Para el momento en que llegaron los cuarenta, nos hallábamos volviendo cien años atrás, porque, en aquellos días, los cartistas no veían a la industria y a la política como dos entidades discretas. Pensaban que se podía limitar la rapacidad de los capitalistas por medio de reducir las horas de trabajo, legislar sobre los salarios, regular el trabajo femenino, e introducir la educación obligatoria. Ellos veían todo esto como conquistas políticas que podrían mejorar su situación social; después de 1945 volvemos a esta postura, con una interacción entre factores políticos, económicos y sociales. El período del gobierno de Thatcher ha visto una acción política drástica desde la derecha para reformar la sociedad y la economía. Creo que no se ha visto un período en la historia de la humanidad -en la historia británica a todas luces- en donde haya habido tanta política ideológica aplicada sobre la economía, como ha habido en los últimos quince años. La economía ha sido totalmente abandonada al dogma político, y creo que esta es nuevamente una de las tensiones que debe ser resuelta. Toda la historia del socialismo está cerca de realizar una suerte de balance y coordinación entre movilización social, acción política y transformación económica.

Traducción Diego Bussola

# Sobre feminismos y estrategias...

## Una entrevista a Celia Amorós

---

María Luisa Femenías \*

*Casi es innecesario presentar a Celia Amorós Puente. Catedrática de Historia de la Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, autora, entre otros libros, de **Hacia una crítica de la razón patriarcal** y de numerosos e influyentes artículos, visitó el país durante la primera quincena del mes de abril de 1995. En nuestra Facultad, con el auspicio de la Secretaría de Investigación y Posgrado y del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer, dictó un seminario sobre **Feminismo, Ilustración y Posmodernidad**, temas en los que se encuentra trabajando con miras a una próxima publicación. También dictó conferencias en la Universidad Nacional de La Plata y en la de Rosario sobre **El debate Modernidad / posmodernidad y su relación con el feminismo**. A continuación transcribo en parte, y a la manera de una entrevista, una larga conversación que mantuvimos sobre algunas cuestiones nodales de la teoría y de las estrategias feministas.*

— *En nuestro medio se tiende a utilizar la denominación “teoría de género” o, incluso, “estudios de la mujer”, tal como figura en el Área que nos agrupa; Ud., en cambio, prefiere hablar de “feminismo filosófico”. ¿Cuáles son sus razones para elegir esta última denominación?*

— *Pues mira, prefiero “feminismo filosófico” porque de esa manera se destaca el aspecto vindicativo y de denuncia que el feminismo tiene ya desde sus orígenes y, además, que el punto de mira es el de la filosofía. No se trata, entonces, de meras listas de vindicaciones*

*sino de **hacerteoría**. Ese es el sentido del Instituto de Investigaciones Feministas de la [Universidad] Complutense [de Madrid] y de asignaturas como “Feminismo e Ilustración”, que coordiné primero yo, desde 1988, y luego, cuando estuve de sabático en Harvard [1993-1995], Angeles J. Perona. Ese es el sentido también de un libro como **Historia de la Teoría Feminista**, que recoge las ponencias de un curso académico, y que arranca con un estudio de Rosa Cobo sobre Poullain de la Barre y concluye con unas notas mías sobre el debate Ilustración / posmodernidad. La lucha (teórica y práctica) de las mujeres tiene continuidad y esa continuidad debe destacarse para que no creamos que siempre comenzamos de cero. El objetivo de un volumen como ese es centrarse en analizar las fuentes ideológicas del pensamiento feminista, considerando el marco social y económico en el cual tales ideas se desarrollan, tanto en Europa como en Estados Unidos, incluyendo referencias a los países del tercer mundo. “Estudios de la mujer” es una mala traducción del inglés y, a mi modo de ver, no va de suyo que denuncie la opresión histórica de las mujeres. “Teoría de género” puede llamar a confusión por eso de “género”, que filosóficamente tiene una larga tradición. Yo prefiero “teoría feminista” sin más.*

— *En algunos ámbitos, la oposición feminismo de la diferencia / feminismo de la igualdad parece irreconciliable. ¿Cómo ve Ud. esa polémica?*

— *Cierto, la oposición feminismo de la diferencia / feminismo de la igualdad es, de alguna manera, irreconciliable. El feminismo de la igualdad reivindica*

---

\* Docente e investigadora en la Universidad Nacional de La Plata y en la Universidad de Buenos Aires. Miembro del equipo de investigación “Subjetividad, Experiencia y Utopía” dirigido por M.I. Santa Cruz.

un pasado ilustrado, moderno, emancipatorio. El feminismo de la diferencia supone alguna forma de esencialismo. El feminismo de la diferencia quiere, como diría Butler, resignificar una identidad femenina para que no sea la heterodesignada desde el patriarcado, para que la mujer parta de su propia experiencia en

---

femenino. Pues bien, desde dónde puede partir el oprimido, desde dónde puede encontrar ese punto arquimédico para partir sin mediaciones sino de su propia experiencia que es una experiencia mediada por la designación del dominador. Entonces, pretender que este punto arquimédico se encuentra en la experiencia del cuerpo sexuado bajo cualquiera de sus variantes es poco claro. Pues, se pretendería de algún modo que la experiencia del cuerpo sexuado no tiene mediaciones discursivas, lingüísticas, es decir, mediaciones de todo orden. Y se pretendería hacer una hermenéutica del cuerpo sexuado como si fuera un denominador común, que funciona de un modo unívoco para todas las mujeres y pudiera dar una base de sustentación a una identidad femenina que se constituyera como sujeto político para el feminismo. Bueno, esto sería así más bien en la versión de las italianas. La experiencia del cuerpo sexuado, la experiencia de “ser nacida mujer” y de vinculación con la madre, serviría como piedra angular para resimbolizar un orden simbólico femenino paralelo al orden simbólico masculino. Con lo cual el orden simbólico masculino está absolutamente encantado porque no encontraría ninguna interferencia; de alguna manera se le dice “nosotras vamos a movernos en nuestra propia esfera de resimbolizaciones, no vamos a vindicar nuestra parte en el poder patriarcal porque depende de una simbólica que no es la nuestra, sino que lo que queremos es construir nuestra propia simbólica y construir una genealogía femenina. Pues claro, una genealogía femenina no se constituye de una manera puramente voluntarista; y cuando se apela a la imaginación, pues resulta que la imaginación no llega a dar para tanto, y lo que surge es la evocación de las figuras de la retahila ancestral desde las vestales hasta nuestros días. Es decir, formas de lo femenino que, en definitiva, son producto de la propia cultura patriarcal por más que se quiera resignificarlas y reinventarlas imaginativamente. La fuerza de la gravedad de la simbólica ancestral de los géneros es tal y está en un campo gravitatorio tal de relaciones de poder, que la capacidad de maniobra que da el voluntarismo, incluso el voluntarismo estetizante más imaginativo, es muy limitada. Por tanto genera un tipo de discursos absolutamente ambiguos que vuelven a restaurar bajo nuevas claves la feminidad normativa, en última instancia.

---

— *¿No hay posibilidad, entonces, de reforma desde los márgenes? Porque, a veces, se sugiere que ya que no se está en el centro del poder, se puede comenzar resignificando desde los márgenes y por los intersticios para tratar de fragmentar el modelo de poder patriarcal*

— Sí, claro, pero las mujeres desde los márgenes y en los márgenes hemos estado toda la vida y no hemos conseguido jamás nada. Qué novedad estratégica tiene realmente esta sugerencia? Primero, se hace una conceptualización del orden masculino, que parte de Lacan, demasiado monolítica, entendido como orden falologocéntrico, y entonces las mujeres nos ponemos en la posición de la **otredad** con respecto de ese sistema, como si esa **otredad** tuviera realmente virtualidades subversivas cuando, en realidad, con esa conceptualización de lo femenino como **lo otro**, digamos, el poder patriarcal siempre se ha sentido muy cómodo ante esta presunta subversión. Claro, tenemos que partir de los márgenes (ahí estamos), pero el problema es cómo ir desde los márgenes al centro. Porque la creación de una esfera paralela que tenga su propia simbólica alternativa que sea como otro universo, como quiere Luce Irigaray en sus concepciones de la diferencia sexual, o, por el contrario, aceptando que, en definitiva, prima la unidad de la especie humana sobre una diferencia sexual ontologizada hasta ese punto que constituye ya una doble simbólica y un doble referente que, en último término, es esencialista porque las mujeres tampoco nos identificamos todas en esta simbólica ni de la misma manera. Hay toda una serie de dificultades para agrupar a todo el colectivo de las mujeres bajo esta simbólica alternativa.

— *Ud. ya mencionó algo sobre la vinculación del feminismo de la diferencia con el posmodernismo. ¿Podría extenderse un poco más sobre este asunto?*

— Sí. Este feminismo está vinculado con el posmodernismo en la medida en que el posmodernismo reivindica, frente a la idea de igualdad de estirpe ilustrada y de tradición emancipatoria vinculada a la modernidad, la idea de las diferencias, los fragmentos, entonces los feminismos de la diferencia se han adherido a las filosofías de la diferencia en sus, valga la redundancia, diferentes versiones. La diferencia entendida en el sentido derrideano de la

deconstrucción, aunque significativamente Derrida dice que las feministas son fálicas porque de alguna manera están en el orden logofalocéntrico del varón y reclaman para sí mismas el efecto de castración. Es decir que Derrida viene a decir, en última instancia, lo mismo que decía Otto Weininger en **Sexo y Carácter**, escrito en contra de las sufragistas. En esta versión, las feministas, en realidad, no son más que varones y se homologan al orden fálico. Entonces, sólo la deconstrucción de los binarismos desde una posición de mujer simbólica -que, la verdad, yo no he conseguido saber con demasiada precisión qué significa- conseguirían subvertir ese orden falologocéntrico. Luego serían quizá el deconstruccionismo y el post-estructuralismo las dos filosofías de la diferencia más significativas. El uno, de carácter foucaultiano, apelaría a la reapropiación estratégica de estas identidades atribuidas para utilizarlas para la seducción o para combinarlas de modo diferente con los constructos sexuales, generando lo que llama Judith Butler “géneros incongruentes” o proliferación paródica de géneros, lo cual como lo ha puesto de manifiesto Alicia Puleo no viene a ser tanto una irracionalización del sistema género-sexo, que se haga desde la idea de un sujeto, como una manera de instrumentar simbólicamente las reivindicaciones de los movimientos *gay* y de los movimientos de las lesbianas, por supuesto sumamente legítimos, pero cuyo énfasis no está precisamente en sistema género-sexo en tanto que tal.

---

— *Respecto de los “sujetos excéntricos” de Teresa de Lauretis, ¿operarían más o menos de la misma manera?*

— Sí, tengo la impresión de que va en la misma línea, que es del mismo cuño posmoderno. Por lo que yo conozco de la teorización de Teresa de Lauretis, las virtualidades emancipatorias de los sujetos excéntricos son, en verdad, pocas. El acento en las diferencias, en lo particular, atomiza; genera identidades de grupos y el problema es como generar o desarrollar virtualidades emancipatorias para todas las mujeres. Vamos, todas estas filósofas están en la órbita del posmodernismo entendido como diseminación, como pulverización del sujeto constituyente, y cuanto más las leo más me parece que su potencial es limitado, de superficie, quizá, un primer paso. Pero el desafío es otro. Ahora, cuanto más leo los filósofos Ilustrados o los de la Escuela Crítica, más me parece que por allí van los caminos. Olvidarse de los ideales emancipatorios de la Ilustración y abandonarlos puede traer serias consecuencias. El proyecto Ilustrado y el concepto de razón crítica sobre el que pivota contienen en sí mismos los medios teóricos para llevar adelante su propia autocrítica. Bueno, ya lo dijo Mme de Staël *Las luces solo se curan con más luces*, y es una observación que no se agota en un marco histórico determinado, sino que lo trasciende interpretativamente; no poner *dos pesos y dos medidas* sigue siendo un parámetro Ilustrado. Si bien podría decirse que la Ilustración tuvo vicios de origen generando una impostura de universalidad basada en el sujeto blanco, propietario occidental, etc, generó también los elementos para denunciar tales imposturas desde sus presupuestos mismos. No se trata, pues, de renunciar a la universalidad como horizonte regulativo, sino de reformularla.....

