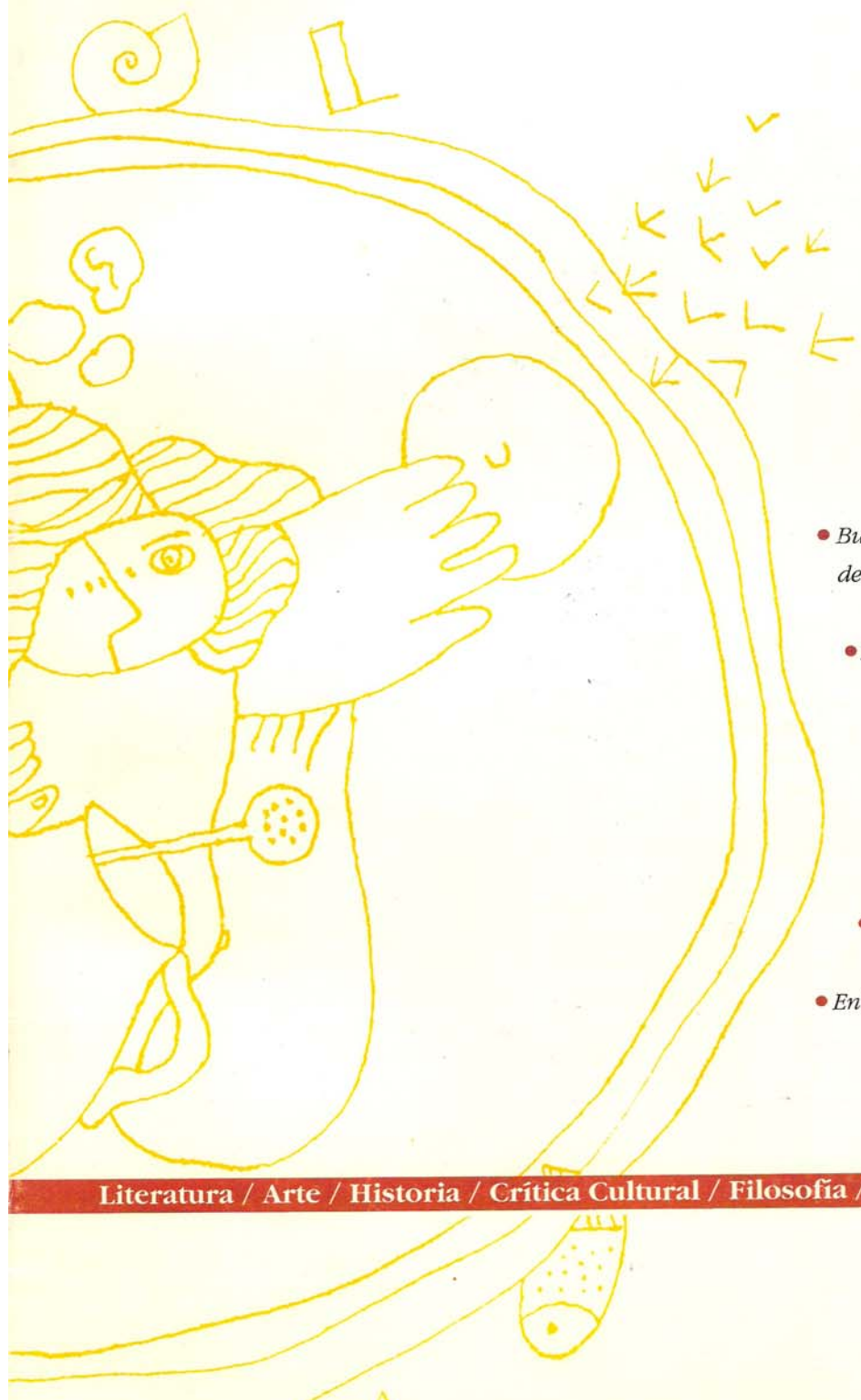


mora

*Revista del Instituto
Interdisciplinario de
Estudios de Género*

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

Nº 4 / Octubre 1998



- *Butler / Beauvoir: los fundamentos de la diferencia sexual*
- *Estudios de género y campos disciplinarios: Historia, Educación, Geografía*
- *Políticas del texto, figuraciones sexuales*
- *Agnes Heller, sobre la posmodernidad*
- *Entrevistas, reseñas*