— *Ud. ha estado en Harvard dos años, ¿Podría hacer un balance de esta experiencia?*

— Balance de esta experiencia desde un punto de vista feminista no? Claro, desde el punto de vista feminista, yo he vivido en un invernadero. Es decir, al estar en Cambridge, en una ciudad universitaria, he conocido poco cómo opera el feminismo como lucha política en la universidad norteamericana, en general. Conozco eso por la prensa, pero no por haberlo visto.

Me ha interesado enormemente toda la dinámica de la relaciones de las mujeres con el *welfare state* y cómo a través de las medidas de la discriminación positiva cada vez se hace más visible la lucha de géneros como una lucha económica y política. Me ha interesado ver hasta qué punto se tematiza en esa sociedad, ya de un modo explícito y bajo un meridiano políticamente significativo, la lucha entre los intereses de varones y de mujeres; lucha que se polariza, incluso, en la elección de los partidos políticos, las mujeres votan, por ejemplo, a los demócratas. De modo que el *welfare state* está polarizando y está siendo un foco polémico de estas vindicaciones. Todos estos aspectos eran invisibles y aún siguen siéndolo en Europa, excepto en los países nórdicos. Por otra parte, hay otro aspecto también interesante. Se trata del carácter multirracial de la problemática feminista en Estados Unidos que en España y en Europa empieza a ser una problemática incipiente. Sin embargo, allí está extraordinariamente evolucionada. Las mujeres blancas han tenido que reacomodar su conciencia, su lenguaje y la configuración de sus experiencias precisamente para poder dialogar con las mujeres de color y de otras culturas, a fin de constituir un frente de género más amplio. Claro, todo esto es difícil de abordar. Hasta que no se tiene una perspectiva más totalizadora, sabes que ese problema existe pero realmente no lo tienes presente en una forma tan viva, en una forma tan pregnante. Desde un punto de vista más académico, el feminismo está ya tan integrado que de tan integrado casi se



---

diluye. Quizás pase un poco al revés de lo que ocurre en España. En España tenemos todavía que acotar determinados ámbitos para hacer cosas con el rótulo de feminismo. Yo tengo que montar un seminario de “Feminismo e Ilustración”. En Harvard eso sería inconcebible porque se supone, al menos en principio y teóricamente, que cualquier cosa que se estudia se estudia teniendo en cuenta la variable género y desde la perspectiva del género. Con lo que no hacen falta estudios específicamente feministas y hay relativamente pocos seminarios de temática feminista. Es una victoria en un sentido. Quiere decir que esa perspectiva está integrada con normalidad, pero como luego en la práctica no todos los profesores son feministas, llegamos a que hay una presunción de integración. Se la trata como algo obvio, y de pura obviedad hasta se la pasa por alto. De pura obviedad no se la ve. Entonces, eso me ha llamado la atención como un peligro contrario a la *ghettización* que pueden tener los *Women Studies* si se constituyen como esfera aparte. Aquí la política académica feminista tiene que tener una posición de equilibrio. Cuando se enfatiza demasiado y ya está totalmente asumido por el discurso académico, p.e., “El capitalismo tardío desde el punto de vista de la raza, el sexo-género, la clase” pues, dentro de esa -como dice Seyla Benhabib- *santísima trinidad*, parece que se diluye la problemática específicamente feminista. Claro, si no se lleva a cabo ese tipo de política, se puede caer en el peligro opuesto de *ghettización*, de que el discurso acadé-

mico siga encapsulado, como ocurre en España, por ejemplo, donde el discurso feminista no tiene todavía suficiente fuerza como discurso alternativo, como referente polémico y como interlocutor como para que se lo de por integrado. Entonces, todo lo más, se lo respeta como algo que trata de cuestiones específicas.

— *Se invisibilizan las reivindicaciones de las mujeres en esa especie de fagocitación... ..*

— Se puede llegar a hacerlo, no digo que se haga en todos los casos; no. En muchos casos se logra un punto de equilibrio muy satisfactorio. Efectivamente, el propio discurso académico deja de tener las distorsiones androcéntricas tradicionales y se vuelve mucho más permeable a un discurso comprensivo que de cabida perfectamente a la perspectiva feminista. Pero en otros casos, la idea de género es un elemento más de una retahíla de variables que se asumen, y puede llevar a que se diluyan como perspectiva particularmente pertinente. Entonces hay ahí un difícil equilibrio. Es una victoria que se haya incorporado pero, como toda incorporación, yo creo que hay que hacer las dos cosas: también hay que mantener estudios feministas específicos porque es el único modo que sigan haciendo una presión para que esa integración sea una integración de veras, y no una integración que diga “va de suyo y va de género”; y que realmente redefina los parámetros del discurso académico convencional. Vamos, que hay aún mucha tarea por hacer.

## Reseñas

---

BIRULES, AMOROS, COLLIN, MURARO, OTERO y RIUS. **Filosofía y Género. Identidades Femeninas**. Barcelona, Pamplona, Universidad de Barcelona, Pamiela, 1992

**Filosofía y género**, subtítulo **Identidades Femeninas**, reúne artículos de varias autoras agrupadas en el Seminario del mismo nombre con el objetivo de recuperar y estudiar la producción filosófica de mujeres de momentos diversos, y de analizar, desde una perspectiva de género, los criterios que en nuestra o en otras épocas han guiado la hermenéutica filosófica.

El propósito común de las investigadoras es el de asegurar la transmisibilidad del pensamiento femenino, no sólo como justa reparación por su desconocimiento, resultante del proceso de exclusión y discriminación padecido por las mujeres, sino también y muy especialmente, como parte de las prácticas de autococonocimiento que hoy lleva a cabo el movimiento de las mujeres.

Algunos de los trabajos que forman parte del volumen surgieron con motivo del encuentro que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, en 1992. Otros, en cambio, los que fueron escritos especial-

mente para esta publicación, mantienen con los anteriores una relación temática, de modo que la lectura recoge la impresión de unidad interior a través de la diversidad.

En la *Introducción*, Fina Birulés reflexiona acerca de la categoría de género en su doble aspecto, estratégico y conceptual, y sobre la polémica que generó en el pensamiento feminista, para llegar a la conclusión de que la reconstrucción del pensamiento de las mujeres saldrá ganando si no adopta una posición excluyente y si atiende tanto al concepto normativo de la "Mujer" elaborado por la razón patriarcal, como a lo dicho por las mujeres reales en sus complejas relaciones con aquel concepto.

Françoise Collin, en el artículo titulado *Hanna Arendt: la acción y lo dado*, examina la tensión que recorre el pensamiento de esta filósofa a lo largo de toda su producción para mostrar cómo esta tensión la lleva más allá de sí misma y de su filiación en la "metafísica dual", hacia una superación de las oposiciones entre *physein* y *nomos*, entre la esfera de la privada y la de lo público, entre la acción y lo dado. Las revolucionarias consecuencias de tal superación -sostiene Collin- alcanzan a la teoría de género en no menor medida

que a la reflexión en torno a las democracias modernas.

En *Sobre la autoridad femenina*, Luisa Muraro retoma la distinción -que tantas implicaciones tiene para la filosofía de género- entre el poder y la autoridad, desde el punto de vista del feminismo de la diferencia. Precisa coincidencias y diferencias con el pensamiento de Hannah Arendt a propósito del tema, y ve en la autoridad femenina una alternativa válida capaz de conferir autonomía al movimiento de las mujeres respecto de un orden social articulado en torno al poder. Se podría señalar, tal vez, que esta vía abierta gracias a la definición conceptual mencionada no es la única posible. Transformar (tal como creemos que es la propuesta de la autora) la distinción conceptual en una disociación real podría conducir al movimiento de las mujeres a contemplar el espejismo de una autoridad inoperante, allí donde, ante todo, permanece no transformado o insuficientemente transformado, un orden social inicuo.

El trabajo de Rosa Rius Gatell, *Isotta Nogarola: una voz inquieta del Renacimiento*, nos acerca a la figura de la mujer erudita del Renacimiento, a sus difíciles relaciones con el movimiento humanista, a las vicisitudes de su experien-

---

cia intelectual y de vida, con el propósito de revisar la tesis según la cual el Renacimiento no involucró a las mujeres en su potencialidad renovadora y liberadora. El examen del pensamiento de Isotta Nogarola permite a la autora demostrar que, si no hubo durante este período histórico un efectivo progreso de las mujeres en el orden social, sí es dable señalarlo en el plano intelectual, con la elaboración a través del discurso, de una “distinta percepción de sí mismas”.

También plantea un punto de vista crítico respecto de la hermenéutica filosófica tradicional el artículo de Merce Otero Vidal: *De la ciudad de las damas al Agravio de las damas*. A propósito de las obras de Christine de Pizan (1365-1431) y de Marie de Gournay (1565-1645), señala el desconcierto de los historiadores a la hora de evaluar la producción filosófica de las mujeres, cuyo resultado es su desplazamiento al terreno de la literatura. Siendo el de la discusión filosófica un lugar históricamente vedado a las mujeres -como documenta a cada paso el libro que comentamos-, hay, sin embargo, mujeres que osaron transitarlo. Sobre ellas recae, entonces, un silenciamiento histórico sutil, consistente en el desconocimiento de la especificidad de su obra.

derecho a la palabra, por ejemplo, y de cómo afectó a las mujeres de momentos históricos diversos su reglamentación consuetudinaria, así como también el tema de las diversas estrategias que ellas elaboraron para ganar un espacio discursivo propio.

Completan este volumen una *Nota sobre las colaboradoras* y un conjunto de ilustraciones de Remedios Varo.

Martha Rodríguez Bustamante

LUNA, Florencia y Arleen SALLES (introducciones y selección de artículos)

**Decisiones de vida y muerte: eutanasia, aborto y otros temas de ética médica;** trad.

Alberto Gioia y María Cristof. Buenos Aires, Sudamericana, 1995; 293 págs.

Florencia Luna y Arleen Salles presentan en esta obra una buena selección de artículos de ética médica de origen anglosajón, estructurados en cuatro unidades temáticas, y precedidos tanto por una introducción general a los problemas de ética teórica y bioética como por un comentario introductorio a cada tema particular. Los trabajos incluidos son los siguientes: 1) sobre la relación médico-paciente: *Modelos para una medicina ética en una época revolucionaria* de R. M. Veatch; *El jefe de la clínica médica* de H. Brody; *Las consideraciones de un lego sobre la veracidad en medicina* de N. Cousins; *Sida y confidencialidad médica* de R. Gillon; *Sida y confidencialidad* de G. Gillet; *Preguntas y respuestas (algunas muy tentativas) sobre los comités de ética en instituciones hospitalarias* de C. Levine; 2) sobre el rechazo del tratamiento, la eutanasia y el suicidio asistido: *Consentimiento, coerción y*

*conflictos de derechos* de R. Macklin; *Se acabó, Debbie*, anónimo; *Los médicos no deben matar* de W. Gaylin, L. R. Kass, E. D. Pellegrino y M. Siegler; *La muerte de Debbie: muerte misericordiosa y buena muerte* de K. L. Vaux; *Eutanasia activa y pasiva* de J. Rachels; *Eutanasia activa y pasiva: ¿una distinción inapropiada?* de T. D. Sullivan; 3) sobre el aborto: *Por qué es inmoral el aborto* de D. Marquis; *Sobre el estatus moral y legal del aborto* de M. A. Warren; *El aborto y el concepto de persona* de J. English; *El aborto* de W. Summer; y 4) sobre las técnicas de reproducción asistida: *Ética feminista y fertilización in vitro* de S. Sherwin; *Informe del Comité de investigación sobre fertilización humana y embriología* (Warnock Report); *La posición en contra de la maternidad sustituta* de H. T. Krimmel; *Madres sustitutas: no tan novedoso después de todo* de J. A. Robertson.

Aunque se podrían analizar en detalle los diferentes artículos, o discutir el enfoque adoptado por las autoras para analizar los problemas de la ética aplicada a la medicina, tomaré en cuenta las secciones que considero de mayor interés para una reflexión ética que adopte explícitamente la perspectiva de género. Por ello, me limitaré fundamentalmente a comentar las partes tercera y cuarta del libro.

En la introducción general, Salles ofrece una breve reseña de la contribución del feminismo al debate bioético, destacando los aportes de la ética del cuidado -a pesar de que no se incluyen entre los artículos del libro trabajos con esa orientación-. La autora sostiene que la ética del cuidado permitiría ampliar el espectro de lo que se considera moralmente relevante para la resolución de casos, atendiendo en el análisis de los mismos a los detalles contextuales concretos y a la red de relaciones inter-personales en que se encuentran los seres humanos. Por otra parte, también menciona el riesgo que corre esta orientación de caer en “una especie de relativismo subjetivista”.

Los artículos acerca del aborto están precedidos por una buena introducción que resume las razones esgrimidas para justificar esta práctica y las tesis fundamentales sobre su permisividad o incorrección moral. El trabajo de Donald Marquis sostiene que el mismo es inmoral *prima facie* porque priva a un ser humano de un futuro valioso, conformado por actividades, proyectos, placeres, etc. Mary Ann Warren se propone demostrar, a partir de una serie de intuiciones, que un feto no es una persona y por ende no pueden atribuírsele derechos morales plenos.

Wayne Summer sugiere una política moderada para la aceptabilidad del aborto, basada en la atribución de una “categoría moral” al feto según su capacidad de sentir placer o dolor (que ubica en el segundo trimestre), es decir, defiende una política permisiva sólo para los abortos tempranos. Estos/as autores/as comparten el presupuesto de que la solución a la cuestión del aborto depende fundamentalmente de dirimir el estatus moral del feto. Por su parte, Jane English argumenta que no existe un criterio único para captar el concepto de persona, pero que puede justificarse el derecho de las mujeres a abortar en base a una analogía con la auto-defensa, con independencia de si se considera o no al feto una persona.

Con respecto al tema de las nuevas tecnologías reproductivas, los cuatro textos seleccionados discuten la fecundación in vitro (FIV) y la maternidad por sustitución o contrato. El artículo de Susan Sherwin analiza desde una perspectiva feminista el uso de la FIV relacionándolo con el contexto social y político en el que ha surgido y cuestionando que la misma contribuya a aumentar la autonomía de las mujeres. También se incluye un extracto del famoso informe del Comité Warnock, que ofrece un conjunto de reflexiones y recomenda-

ciones sobre la fertilización asistida y la investigación con embriones. Por último, Herbert Krimmel argumenta en contra de la maternidad por sustitución porque permite que un niño sea concebido con el propósito de ser entregado a otras personas, mientras John Robertson no encuentra objeciones morales a la misma, destacando sus semejanzas con la adopción, la donación de gametas y la crianza de niños en familias “mixtas” (conformadas por hijos de distintos matrimonios). Ninguno de estos dos autores parece encontrar moralmente objetable que una mujer sea contratada para concebir un niño, puesto que *su actividad es análoga a la de un ama de leche o una madre adoptiva temporaria* (p.259) y además *el arreglo puede beneficiar a la sustituta* (p.272) ni tomar en cuenta los presupuestos de esta práctica con respecto al rol de las mujeres en la sociedad.

Considero que este libro constituye un aporte útil para la enseñanza de la bioética y para quienes se interesen en reflexionar sobre los problemas éticos de la relación médico-paciente, la eutanasia, el aborto y las nuevas tecnologías reproductivas. El hecho de que los trabajos se estructuren en forma de diálogo entre personas con puntos de partida tan divergentes tal vez puede sugerir que el

desacuerdo moral sobre la praxis médica es irremediable, o, por el contrario, poner de manifiesto la necesidad de examinar estas cuestiones con mayor atención. Desde el punto de vista de los intereses del feminismo, la inclusión de un trabajo como el de Susan Sherwin muestra la preocupación de las compiladoras por rescatar las contribuciones de la perspectiva de género en los debates de bioética. Siguiendo la metodología de Sherwin, sería conveniente a mi entender que los/as lectores/as examinen los artículos del libro preguntándose si en ellos se toman en cuenta los intereses de las mujeres y cuáles son las consecuencias legales y sociales que se siguen de las distintas posiciones.

María Victoria Costa

PEREZ SEDEÑO E.  
(coord).

**Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua**, Madrid, Siglo XXI, 1994. pp. 117.

El libro contiene ocho estudios seleccionados de entre las ponencias presentadas en las **Jornadas sobre Conceptualización de lo Femenino en la Filosofía Antigua** que tuvieron lugar en la Universidad Complutense de Madrid, del 14 al 18 de enero de 1991. El primer trabajo es *Presentación. Lo femenino como lo otro en la objetivación conceptual de lo genérico humano* donde Celia Amorós explicita la existencia del proceso de elaboración racional de las categorías de lo humano en Grecia que se traduce en la noción de lo *genérico humano*. Esta noción se expresará a través de lo *masculino*, que a su vez contiene lo *neutro* que es *neutro* en tanto que *pensado*, en virtud de lo cual resulta que lo *femenino* se establecerá como lo *no-pensado*. Es ésta la idea eje de los ensayos siguientes. Celia Amorós desarrolla el marco conceptual en que se ha realizado cada trabajo, subrayando en todos los casos el aporte original de los autores en el estudio de la conceptualización de lo femenino que puede seguirse desde la **Teogonía** de Hesíodo hasta Aristóteles.

El primer trabajo es *El problema del origen del cosmos en Hesíodo (de la operatividad de lo sexuado a la neutralización de la naturaleza)*. Inmaculada Cubero examina la idea de la concepción del origen del Cosmos a través del orden de sucesión, de la secuencia de generaciones derivada de Caos y del marco evolutivo de Gea, la que prevalecía en la etapa mítica. Por medio del análisis de los integrantes del orden cosmogónico y sus ámbitos de competencia, expresado por momentos de manera intrincada y hasta confusa, se intenta hacer evidente la necesidad de la inclusión en el sistema he-siódico del polo masculino Eros para articular la discontinuidad inconciliable entre Caos y Gea, que asume la carencia funcional de lo femenino.

Silvia Campese en *La mujer guardiana* describe con claridad la posición de la mujer dentro de la particular estructuración social de la ciudad de **La república**, donde, suprimida la familia cuya existencia implicaría la desviación hacia asuntos privados, se evita toda asociación entre los progenitores y sus descendientes y se descarta la necesidad de que la mujer se dedique al cuidado de sus hijos. Del análisis se deriva la idea de que sin llegar a una actitud misógina, en **La República** hay una pers-

pectiva sexista ya que para que se alcance el objetivo político es necesario anular todas las diferencias, incluso las que hacen a la especificidad femenina. La mujer guardiana habrá de realizar exactamente las mismas actividades que el hombre guardián, tal como los perros que custodian los rebaños, ya que Sócrates postula que no hay en la ciudad una ocupación especial para la cual la mujer sea más apta que el hombre, aunque por influencia de la concepción tradicional, sea considerada más débil que él.

Sobre una perspectiva diferente de Platón trabaja Amalia González Suárez en *Aspasia y los epitafios*. Comienza con una breve presentación de la figura histórica de Aspasia para destacar su desempeño como maestra en el arte de la retórica. Se establece un primer paralelo entre Diotima -a la que Platón hace aparecer en el **Banquete** para mostrar la manera de lograr el conocimiento- y Aspasia -quien dirige su discurso a las multitudes y sirve en **Menéxeno** como ejemplo de lo que debe ser rechazado: el discurso sofístico, superficial y de frutos efímeros. Un segundo paralelo, entre Aspasia y Gorgias, destaca la moderación en el tratamiento hacia Gorgias en el diálogo que igual que **Menéxeno** se ocupa de la

retórica, frente a la manifiesta ridiculización de Aspasia y su retórica de la persuasión fácil, tarea que se asocia con la culinaria y la cosmética, realizadas por mujeres. Enmarcada en una retórica donde se establecen características generales para identificar a determinado conjunto, se encuentra el discurso de Aspasia quien dirige similares elogios a los que murieron en iguales circunstancias lo que se opone a la idea de Platón de la conveniencia del tratamiento diferenciado. En la quinta parte de su trabajo la autora presenta las analogías entre la técnica de composición del discurso de Aspasia que tiende al engaño del auditorio y el papel de la mujer, carente de individualidad y simple eslabón entre padres e hijos, en la Atenas clásica. El último punto, acerca de las ciudades en Platón, no parece relacionarse directamente con la temática del trabajo y merecería un tratamiento aparte y más detallado.

En *Mujer y jerarquía sexual en Aristóteles: un "salto" necesario* María Luisa Femenías, trabajando sobre la **Metafísica** y los **Tópicos**, expone las nociones de las que se infiere la simetría ontológica entre varón y mujer en tanto son uno y otra "clase complementaria" de un mismo género -es pertinente la acla-

ración expresada en nota sobre la connotación jerárquica entre Materia y Forma-. Respecto del método para el estudio de las diferentes ciencias en Aristóteles, Femenías explica las características del silogismo dialéctico, que opera con premisas no necesarias, y demuestra mediante un discurso llano y ordenado la forma en que el propio Aristóteles establece como necesaria la inferioridad natural innata y no modificable de la mujer desde una posición determinista solo posible en virtud de un "salto" desde el "muchas veces" de la costumbre al "siempre" de la naturaleza.

Salvador Mas y Angeles Jiménez Perona se ocupan en *Observaciones sobre la relación entre ciudadanía y patriarcado en Aristóteles* de la característica que asume la mujer en la *polis*, quien, dado que es instrumento para la generación, no se pertenece a sí misma y por lo tanto, excluida del ámbito de la actividad política, solo debe ser mandada. Para alcanzar esta conclusión examinan la noción de la excelencia de varones, mujeres y esclavos de la que se deriva la supresión de las mujeres de la vida política. En su análisis, los autores señalan la inconsistencia de las argumentaciones con las que Aristóteles fundamenta su concepción e incluyen

las consecuencias jurídicas que este pensamiento tuvo en Atenas.

*Masculino y femenino en la cosmogonía de Ptolomeo* de Eulalia Pérez Sedeño es un estudio eminentemente descriptivo que presenta la ideología subyacente en los tratados astrológicos de Ptolomeo donde se asocia a los cuerpos celestes con determinadas características, en correspondencia con rasgos considerados femeninos o masculinos. Se postula asimismo la eficacia del pronóstico de cualidades o defectos tanto del cuerpo como del espíritu humano a partir de la presencia de cuerpos celestes con tales rasgos en el momento de la concepción o el nacimiento de los individuos.

El último trabajo es la presentación de una breve síntesis de **Mélanippe la philosophe** de Séverine Auffret. Contiene las líneas de interpretación de la protagonista de la tragedia fragmentaria de Eurípides como antecesora de las mujeres filósofas. Expone brevemente -de acuerdo con la hipótesis de Higinio- el contenido de la obra que presentaba a la heroína realizando una argumentación filosófica y cómo fue rechazada por los contemporáneos de Eurípides. Este artículo, de lectura rápida, puede ser el punto de partida para la lectura

del libro completo así como de una nueva investigación sobre la tragedia.