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

Este número está
ilustrado con la serie
"Dominios naturales"
de **Adolfo Nigro**



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Decano

Francisco Raúl Carnese

Vicedecana

Susana Romanos de Tiratel

Secretaria Académica

Susana Margulies

Secretario de Investigación

Rodolfo Gaeta

Secretario de Posgrado

Samuel Cabanchik

Secretario de Supervisión Administrativa

Carlos Roux

Secretaria de Transferencia y Desarrollo

Alicia Vales

Secretario de Extensión Universitaria

Fernando Pedrosa

Consejo Editor

Francisco Raúl Carnese - Ana María Lorandi

Noemí Goldman - Noé Jitrik

Gladys Palau - Silvia Saïtta

Berta Perelstein de Braslavsky

Daniel Galarza - Marta Gamarra de Bóbbola

Prosecretario de Publicaciones

Fernando Rodríguez

Coordinadora de Publicaciones

Beatriz Frenkel

Coordinadora Editorial

Julia Zullo

Director de Imprenta

Antonio D'Etorre

Diseño y diagramación

Andrea Gergich

Composición

Mercedes Domínguez Valle

©Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires. 1998

Puán 480. Buenos Aires. Argentina

SERIE: REVISTAS ESPECIALIZADAS

ISSN 0328-8773

Mora, Revista del Instituto Interdisciplinario de
Estudios de Género, se publica semestralmente.

Comité Editorial

Ana María Amado

María Luisa Femenías

Mirta Zaida Lobato

Susana Zanetti

Liliana Zuccotti

Comité Asesor

Celia Amorós Puente

(Universidad Complutense de Madrid)

Ana María Barrenechea

(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)

*Coordinadora del Instituto Interdisciplinario
de Estudios de Género (IIEGE)*

Nora Domínguez

sumario

<i>Butler lee a Beauvoir: Fragmentos para una polémica en torno del "sujeto"</i> por María Luisa Femenías	4
<i>Sexo y género en El segundo sexo de Simone de Beauvoir</i> por Judith Butler	10
<i>El primer libro de Judith Butler: Los problemas de género</i> por Judith Butler	22
<i>¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual</i> por Sara Heinämaa	27
<i>Protocolos de lectura: El género en reclusión</i> por Raúl Antelo	45
<i>Silvina Ocampo: El pretexto del silencio</i> por Marisa Macchi	56
<i>El ver en la nodriza de la Medea de Eurípides: Acerca de algunas reificaciones y animalizaciones</i> por Elsa Rodríguez Cidre	65
<i>Estudios de Género e Historia: Situación y perspectivas</i> por Valeria Silvina Pita	72
<i>Un archivo de Señales en la exposición infantil: Derecho consuetudinario e imaginario popular</i> Gabriela Dalla-Corte Caballero	83
<i>Las organizaciones, las escuelas y las mujeres: ¿Poder o no poder?</i> Graciela Morgade	94
<i>Los enfoques de género en los estudios de Geografía: Una introducción</i> María Dolores García Ramón	104
<i>Aún es tiempo de Utopías: Agnes Heller y la posmodernidad reflexiva</i> Entrevista a Agnes Heller	112
<i>Hacer del feminismo un signo vacío</i> Entrevista a Giulia Colaizzi	117
<i>Piedra libre: La crítica terminal de Tamara Kamenszain</i> Jorge Panesi	125
<i>Reseñas</i>	132

Butler lee a Beauvoir: Fragmentos para una polémica en torno del “sujeto”

Selección, traducción y notas de
María Luisa Femenías *

“Judy [is] an effort to dislodge me from the more formal ‘Judith’ and to recall me ... that was constituted at the moment in the mid ‘50 when the figure of Judy Garland inadvertently produced a string of ‘Judys’ ...”.