En conjunto el libro es valioso para quienes hacen estudios de la antigüedad desde la perspectiva de género por la variedad temática que presenta y los diferentes enfoques metodológicos con que trabajan los autores.

Patricia M. Saconi

---

BORDO, Susan,  
**Unbearable Weight.  
Feminism, Western  
Culture and the Body**,  
University of California  
Press, California, 1995.

A través de esta obra, Susan Bordo busca contribuir a la elaboración de una teoría sobre el cuerpo, y lo hace desde una perspectiva filosófica de género, convirtiendo su trabajo en un aporte interesante. Su perfil teórico queda claramente expuesto en el texto. Toma como punto de partida muchos conceptos que se encuentran en el corazón mismo de la tradición filosófica, y los utiliza para llegar a los niveles más concretos de los desórdenes en la alimentación, como lo constituye la anorexia, por ejemplo.

Aparecen como temas claves de lectura los derechos reproductivos, la concepción posmoderna del cuerpo y, sobre todo, los trastornos en la alimentación, que resultan un excelente hilo conductor en sus análisis. Utiliza como instrumentos de investigación conceptos filosóficos clásicos, encuadrados en la dinámica que los mueve hoy día el llamado 'debate posmoderno'. Dichos conceptos los aplica a prácticas triviales y cotidianas, con el enriquecedor trasfondo de la cultura de la imagen, que Bordo parece

manejar con profesionalismo.

El trabajo está constituido por una triple trilogía de artículos de distinta data, a los que ella va encuadrando a través de sendas introducciones. La primera trilogía está dedicada a los discursos sobre, y las concepciones del cuerpo. Como telón de fondo se aprecia la concepción foucaultiana de los mecanismos de poder, no tanto como represivo, sino más bien como constitutivo de subjetividades. En el primero de ellos, *Whose body is this? Feminism, Medicine, and the conceptualization of Eating Disorders*, encara la 'medicalización' de los llamados trastornos en la alimentación, marcando sus límites y consecuencias. Estas patologías, aparentemente marginales, le sirven como clave para mostrar lo que anda mal en una cultura. La cultura en general y el género en particular son productores y no meramente detonadores de dichos desórdenes en las conductas. La medicalización oscurece la dimensión histórica y social de dichos fenómenos. La 'deconstrucción' de estas psicopatologías, que es lo que está llevando adelante la autora, revelaría desórdenes 'en la cultura', por un lado, y una continuidad entre lo que se consideran actitudes normales y patológicas respecto a esos trastornos, por otro. Lo que

aparece como síndrome de distorsión de la imagen corporal en la anoréxica, por ejemplo, es una evaluación en extremo crítica de una imagen generalizada que tienen las mujeres de su propio cuerpo.

En *Are Mothers Persons? Reproductive Rights and the Politics of Subjectivity* Bordo enfrenta, a través de un análisis sobre los derechos reproductivos, las teorías modernas de la subjetividad que sustentan las políticas contemporáneas. Analiza las contradicciones entre las prácticas legales y las médicas, respecto a la protección del sujeto, que revelarían dos tradiciones diferentes: una, de sujetos corporizados y otra, de sujetos tratados como meros cuerpos. Muestra la necesidad de redefinir muchos conceptos fundamentales antes de poder resolver una cuestión como la del aborto, ya que en los términos en que el debate se da en la actualidad lo transforman en un avasallamiento del carácter de persona de las mujeres. No se plantea, en modo alguno, abandonar los conceptos de subjetividad, autoridad, conciencia corporizada e integridad personal, sino que invita a elaborar nuevas concepciones que sean capaces de 'retar' un concepto de subjetividad construido sobre la base de tantas experiencias de exclusión.

---

Analiza, también, las múltiples significaciones que adquiere el hambre y la delgadez en nuestra cultura, sobre todo a través de la dimensión de la "imagen", con sus específicas connotaciones de género, en *Hunger as Ideology* que cierra la primer trilogía. A pesar de un aparente mandato común para hombres y mujeres, esta ideología reforzaría los roles ya establecidos, como el papel del hombre que come y la mujer que alimenta, o las diferencias entre el control sobre otros, para los varones y el control sobre sí para las mujeres. Es destacable el tratamiento teórico que lleva adelante Bordo de la imagen publicitaria como una de las más importantes normativas de nuestra época.

El concepto de la psicopatología como el emergente final de lo que está mal en una cultura atraviesa todo el libro de Bordo, pero es el eje central de *Anorexia Nervosa*, artículo que abre la segunda parte, sobre el cuerpo delgado y otras formas culturales. Este trabajo resulta un excelente ejemplo de la aplicación, en fenómenos concretos, del concepto de cuerpo como constituido en la cultura, a través de prácticas sociales, y arena fundamental de control de las subjetividades. En este artículo desarrolla el tema del dualismo en tanto he-

rencia fundamental de la cultura occidental, que ve al cuerpo como un enemigo, o al menos como 'extraño'. Esta visión puede devenir en lo que ella llama 'la metafísica de la anoréxica', que haría explícitos elementos de origen platónico y agustiniano. En esa batalla de la anoréxica con su cuerpo, ese cuerpo delgado 'encarna' el triunfo de la voluntad, el espíritu, sobre el cuerpo. La anoréxica se apoyaría en lo que ella ve como su lado masculino, voluntad y control, para vencer su lado femenino, su cuerpo con sus apetitos. En su intento por superar la 'domesticidad' de las mujeres, en lugar de acceder a la arena pública, se retrotrae a la esfera más íntima de su cama.

Bordo recupera la noción de cuerpo de Foucault como *locus* de control social. En *The Body and the Reproduction of Femininity* destaca el carácter fundamental que tiene la noción de poder como 'red' para comprender la visión contemporánea del cuerpo femenino. Hay que ir más allá de la noción 'opresor-oprimido' para comprender el mecanismo esencial del poder como **constitutivo** en este caso, de cuerpos dóciles. El poder genera fuerzas, las hace crecer y las ordena.

En *Reading the Slender Body* analiza el significado

múltiple que tiene en nuestra cultura el cuerpo delgado. Examina el rol normalizador de las dietas y ejercicios a través de las representaciones populares, que en nuestra cultura de masas lo constituye la "imagen". Bordo busca destacar el proceso de control que se da a través de las imágenes más que el simbolismo que hay en ellas. Busca esclarecer la estructura contradictoria de la vida social en la sociedad capitalista avanzada, cuyo gran problema es *regular el deseo*, en especial el femenino. No hay que perder de vista la tensión existente entre la idea de la delgadez como control sobre el cuerpo femenino y la delgadez que, en tanto autocontrol, permite a las mujeres una experiencia fortalecedora de su subjetividad.

En la última parte del libro encara el tema de los cuerpos posmodernos, donde surge con claridad el límite de su identificación con algunas posiciones llamadas posmodernas. En *Feminism, Postmodernism, and Gender Skepticism* busca dejar sentado que si bien no es posible una 'visión desde ninguna parte', tampoco tiene validez la 'visión desde cualquier parte' que proponen algunas posturas posmodernas. No podemos ser neutros respecto del género en una cultura que ha sido previamente generizada. Es nece-



---

sario mantener la tensión entre las críticas generalizadoras y el respeto por la complejidad y particularidad, a la vez. Dentro de este marco foucaultiano, podemos decir que tanto la resistencia como la transformación son también procesos históricos.

En *Material Girl* encara la visión posmoderna del cuerpo femenino a través de los medios. Sólo una mala apropiación de Foucault podría considerar que todos los significados son equivalentes, y que, en consecuencia, no hay significados dominantes, y que en una red de poder, las posiciones son intercambiables. Habría que hacer concientes los contextos sociales y las consecuencias de las imágenes de la cultura popular, en cada caso.

En el artículo que cierra el libro, *Postmodern Subjects* lleva adelante una síntesis de su posición respecto a la modernidad y la posmodernidad, analizando sus pros y contras. Se enfrenta específicamente a la posición de Judith Butler y su crítica genealógica del género. Recupera algunos aspectos de esa postura, pero considera que en ella “el lenguaje se traga todo lo demás”. Susan Bordo prefiere una perspectiva como la de Foucault, que rescata más las prácticas sociales como tales y no sólo su mera dimensión textual,

como sería el caso de Butler. Para Bordo lo importante no es tanto ser capaces de ver lo diferente, sino más bien poder ver de modo diferente, manteniendo nuestra experiencia en tanto experiencia compartida.

María Cristina Spadaro

SHERWIN, Susan. **No longer patient: feminist ethics and health care.** Philadelphia, Temple University Press, 1992; 286 pág.

Este trabajo de Susan Sherwin tiene como objetivo inscribirse en un diálogo amplio con aquellos/as que se ocupan de las dimensiones morales de la atención de la salud en general, y de la salud de las mujeres en particular. La tesis central de la autora, que sirve de hilo conductor al libro, puede resumirse en que la praxis médica constituye un instrumento para la opresión de género, así como también la bioética en su orientación predominante, en tanto contribuye a legitimar los patrones existentes de dominación patriarcal. Por ello, las prácticas clínicas, terapéuticas y de investigación en el área biomédica se analizan en relación con los patrones de discriminación, explotación y opresión existentes en las sociedades estadounidense y canadiense.

La obra se divide en tres partes, cada una con un abordaje y temática diferente. En la primera, Sherwin realiza un breve resumen del debate teórico dentro del feminismo anglosajón, a fin de delimitar su propia perspectiva en el ámbito de la ética médica, como un ética orientada

concientemente a investigar las prácticas médicas relacionándolas con las estructuras de poder de la sociedad. Ella misma reconoce que su enfoque es ecléctico: del feminismo liberal adopta el concepto de derechos humanos como una herramienta fundamental para proteger los intereses de las mujeres; con respecto al feminismo socialista, destaca el énfasis en las estructuras sociales y económicas de opresión, así como las responsabilidades individuales y colectivas por el bienestar de todos los seres humanos; la perspectiva comunitaria, que considera a las personas y sus interrelaciones socialmente construidas, le permite analizar las raíces históricas de la opresión de las mujeres; del feminismo radical rescata la idea de que las diferencias sexuales funcionan como diferencias de poder bajo el sexismo, diferencias que se establecen y enfatizan a fin de justificar las jerarquías existentes; finalmente, con las feministas de color, sostiene que deben reconocerse las diferencias entre las mujeres y la variedad de formas en que la opresión de género puede manifestarse.

Dentro de su análisis, resulta apropiada la distinción que introduce entre una ética femenina, constituida por observaciones que intentan dar cuenta de

---

las experiencias e intuiciones morales de las mujeres, y una ética feminista, derivada explícitamente de la perspectiva política del feminismo, que considera la opresión de las mujeres como moral y políticamente inaceptable. Ahora bien, su intento de subsumir la primera en la segunda no deja de ser problemático. La cuestión fundamental que enfrenta Sherwin consiste en articular una ética feminista que sea sensible a las diferencias culturales, sociales, etc., existentes entre las mujeres, pero que no caiga en un relativismo que impida justificar la incorrección moral de la opresión, tanto de las mujeres como de otros grupos sociales. Sherwin sugiere un modelo basado en el diálogo moral, tendiente a lograr acuerdos normativos a partir de un proceso democrático. Sin embargo, a excepción de la introducción de una salvaguardia contra el uso de argumentos morales que posibiliten la opresión, no ofrece criterios regulativos para este diálogo, limitándose a señalar la necesidad de una teoría de la justicia adecuada a los propósitos del feminismo.

La segunda parte, tal vez la más interesante del libro, está destinada a mostrar que la bioética en general ha sido ciega respecto al rol político de la medicina, sus estructuras institucionales y su insistencia en

patrones autoritarios de control. Por ello, las discusiones bioéticas tradicionales, que han priorizado cuestiones problemáticas para el sistema de salud existente (la confidencialidad, el paternalismo, la distribución de recursos, el aborto, etc.), son revisadas para proponer soluciones en un marco diferente. Por ejemplo, la autora señala que el debate sobre el aborto se ha centrado en el problema del estatus moral del feto, sugiriendo que lo que en realidad está en juego en el mismo es el control de la reproducción por parte de las mujeres. Otro tema estudiado es el de las nuevas tecnologías reproductivas, cuyo centro de interés suelen ser los embriones, para poner énfasis en cuestiones tales como quién controla estas técnicas, quién se beneficia con ellas, y si sirven para aumentar la libertad reproductiva de las mujeres (o más específicamente, de aquellas mujeres con una pareja heterosexual que pueden pagarlas). Por otra parte, Sherwin discute el análisis corriente de la relación entre el médico y el paciente y los criterios utilizados para la selección de temas y sujetos de investigación, haciendo explícitos sus rasgos sexistas y racistas.

Por último, la tercera parte ofrece un análisis global del fenómeno de la atención médica, centrán-

dose en las estructuras y organización de los servicios de la salud. En el mismo se plantea que la medicina construye una perspectiva medicalizada de las experiencias de las mujeres, la que se ilustra detalladamente a partir de una revisión histórica de distintos fenómenos: la adscripción de enfermedades a las mujeres y la construcción médica de la sexualidad humana, con su pronunciamiento a favor de la heterosexualidad como "natural". También se ponen de manifiesto el significado y la función que cumplen el género, la raza y la clase social en la organización de los servicios de atención de la salud.

Esta obra de Susan Sherwin se destaca, a mi entender, por presentar una mirada muy lúcida de las instituciones de atención médica en Estados Unidos y Canadá, y, a pesar de las diferencias en la organización de los sistemas de salud entre estos países y los latinoamericanos, sus observaciones son relevantes en nuestro ámbito, puesto que invitan a una reflexión análoga. En las mismas subyace la defensa de la salud como un bien social básico y se propone una democratización de las estructuras existentes, a fin de que la medicina no contribuya al fortalecimiento del patriarcado y otras formas de dominación. El

poner de manifiesto estas prácticas discriminatorias constituye una tarea fundamental para combatir la opresión, pues su mayor fuerza se encuentra allí donde la discriminación es tan penetrante que se ha vuelto invisible para muchas personas.

María Victoria Costa

SANTA CRUZ, BACH,  
FEMENIAS, GIANELLA,  
ROULET, **Mujeres y  
Filosofía (Vol.I y II).**  
**Teoría filosófica de  
Género**, Buenos Aires,  
Centro Editor de América  
Latina, 1994, 246 pp.

El pensamiento filosófico de género todavía carece de ubicación en nuestro imaginario (en la Argentina, se entiende). Y tal situación se agrava aún más si se trata del medio filosófico. ¿Podría ser de otro modo? Un grupo de mujeres, que piensa colectivamente, con rigor y desde el género, cuestiona, por su mera existencia, las prácticas violentas del pensamiento habitual: monológico, dominador, patriarcal, individualista. El colectivo de los filósofos, si no puede ignorar tales actividades, rebaja su operación a “entretenimiento”, como señalan las autoras. Así se explican las trabas que con frecuencia encuentra la expresión de tales mujeres en congresos, cátedras, publicaciones, cenáculos filosóficos. La actividad filosófica de **ellas** se torna marginal, “intersticial”.

Pese a todo, y con resistencias internas, la Facultad de Filosofía y Letras, tradicional espacio de rupturas, “fue y es el espacio que posibilita nuestra aventura”, reconocen al comienzo. Y, en una primera configuración de identidad, el

equipo cuenta su historia que se desenvuelve, en su intensa parte, dentro del marco físico e institucional de la Facultad. Con antecedentes en la fundación de la Asociación de Mujeres en Filosofía, subsidios para investigación de UBA y CONICET y el dictado de un primer seminario sobre temas de filosofía de género en el Departamento de Filosofía (1988), el grupo se consolida en torno al desarrollo del proyecto de investigación UBACyT 1991-93 “Mujer, subjetividad y poder”. A ello siguen otros seminarios, participación en la creación del Area Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer, reuniones académicas, nuevos proyectos de investigación y este libro.

La estructura algo compleja de la obra se asimila, con facilidad, a la musical del tema (la categoría filosófica de género) con variaciones (el despliegue conceptual de la misma y de sus aplicaciones en las cinco secciones y el apéndice), recogiendo así el núcleo innovador del pensamiento de género que señala O.Schutte en su *Presentación: La teoría feminista no sólo ha dado a la investigación filosófica un campo nuevo de estudios...., sino que también nos ha dado la categoría de género, que se puede utilizar más allá de la filosofía aplicada, para analizar aspectos fundamentales de la propia*

*construcción de aquello que llamamos filosofía* (pág.14).

Desde la *Introducción*, las autoras identifican la particularidad de su propio método alternativo de investigación y producción: el **trabajo teórico colaborativo**, que proyectan a todo tipo de trabajo de investigación, en especial al filosófico. La **Sección I: Una propuesta metodológica**, con un único artículo conjunto (*Pactos entre mujeres*), analiza las dificultades y ventajas del **pensar en común** que la filosofía predica desde su origen, pero que se vuelve posible por un pacto de adopción de pautas, tolerancia, respeto por lo consensuado y desprendimiento de la autoría individual. El potencial revulsivo de esta propuesta merece, a mi juicio, ser explorado en una ética de la investigación en general.

La Sección II: Sobre la categoría de género, con dos artículos que reflejan la metodología y uno de M.Roulet, revela esfuerzo por dotar de contenido significativo a la noción de género y por reconocer la problemática filosófica que se despliega a partir de ella. Al pronunciarse por el mantenimiento de la categoría de género como instrumento analítico, las autoras la resignifican críticamente en una definición que elude todo esencialismo, pues lo afirma como relacional, his-

tórico y posicional: *entendemos por género la forma de los modos posibles de asignación a seres humanos en relaciones duales, familiares o sociales de propiedades y funciones imaginariamente ligadas al sexo* (pág. 51). Tampoco quedaría excluida con esta definición la idea reguladora de una sociedad posible en la que el género no fuera determinante (discriminante) en la organización social. A partir de aquí, se visualizan implicancias ontológicas y epistemológicas de la teoría de género, así como la legitimidad de la construcción de una historia de la filosofía desde la perspectiva genérica. Para una mejor elucidación de estos problemas, en el segundo artículo de la sección se distinguen cuatro planos o niveles (fáctico o de la experiencia, teórico, de las prácticas y metateórico o, propiamente, de la producción filosófica), sin que, por ello, se desestimen las interacciones posibles en un enfoque que valora el carácter inter y transdisciplinario de estas investigaciones. M. Roulet (*Lo masculino y lo femenino cuestionados. Un análisis de la categoría de género*) retoma virtualidades teóricas de la distinción entre concepto o categoría de género y las concepciones o modelos posibles que las relaciones masculino/femenino adquieren en las

diversas configuraciones histórico-culturales, a punto tal que, concluye: *el poder y una determinada manera de entender la identidad subjetiva son elementos constitutivos del modelo histórico de relación genérica en el que estamos inscriptos porque...está cuestionado* (pág. 73).

El artículo conjunto de la **Sección III: Género y poder** (*Las mujeres decimos algo más: de las prácticas y de la filosofía*) enfatiza la necesidad de analizar el poder y sus modalidades de funcionamiento, tanto la relación de poder que los estudios de la mujer mantienen con la institución en la que se insertan, como el funcionamiento del poder al interior del colectivo de mujeres que trabajan en este ámbito investigativo. El objetivo propio de las “mujeres filósofas”, además, se plantea como inclusión en su práctica específica del punto de vista crítico de la cultura de género. Desde esta base, en *Sobre mujeres e igualdad o por qué todos somos iguales pero algunos son más iguales que otros*, M.I. Santa Cruz defiende un concepto de igualdad que incluye la diferencia y rechaza toda postura dicotómica, en tanto enmascaradora de la vigencia de relaciones de poder injustas. El texto de M.C. Spadaro enfoca con acierto las críticas de S. Benhabib a posiciones posmodernas

que inciden en el debate antes indicado.

La **Sección IV:** Otra lectura de la historia de la filosofía, reúne en primer término, dos trabajos de M. I. Santa Cruz y dos de M. L. Femenías, reconocidas historiadoras de la filosofía. La variedad de estos trabajos los vuelve modélicos de las posibilidades que la nueva lectura de género brinda al investigador/a, en tanto en ellos se destacan los argumentos sexistas y/o emancipadores que subyacen en los textos. La impregnación de la vida, y de la filosofía, por las metáforas permite a A.M. Bach, M.L. Femenías y M. Roulet (*Las apariencias engañan*) señalar la utilidad del camino filosófico que el estudio de las metáforas referidas a mujeres abre y la necesidad de nuevas metáforas, ni sexistas ni esencialistas, posibilitantes de una concepción no jerárquica del mundo (y de las prácticas que de ella se deriven).

Con la **Sección V:** La sociobiología en cuestión, que incluye dos artículos, se sintetizan críticas desde el pensamiento de género hacia uno de los reduccionismos sexistas más fuertes de la época. Por último, en el *Apéndice*, se trata puntualmente el problema de la anorexia nerviosa (M. Roulet) y se cierra la obra con reflexiones de M. I. Santa Cruz y de A. M. Bach sobre la forma de me-

jorar la enseñanza de la filosofía (y toda la educación) desde un hacerse cargo generalizado de aquello que viene implicado en los aportes de la teoría del género, incluidos nuevos modos más dialógicos (menos solitarios y menos autoritarios) de relacionarse con los problemas y los textos.

Alcira B. Bonilla

## Lujos y límites de la diversidad

---

Matilde Sánchez \*

Durante nueve días, un pueblo serrano en las afueras de Pekín se convirtió en el centro imaginario del mundo. Huairou no tenía otro encanto que su neutralidad, que acrecentaba el exotismo de las viajeras, como lucen las joyas sobre un terciopelo oscuro. Aquello era el planeta de las mujeres, y daba la impresión de que todas estaban allí, cuando en realidad se trataba de lo contrario. Esas mujeres eran las delegadas de todas las mujeres del mundo, y también las emisarias de dos mundos, el mundo que llegaba a su fin y el nuevo mundo que ellas mismas confiaban en alumbrar.

Se ha dicho del Foro de Organizaciones No Gubernamentales que fue un Woodstock, y es cierto. Fue un festival en más de un sentido: una celebración de la diversidad, en perfecta sintonía con la época, porque además del milenio, cerraba un ciclo de lucha histórico. Tiendo a creer que el Foro marcó el fin a un modelo de autogestión revolucionaria, por así llamarlo, y abrió desafíos que son de estilo, y por lo tanto de organización. En nueve días se llevaron a cabo 5000 talleres, a razón de 450 actividades diarias. Huairou fue el bazar de las problemáticas femeninas, con todo el colorido del bazar -y también con su anarquía. Porque como en la torre de Babel, o como en la biblioteca de Borges, todo era

simultáneo: la diversidad dispersó, sacrificó la concentración a cambio del pluralismo. Ese es el gran debate que ahora deberíamos encarar las mujeres.

Más allá de las canastillas de trenzas y los pies tatuados de las mujeres de Mali, de los arcos de plata de las tibetanas -y las mujeres exhibieron sus adornos, su patrimonio simbólico, con orgullo-, la inagotable variedad fue la energía de Huairou, pero también su talón de Aquiles. Es cierto que una consigna menos dispersa, más orientada hacia el nudo de los problemas y menos hacia las distintas modalidades culturales que estos adoptan, no habría convocado un público tan nutrido ni heterogéneo, lo cual a su vez habría reducido la resonancia del evento. Pero también es cierto que habría dado al encuentro un carácter más político y eficaz. Esa diversidad, de la que se habló con la sorpresa de un descubrimiento -y de verdad lo fue para todas-, puso en escena las paradojas que anidan en cada movimiento internacionalista, en este caso el feminismo.

“Hermandad en Pekín”: así tituló la revista **Time** una de sus grandes notas sobre el encuentro en China. Si el título ilustra el clima festivo de esos nueve días de Huairou, no deja de ser una lectura romántica del movimiento de mujeres. Precisamente borra esas para-

---

\* Periodista y escritora.

dojas de las que hablaba. Porque junto al Colectivo Internacional de Prostitutas, a las Mujeres Japonesas violadas durante la Segunda Guerra, junto a las gremialistas argentinas de la Asociación de Trabajadores del Estado, también estaba en pleno el lobby norteamericano anti-aborto -y eran estas últimas las más conscientes de que en rigor se trata de una lucha política, y de que la hermandad constituye una lectura romántica. El lobby contra el aborto en los Estados Unidos es uno de los más influyentes que actúa en el Congreso. Organizaciones como la Family Foundation o True Majority tienen conexión con el lobby de armamentos e incluso relación tangencial con las milicias de la extrema derecha norteamericana. La Santa Sede ayudó con aportes importantes a financiar la participación de los grupos conservadores de mujeres en todo el mundo. El movimiento de mujeres no es ajeno al decurso de la política global. En todo caso, el Foro exhibió los límites de la democracia, en la que el pluralismo contiene el germen de su propia traición. Las mujeres parecen las más indicadas, en términos de revancha histórica, para dar forma a una nueva teoría

de la democracia que blinde a ésta contra sus amenazas internas, que la proteja de los peligros de su propia lógica integradora. Y no se trata de una visión conspirativa de la realidad, sino del modo de funcionamiento del poder.

Pero no es esa la única contradicción. La instancia Naciones Unidas es una invención del primer mundo occidental, a la que muchos de los países reunidos en la Conferencia de Pekín no toman realmente en serio a la hora de diseñar sus políticas para la mujer (el nuestro, entre otros). La utopía de Naciones Unidas gira entorno a la universalidad de los derechos humanos, espíritu globalizador que los países aislacionistas -al menos en su política cultural- rechazan por principio (me refiero a los regímenes autoritarios y a los países islámicos). La diversidad -mejor dicho, la antinomia- se vio en la interminable negociación oficial entorno a aquellos temas que hacen al núcleo de la identidad imaginaria de un país, es decir a su cultura: la familia, la igualdad de la mujer dentro de la familia. ¿Podemos, con honradez intelectual, predicar que los derechos de las mujeres son universales, que todas somos hermanas en la igualdad, y asumir al mismo tiempo la defensa de la singularidad de las vecinas? A pesar del color de los arreos y el pluralismo, tanto en Pekín como en Huairou se hablaba casi exclusivamente inglés. Antes de viajar, supe de más de una argentina, todas ellas comprometidas de un modo y otro en el activismo, que no viajaría a China porque no dominaba el idioma, lo cual se reveló de verdad limitante.

Podemos argumentar que las mujeres de Yemen, sepultadas entre velos, que apenas podían leer porque el velo cubría literalmente sus pestañas -mujeres cuyos rostros nunca vimos, que tal vez olvidaron, ellas mismas, sus rostros-, no son víctimas de su cultura sino de los prejuicios en su país. Yo también quería arrancarles los velos de un solo golpe, liberarlas de su esclavitud; o mejor, de lo que yo entiendo como esclavitud. Pero esas mujeres bastan para exigir de nosotros una reflexión más sólida y rigurosa sobre la universalidad de los derechos humanos, y sobre la diversidad de los problemas de la mujer.

Cornelius Castoriadis ha analizado *la esquizofrenia eufórica de los boy-scouts intelectuales de las últimas décadas, que preconizan simultáneamente los derechos del hombre y la diferencia radical de las otras culturas*. Castoriadis concluye que la lucha contra el racismo y el chauvinismo no debe confundirse acerca del nacionalismo implícito en nuestras mejores intenciones: los occidentales defendemos valores *creados por nosotros, que consideramos válidos para todos, que no tienen relación con la raza o el color de la piel y a los que queremos convertir, sí, razonablemente, a toda la humanidad*. En otras palabras: si arranco tu velo, te daré la libertad de no saber quién serás en adelante. Al menos yo tendría que ser honrada. Esa mujer yemenita acabará dándome la razón, solo que dentro de un siglo.

Aún así, confío en que el mundo no será igual después de China.

# Mujeres académicas latinoamericanas en el Foro de ONG's

---

Diana Helena Maffía \*

Decidir el lugar de participación en la reunión que Naciones Unidas dedica a la mujer, tanto en la conferencia regional de Mar del Plata como en la mundial de Pekín, fue una toma de posición. Ese lugar sería el de las Organizaciones No Gubernamentales. Allí llevaríamos las actividades que resultaban del trabajo dentro de la Universidad, intentaríamos contactarnos con otras mujeres académicas, en especial de América Latina, y propondríamos la conformación de una Red.

Hasta aquí los planes. Subyaciendo a los planes, razones explícitas y algunas intuiciones. Las razones explícitas fueron discutidas en el Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer antes de los respectivos viajes: el lugar de la Universidad no era el del Gobierno; sus posiciones y su debate interno merecían el espacio más progresista y plural de las ONG's. La intuición tal vez pueda expresarse diciendo que dado que la legitimación de los estudios de género dentro de las Universidades en Argentina es un proceso iniciado sólo muy recientemente, podía ser beneficioso para su evaluación

compararlo con el efectuado por otros países de Latinoamérica. Procesos sociales y económicos de la región que tienden a uniformarse podrían requerir respuestas colectivas y no sólo individuales. Convenios solidarios de transferencia horizontal podrían subsanar la disminución de recursos del sector educativo. Y finalmente, el desafío de reiniciar estudios comparativos regionales que permitan observar patrones de desarrollo -pero sobre todo de deterioro- social de las mujeres, y que involucren por lo tanto hipótesis de mayor alcance, es un desafío. En

lo más inmediato: transmitirnos experiencias y mecanismos de afianzamiento, tomar conocimiento de las publicaciones académicas de centros afines, y dar a conocer nuestro trabajo y sus frutos.

Estas expectativas tomaron la rica y polifacética carnadura de lo real en Huairou. El programa ofrecía unas trescientas actividades diarias, contando sólo talleres, paneles y conferencias. Por supuesto éstas competían con todo tipo de intercambios informales y con actividades culturales. Muchos eran los temas tratados, muchísimos más que los temas considerados relevantes para este encuentro por la urgencia de su incidencia en los derechos de las mujeres. El esplendor de la diversidad no pudo ser ocultado por la lluvia permanente, por la distancia durísima, por la pluralidad idiomática que no se reflejaba en las actividades. Todo era ofrecido con igual pasión: la denuncia, la celebración, la estrategia de incidencia en las agendas de gobiernos tan distintos, la contemplación, la oración, los saberes. En este clima, en China, encontrarse con mujeres latino-

---

\* Docente e investigadora de la carrera de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

---

americanas y hablar en español sobre lo que ocurría en nuestras universidades, fue una actividad teñida de un exotismo misterioso. El exotismo de una situación casi cotidiana pero enmarcada en un sueño extraño.

De los relatos, diagnósticos y propuestas de distintas investigadoras surgen similitudes y diferencias con lo que ocurre en Argentina. Pero sobre todo surge la necesidad de pensar este fenómeno novedoso de los estudios académicos de la mujer en relación con el feminismo, con la incidencia en políticas públicas y con organizaciones no gubernamentales. Pensarlo, en definitiva,

en su relación con los derechos humanos de las mujeres. Sé positivamente que no hay acuerdo (ni mucho menos) en nuestra universidad con respecto a que este sea un objetivo deseable para el ámbito académico, pero merece ser discutido.

María Luiza Heilborn, de Brasil, observa un notable retroceso en los centros de estudios feministas universitarios con respecto a fines de los '60 (cuando en Brasil se instalan). Las causas a su juicio son múltiples. Por un lado económicas, como la crisis de financiamiento de las universidades públicas y el cambio en las prioridades académicas no sólo de las universidades sino de las grandes agencias internacionales (como la Fundación Ford). Pero también causas políticas e intelectuales, como la crisis de identidad latinoamericana por la crisis de los paradigmas de la teoría de la dependencia.

Al enfatizar dinámicas internas y configuraciones simbólicas locales, América Latina deja de ser una unidad de análisis y los estudios se hacen en contextos nacionales que adquieren capacidad explicativa. Además hay una crisis de las ideologías creadas por la izquierda del continente (sobre todo Cuba) que se expresa en una duda: América Latina tal vez no sea una unidad sociológica, política, ideológica. Tal vez sólo sea una unidad geográfica. Lo cierto es que el proceso de democratización en todos los países de la región, el modelo de desarrollo liberal y la crisis de la izquierda radical, son procesos colectivos que han tenido impacto en las mujeres como

sujetos y en el feminismo como movimiento. Hay que pensar en esta situación el lugar de la academia. En los '60 las universidades eran el lugar principal del debate sobre desarrollo en América Latina, pero fue siendo sustituido por las ONG's como interlocutoras de agencias y gobiernos.

Marysa Navarro, argentina residente en Estados Unidos, recuerda que una característica general de los estudios de la mujer en América Latina es que comienzan fuera de la universidad, por lo que su inserción en la universidad resulta luego difícil. El origen activista y militante de los estudios de la mujer ha enriquecido muchísimo pero ha hecho políticamente sospechosos estos estudios en la academia. Ve una gran atomización en los resultados, pero un problema común en la precariedad, ya que son estudios marginales que no se apoyan económicamente. Además existe el problema de la legitimación, que a su juicio tiene que pasar por la aceptación curricular de los cursos al mismo nivel que los otros (y no como meros seminarios optativos o cursos de extensión), y la integración de los productos, ya que las publicaciones cuando son buenas son deslegitimadas de facto si no se incorporan a las bibliografías.

Magdalena León trazó un bosquejo de la situación en su país, Colombia, donde los estudios de la mujer se inician como investigación y sólo después se integra la docencia. Comienzan a fines de los '70 (tardíamente con respecto a otros países de la región) con iniciativas individuales, y un



---

distanciamiento con la teoría feminista (por lo que ella llama graciosamente “analfabetismo teórico”) y del movimiento de mujeres, que crea nudos que sólo ahora se van resolviendo. Hay para las investigadoras una tensión que radica en lo que León llama “praxis holística”, en que a la actividad científica para producir conocimiento tradicional se suma por un lado una praxis política y por otro una praxis feminista. Su integración es todo un desafío. Y en el caso de Colombia se agrega un contexto de violencia. Sin embargo, con la crisis se institucionaliza la situación política de las mujeres y los estudios de la mujer en las universidades. Magdalena León demanda un diálogo entre iguales, un diálogo sur-sur, para afrontar de manera colectiva problemas que parecen seguir un camino similar.

Un caso bien singular es el de Chile. Teresa Valdés, investigadora de Flacso, comenta el caso del Cernam, que es un programa de gobierno para la mujer creado con la democratización. Los estudios de la mujer surgen en Chile del movimiento de mujeres, fuera de las universidades, y las mujeres mismas ponen sus temas y se capacitan con metodologías centradas en los métodos feministas. La agenda del Cernam surge del movimiento de mujeres. Pero con este pasaje a la política oficial, el interés más emancipador y subversivo inicial se transforma en interés práctico por políticas concretas, y se produce otro tipo de conocimiento. El financiamiento de la investigación, que durante la dictadura procedía de las ONG's, en la democracia proviene del

gobierno. Las mismas mujeres investigan ahora sostenidas por el estado, contratadas por el Cernam. Con lo que curiosamente se produce un retiro de mujeres del ámbito académico que drenan a la formulación de políticas en los municipios. La explosión de demanda de recursos humanos que se produce con la democracia (casi 200 municipios) vacía la universidad.

La extensión prevista para esta nota es demasiado breve como para comentar estas y otras afirmaciones (como la de Lidia Machado, antropóloga de la Universidad de Brasilia, que señala que cuando se empieza a pensar en términos de relaciones sociales de género, “las feministas incomodan el sitio científico”; o Laura Guzmán, de Costa Rica, que llama a no olvidar el Caribe cuando se establecen políticas de investigación para la región; o Narda Henríquez, de la Universidad Católica del Perú, que presenta las dificultades de la brecha generacional en los estudios de la mujer). Mi intención, por cierto modesta, ha sido ofrecer una ventana e invitar a lectoras y lectores a asomarse a un aula de una escuela de Huairou donde con pasión y compromiso se discutía sobre nosotras mismas, nuestro pasado y nuestro destino próximo, nuestras singularidades y proyectos comunes.

La propuesta de establecer una red de académicas de América Latina fue bien recibida, está en vías de concretarse y tenemos mucho entusiasmo puesto en ella. Si quedan utopías, el feminismo es indudablemente una de ellas.

# Igualdad, paz y desarrollo.

## Un hito en una lucha por la inclusión social

---

Cecilia Lipszyc \*

Nairobi 1985, la Tercera Conferencia Mundial, supuso que las utopías de lograr, aunque más paulatinamente de lo esperado, la igualdad de oportunidades entre los géneros era una posibilidad cierta y real. Diez años después, Naciones Unidas reconoce que la situación social de las mujeres no ha mejorado, a pesar de avances ciertos en el plano legal en muchos países.

Alarmanamente constituyen el 70% de los pobres, poseen menos del 1% de las propiedades mundiales y siguen generando las dos terceras partes del Ingreso Mundial, no participan de las decisiones de poder, padecen aumentos notables de enfermedades de transmisión sexual, SIDA, embarazo adolescente, incremento de la violencia en todas sus manifestaciones y la no modificación en la situación legal en los países islámicos y los más pobres. Estos indicadores y otros igualmente dramáticos resolvieron a las Naciones Unidas a convocar a la Cuarta Conferencia.

Estas Conferencias de Naciones Unidas, debido a la presión de los movimientos sociales, se dividen en dos. La Gubernamental y el Foro de ONGs al cual concurren todo tipo de agrupamiento y organizaciones con o sin ese status, y personas independientes, una verdadera congregación de la sociedad civil. En Pekín se han reunido en ese Foro más de 30000 mujeres,

la inmensa mayoría autofinanciadas, que sumadas a las 10000 de la Conferencia Gubernamental, demuestran a las claras que el Movimiento de Mujeres en el mundo es hoy día el movimiento social más pujante.

Llegar a este momento fue un largo recorrido de avances, retrocesos y mesetas del movimiento de mujeres en todo el mundo. Recorrido que desde la irrupción de la segunda ola del feminismo tuvo dos vertientes interactuantes: el feminismo teórico y la praxis política del movimiento.

Desde la teoría se llevó a cabo un profundo proceso de conocimiento que se fundó en decodificar paradigmas establecidos para construir nuevas categorías de análisis que dieran cuenta de una realidad invisibilizada. proceso que fue desde las relaciones entre los géneros hasta aspectos de la teoría de las clases sociales.

Pensar como el entramado patriarcal, al lograr la subordinación de las mujeres, logró al mismo tiempo, con la reproducción gratuita de la fuerza de trabajo, aumentar la tasa de ganancia del capitalismo y generar parte de la acumulación de base (No haremos en este artículo un registro de los aportes teóricos del feminismo a las ciencias sociales, resaltaremos sólo aquellos presentes en la Plataforma de Acción lograda en Pekín, y que son

---

\* Convencional Nacional Constituyente (mc) ADEUEM.

---

parte indispensable del bagaje de análisis de todo investigador social).

En tal sentido, “público y privado”, “trabajo invisible”, “reproducción gratuita de la fuerza de trabajo”, “feminización de la pobreza, del mercado de trabajo, del espacio público”, “acciones positivas” (hoy incorporadas ya en la Constitución Nacional) están presentes en todos los documentos que se discutieron en Pekín. Conceptos como la igualdad en la diferencia y el respeto por la diversidad, son además uno de los aportes más importantes que el movimiento incorporó a la cultura política del fin del milenio.

Tal vez lo más presente en China—como en las anteriores Conferencias Mundiales— fue la decodificación del paradigma de igualdad que instauró la Revolución Francesa, que ocultó las diferencias reales que existen entre los sexos, razas, etnias y clases sociales y que excluyó a la mayoría de la “igualdad”. Ese paradigma se basó en el modelo del hombre blanco, instruido, pudiente y heterosexual. porque el término “hombre” no era como se creyó, sinónimo de la especie humana, sino sinónimo de “varón” que cumpliera, además, con las características enunciadas.

De allí que desde el feminismo se comienza a impulsar la idea de un nuevo Contrato Social, el mismo al que alude Butrus Ghali (Secretario general de las Naciones Unidas) en la Conferencia de Copenhague. Y de eso se trató Pekín: de ir formulando un nuevo Contrato Social que incluya a las mujeres en el nuevo concepto de igualdad.

Por estas razones sobre esta Conferencia se montó un operativo fenomenal desde la derecha católica encabezada por el Vaticano y por el fundamentalismo islámico para negar, sobre todo, los derechos sexuales y reproductivos a los que los islámicos sumaron los derechos a la herencia, la propiedad y demás derechos económicos, políticos y legales.

La delegación oficial argentina se alineó junto al Vaticano, desconociendo una vez más, el pensamiento de la población de nuestro país. Las reservas hechas por nuestra “representación” se centraron en el concepto de familia: reconoce sólo el tipo nuclear heterosexual, compuesto por ambos progenitores y los hijos nacidos en esa unión. Con lo cual quedan fuera de esta concepción al menos 30% de los hogares argentinos que tienen a una mujer como jefe de familia. Sin hablar de las múltiples formas que está adoptando la institución familiar aquí y en el mundo.

El otro punto fuerte de reserva fueron los derechos de la mujer a decidir sobre su propio cuerpo, ese concepto que sigue siendo tan revolucionario como hace 20 años. La postura no acepta ninguna forma de despenalización del aborto, a pesar que todas las encuestas realizadas en 1994 arrojan el resultado que el 70% de las mujeres y el 55% de la población en su conjunto está de acuerdo con algún tipo de despenalización del aborto. Al tiempo que negaba estos derechos fundamentales asumía un discurso modernizante frente a la igualdad de oportunidades entre los géneros (aunque este concepto haya sido excluido de la planificación curricular).

El autoritarismo y oscurantismo de la delegación oficial también se visualizó en la conformación de la misma. Había más funcionarios del Ministerio de Justicia y de Relaciones Exteriores que del organismo específico. No fue invitada a participar ninguna funcionaria del Consejo Nacional de la Mujer y sobre todo, fueron excluidas las ONGs feministas y otras que desde hace más de 20 años trabajan por la igualdad entre los géneros y cuyos reclamos están legitimados en los Encuentros Nacionales que reúnen a más de 8000 mujeres al año. Por esa razón más de 200 organizaciones han repudiado y denunciado la conformación y la posición gubernamental que no representó la diversidad, el pluralismo y el respeto que caracteriza al Movimiento de Mujeres, el cual fue totalmente excluido de la misma.

---

Argentina en la Cuarta Conferencia quedó aislada integrando el bloque de los países más reaccionarios no sólo respecto de su posición de los derechos de las mujeres sino respecto de todos los derechos humanos (siempre van unidos), como son los Emiratos Árabes, algunos países americanos como Guatemala que no se distingue precisamente por respetar las libertades públicas, y el Vaticano.

Un tema para analizar es como la representación de la Argentina, pudo, sin grandes contratiempos, llevar adelante su postura. Por un lado –es lo obvio–, por el manejo autoritario del poder del gobierno actual. Pero por otro lado, creo que el movimiento careció de mecanismos representativos y legitimadores que nos pusieran en un pie de igualdad en las necesarias negocia-

ciones políticas previas con la cancillería.

Esta carencia fue nuestra gran debilidad, que nos impidió forzar la discusión pública con el gobierno, al menos para lograr que la postura tuviera un costo político mayor.

De todas maneras, pensando en la correlación de fuerzas existentes previa a la Conferencia, es decir las Preconferencias, no olvidemos que fue el documento con más paréntesis en la historia de las Conferencias mundiales. Pekín ha sido un éxito. Éxito posible por la presencia del Movimiento en Pekín y en todo el mundo que permitió que las fuerzas poderosas del oscurantismo y la reacción fueran si no derrotadas, al menos bloqueadas.

No podemos dejar de mencionar la emoción enorme que signifi-

có para todas las participantes en este maravilloso encuentro, el hecho de que miles y miles de mujeres de todos los continentes, de todas las razas, de todas las culturas y de múltiples idiomas estaban unidas en un objetivo común, lograr la igualdad entre los géneros, no sólo para que millones de mujeres puedan gozar de una vida digna –que ya sería bastante– sino también para instaurar la igualdad entre los géneros como la condición primigenia de la democracia, para que todas y todos podemos desarrollar nuestras potencialidades.

Queremos también la enorme ayuda prestada por todo el pueblo chino para la concreción de esta Conferencia, el cual nos brindó en todo momento, su hospitalidad, amabilidad y empeño para que todas pudiéramos trabajar con total libertad.

Volvemos de Pekín, sabiendo que debemos redoblar los esfuerzos para lograr que nuestras utopías de una vida digna para todas las personas es no sólo necesario, sino posible. Como lo dijo el documento de América Latina y el Caribe: “América Latina y el Caribe, productora del maíz, del cobre, del café, del azúcar y las papas. América Latina y el Caribe, nuevas utopías que transformen la insatisfacción y la inconformidad en energías para la construcción de un mundo mejor. De Pekín volvemos a nuestras casas enriquecidas con los sueños de las mujeres de todo el mundo y con el compromiso de que, de esas utopías seremos gestoras, porque no hay dudas, compañeras, de que las mujeres somos un arma cargada de futuro. El próximo milenio es nuestro”

## Las preguntas de Beijing 95

---

Martha Inés Rosenberg \*

Ya sea que elijamos el canto a la (improbable) unidad de todas las mujeres del mundo o el elogio de su diversidad (inabarcable), hablar de Pekín 95 supone una evocación y una provocación a la liturgia, de la que hemos tenido numerosas muestras. ¿Qué celebra en realidad esta liturgia? ¿El advenimiento de las mujeres como fuerza política a la escena de la globalización, en la que sólo cuentan hasta ahora como reponsables del exceso de población? ¿O el intento de reponerlas a su lugar de misterio, sacralización y tabú -apelación religiosa mediante- en el corazón mismo de su promoción a la racionalidad pública en el mayor nivel de universalización de la política?

En la Conferencia se despliega un *savoir faire* de la burocracia política profesional que tiene efecto expulsivo sobre la gente común. El Foro de ONGs es una totalidad inabarcable, expresiva y extraña. Diversidad y juego de espejos, calidoscopio. Sensualidad y color, espectáculo. Barreras. ¿Quedarse afuera? Diferentes adentros, idioma, temas, regiones, color de la piel, vestidos.

La diversidad tan celebrada -el máximo de distancia geográfica, diversidad idiomática, étnica, religiosa y socioeconómica- debe conducir al encuentro de los rasgos comunes entre todas las mujeres para ser enunciados como sus derechos universales. ¿Qué otra cosa es el texto de la Plataforma de Acción, sino el sistema normativo que se propone para mantener en el dominio de la justicia terrenal las prácticas sociales existentes que

construyen diversa y efectivamente el significado de los géneros? Homogeinización a construir -¿utopía o señuelo?- salvando los brutales obstáculos que implica la actual distribución mundial del poder económico y político.

Esta propuesta está hecha de la materia y la historia de las relaciones entre las mujeres organizadas como tales y los estados de las naciones a las que pertenecen. Otro modo de presencia de las mujeres es la de las que integran organizaciones satélites de sus Iglesias y gobiernos que, sin proyecto emancipatorio, se identifican con éstos, se inscriben como legitimadoras de sus gobiernos y no como luchadoras antipatriarcales.

Las que rehusan relacionarse con “sus” estados (como las feministas radicales) están representadas -con coincidencias, omisiones y discrepancias- por las que creen encontrar margen para la acción política en las fisuras y contradicciones del régimen que las oprime. A pesar de estas divisiones, que delatan la imposible unidad de todas las mujeres, el viejo ideal

---

\* Psicoanalista, Miembro de la Dirección del Foro por Derechos Reproductivos.

---

marxiano de la unión entre los oprimidos para resistir y vencer a sus opresores, encuentra entre las mujeres un grado de concreción que no alcanzó nunca entre los hombres. Pero no postula su estrategia al modo de la revolución puntual, en la que el poder de clase cambia de manos, sino por la reformulación del poder mismo, por su identificación en los lugares en los que se oculta y en las implicaciones subjetivas de sus efectos. Nunca más cierto que para cambiar el mundo hay que cambiarse a sí mismo. Sólo que ahora es a sí misma a quien hay que cambiar. Nunca más cierto que las deman-

das de las mujeres hacen entrar la cotidianeidad y su imaginario de cuerpos y tiempos individuales en el orden político.

Si hasta aquí la búsqueda de un significativo común de las mujeres conduce a la desesperación, provocada por el retroceso permanente hacia las características anatómicas de su condición de animal mamífero, en Pekín aparece con claridad que el que verdaderamente menciona el deseo de todas es de otra índole: la seda no necesita propaganda. No existe ninguna sexuada mujer que en algún momento no haya dedicado su tiempo y su dinero a apropiarse de algunas prendas delpreciado (y simultáneamente depreciado) material. La voluptuosidad de sus características organolépticas: brillo, color, suavidad, liviandad, sustenta holgadamente sus múltiples atribuciones simbólicas: poder, lujo, exceso, rareza, vestido, cultura. Velo que une a todas -antes que cualquier solidaridad intencional se abra paso a la conciencia- en el mercado y en el consumo, que imponen a su vez, sus propias diferencias. Quien compra, quién no; quién produjo, quién ganó; quién se enriqueció, quién se gastó; quién decidió, quién se sometió. Paradojas del deseo femenino: mujeres luchando por la supervivencia (propia y ajena) al tiempo que compran seda y perlas. Luchando por sus derechos y la democratización de la sociedad, y admirando las obras imperiales del feudalismo patriarcal chino que testimonian siglos de dominación.

Lo constituido (lo que somos como efecto del sistema sexogénero y su contexto histórico), y lo constituyente (lo que escapa de él

en forma de resistencia, protesta, afirmación de los sueños, invenciones y prácticas alternativas). Las mujeres de hoy están aquí, con su ayer y su mañana: ¿las mismas mujeres de siempre? Imposible pensar en retrocesos. La aparición de un nuevo sujeto histórico es irreversible. Una vez que acontece, modifica sus propias condiciones de posibilidad. Debe ganar o perder su apuesta política y soportar las consecuencias (si es posible, con gallardía: sin ensoberbecerse por los triunfos ni apichonarse por las derrotas).

Una paradoja característica: en el Caucus de Salud, en los últimos días de la Conferencia, las mismas personas creían al mismo tiempo en la necesidad de no abrir a discusión la Plataforma de Acción, en los puntos ya acordados sobre salud sexual y reproductiva, y en la necesidad de abrirlo, para tratar el problema de la deuda externa, sin cuya solución, nada de lo acordado en temas menos abarcadores es aplicable en los países endeudados. Esta es la paradoja más general de este tipo de reunión: se llega a acuerdos sectoriales sobre temas muy específicos, en el marco de una lógica férrea respecto de las determinaciones macropolíticas y económicas que condicionan la emergencia de los problemas que se pretende hacer desaparecer.

Tal vez la pregunta más pertinente es si los acuerdos debilitan o refuerzan la autonomía de las mujeres y de los sectores afectados respecto de los poderes centrales (o multifocales) establecidos. A nivel de su política ideológica (feminista), los países del Norte crean una imagen de cómo debería ser la

---

vida y la salud de la mujer en lugares en que, a consecuencia de su política económica (neoliberal), están imposibilitadas hasta de satisfacer sus necesidades básicas. No es fácil interpretar el resultado de la contienda, o más bien -para no evocar ningún fin de (este aspecto de) la historia- evaluar en un corte sincrónico cómo se dan las relaciones de fuerza con la postura tecnocrática neoliberal hegemónica de que hay soluciones técnicas para los problemas causados por factores políticos.<sup>1</sup> Por ejemplo, el control masivo de la fertilidad que se ha postulado para los países superpoblados, no resuelve la crisis económica, social y política, aunque los objetivos demográficos se alcanzan, no se modifican las agobiantes condiciones de pobreza. La reproducción se concibe como un proceso exclusivamente biológico, desvinculado de los niveles efectivamente determinantes de sus alternativas: el papel del deseo humano y su economía en las relaciones heterosexuales de poder (relaciones de género) se minimiza.

En la configuración actual del mercado mundial globalizado, parece evidente que el papel que se intenta asignar a las ONGs de mujeres, es el de complementación de las funciones sociales desertadas por el Estado e implementación de las necesidades creadas por el modelo de desarrollo llamado sus-

tentable. Que sostiene más la expectativa de la continuidad del consumo de los recursos terrenales de los que ya hoy los consumen, que la de llegar a consumir, de los que actualmente están fuera del banquete del mercado.

Muchas de las ONGs que son convocadas a colaborar en el logro de la Igualdad, el Desarrollo y la Paz, construyeron su poder en oposición a las estructuras dominantes (patriarcales y capitalistas) y con recursos (no confundir con dinero) surgidos de la abnegación y la imaginación de sus militantes. Otras han conseguido fondos en función de coincidencias puntuales de intereses con agencias nacionales, supranacionales, transnacionales, privadas y/o estatales (aunque hoy la privatización estatal hace ambigua esta distinción). En esas negociaciones, algunas extremaron sus cuidados respecto de su autonomía, y otras la cedieron a razones de supervivencia institucional, o construyeron acuerdos parciales con objetivos de expansión capitalista que requieren cierto grado de desarrollo, que significa mayor bienestar para algunas mujeres.

Cualquier política que se proponga disminuir la injusticia requiere simultáneamente **redistribución económica** (clase) y **reconocimiento cultural** (género, nacionalidad, etnicidad, sexualidad)<sup>2</sup>. Ninguna de estas dos vertientes -que aunque se solapan, no

---

<sup>1</sup> Loes Keyzers, *Derechos sexuales y reproductivos en vez de fijación biomédica*, Boletín Nº50, RED MUNDIAL DE MUJERES POR LOS DERECHOS REPRODUCTIVOS, abril-junio 1995.

<sup>2</sup> Nancy Fraser, *From redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'post socialist' age.*, NEW LEFT REVIEW, Nº 212, London, julio-agosto 1995, pág. 68.

se recubren mutuamente- es negociable para las mujeres que forman parte de los sectores sociales consumidos en la canibalística sociedad post industrial. ¿Podemos permitirnos ser cooptadas por las estructuras nacionales o supranacionales diseñadas para afianzar el modelo que nos abruma con la sobrecarga de la doble jornada, la deserción del estado en la atención de la salud pública y la educación,

la falta de trabajo y el deterioro de sus condiciones, el abandono de los jubilados? Ese es el riesgo de la participación política en los niveles (aunque sea aparentes) de decisión. Las diferentes versiones de la cooptación nos afectan desde hace tiempo. Una de ellas consiste en apropiarse del discurso, sin reconocer el movimiento de mujeres y/o feminista que lo crea, ni dar respuestas sustanciales a sus exigencias. La otra, reconoce el movimiento en cuanto aparato burocrático-político y su capital de idoneidad y conocimientos, para apropiarse de sus cuadros para las organizaciones de todo nivel, que instrumentan políticas manipulatorias en las que las mujeres son objetivo y no sujetos. O sea, discurso feminista sin feministas o cuadros feministas en función de expertas en políticas no feministas. Además de mezclas diversas de estas dos alternativas, se dan también -afortunadamente- casos de coherencia práctico-discursiva con la posición política asumida.

Esta última posibilidad radica en una democratización de la convocatoria dentro del movimiento de mujeres, que comparta críticamente la perspectiva de Pekín. Difusión de la información, los instrumentos de trabajo y los contactos de intercambio y financiación para que sean públicos y discutidos por quienes van a soportar los efectos de los programas finan-

ciados y no sólo por las agencias o bancos fundantes (funding). Nunca el doble sentido estuvo mejor ubicado, ya que fundan prácticas, fundan relaciones sociales entre mujeres y con los demás actores del entorno social.

Post Pekín 95. Es necesario un gran esfuerzo para poder salir de la fascinación del mito de la "hermandad mundial de las mujeres", sostenido con argumentos religiosos, y pensar con objetividad cómo y en qué estriban las posibilidades de "empowerment" (me niego al empoderamiento) de las mujeres, consideradas en su doble pertenencia al cuerpo general de su colectividad, y específicamente como género. Las relaciones sociales entre mujeres están atravesadas y determinadas por las relaciones de las mujeres con el resto del tejido social.<sup>3</sup> La complejidad de la práctica feminista no puede ser aliviada con la inconsecuencia respecto de los requerimientos éticos de un poder colectivo construido democráticamente en el interior del movimiento.

El "seguimiento" de Pekín, sus consecuencias para el conjunto de las mujeres de nuestro país, dependen de la calidad democrática genuina, autogestionaria y crítica con que procesemos nuestras estrategias, y no de los vínculos individuales cosechados en el privilegio del acceso al poder que queremos transformar.

<sup>3</sup> Martha I. Rosenberg, *Diferencias y desigualdades*. Acerca del V Encuentro Latinoamericano y del Caribe, El CIELO POR ASALTO, Nº 2, Buenos Aires, otoño 1991, pág. 28.



---

## *índice*

Editorial

**1**

La tecnología del género / *Teresa de Lauretis*

**6**

Naturaleza, yo y género / *Val Plumwood*

**35**

La respuesta y sus vestidos / *Beatriz Colombi*

**60**

"Cuán violenta la fuerza de un deseo" / *Gabriela Mogillansky*

**67**

Territorios del cuerpo / *Andrea Giunta*

**75**

La mujer, la virgen / *Adriana Di Pietro* / *Victoria del Carril*

**83**

Victoria Ocampo: una ínsula para Fani / *Julio Schwartzman*

**95**

Colectivismo versus universalismo / *Susana Reisz*

**101**

Una mujer es una mujer / *Leonor Arfuch*

**112**

Mujeres de "Nuestra tribuna" / *Dora Barrancos*

**125**

Lo personal es político. Entrevista a Dorothy Thompson

*Sheila Rowbotham*

**144**

Sobre feminismos y estrategias... Una entrevista a Celia Amorós

*María Luisa Femenías*

**157**

Reseñas

**162**

Mirada retrospectiva: Pekín '95 / *M. Sánchez* / *D. E. Maffía*

*C. Lipszyc* / *M. I. Rosenberg*

**173**