Butler, J. **Bodies that Matter**, p. ix-x.

* Docente e investigadora en la F.F.yL. (UBA) y en la F.H.C.E. (UNLP).

Quiero agradecer a Ana Amado y Susana Zanetti su crítica lectura de una versión anterior de este trabajo.

La producción de Judith Butler¹ se ha traducido poco al castellano. Quienes hemos leído en inglés algunos de sus trabajos más significativos sabemos que son, en algún sentido, provocativos y -a la vez- desconcertantes. Provocativos o fuertemente sugerentes en la medida en que pretenden dislocar las categorías más habituales desde las que pensamos, conceptualizamos y vivimos nuestra identidad como sujetos sexuados. Quizá, por las mismas razones, sus escritos son en buena medida desconcertantes. Butler intenta distanciarse tanto de las corrientes liberales tradicionales (respecto de las que es muy crítica), como de las líneas de izquierda. Al mismo tiempo rechaza posiciones como la de Carol Gilligan que reingresan las virtudes femeninas más convencionales al campo del feminismo, normativizando -a su juicio- un modelo unificado de madre-femenidad, bajo la falsa estabilidad de la categoría de mujer.

¹ Judith Butler fue profesora asociada de Humanidades en la Johns Hopkins University. Actualmente se desempeña como profesora de Retórica y Literaturas Comparadas en la Universidad de California, Berkeley. De tradición originariamente hegeliana, amplió sus investigaciones adoptando posiciones críticas respecto de Heidegger, el existencialismo (Sartre, de Beauvoir) y la Escuela Psicoanalítica francesa (Lacan). Reconoce en su obra la influencia positiva de Irigaray, Foucault y los postestructuralistas en general, siempre en el marco de su compromiso feminista. Deudores de esta singular convergencia, sus trabajos sobre el cuerpo revelan tanto la influencia de Foucault como -más encubiertamente- la de Merleau-Ponty. Algunos de sus trabajos son: "Sex & Gender in Beauvoir's **Second Sex**" YALE FRENCH STUDIES, 72, Winter, 1986. **Subjects of desire: Hegelian & Post-hegelian reflections in 20th. Century France**, 1987; "Variations on sex and gender: Beauvoir, Wittig, Foucault" (1987), traducido al castellano como "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig, Foucault" En: Benhabib, S. & Cornell, D. **Teoría feminista / Teoría crítica**, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990; "Gender Trouble: feminist theory and psychoanalytic discourse", en Nicholson, L. (ed), **Feminism / Postmodernism**, New York, Routledge, 1990, artículo incluido en la traducción parcial al castellano de **Feminismo / posmodernismo**, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1992; **Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity**, New York, Routledge, 1990, cuyo primer capítulo ha sido traducido en FEMINARIA, 19, 1997; "Contingent Foundations: Feminism & the question of 'Postmodernism'" PRAXIS INTERNATIONAL 11.2, 1991, reeditado en: Butler, J. & Scott, J. (eds) **Feminist Theorize the Political**, New York, Routledge, 1992; "Sexual Inversions" En: Stanton, D. (ed.). **Discourses of Sexuality**, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992; "The Lesbian Phallus and the Morphological Imaginary" DIFFERENCES, vol.4, 1, 1992; "Phantasmatic identification and the assumption of sex" En: Wright, E. (ed.) **Feminism & Psychoanalysis: A Critical Dictionary**, London, Basil Blackwell, 1992; "Critically Queer" GLQ, 1,1, 1993; **Bodies that Matter**, New York, Routledge, 1993. **Excitable Speech: a Politics of the performative**, New York, Routledge, 1997 y, **The Psychic life of Power: Theories of Subjection**, Stanford University Press, 1997.

Basada, por un lado, en la hipótesis de que las concepciones de “sujeto” y de “varón” se superponen², como ya mostrara Susan Bordo³ en su señero artículo, y, por otra parte, rechazando las corrientes que fundan la cultura en *la institución de la diferencia reificada*⁴ declara que *lo abyecto* (the abject) -concepto que toma de Julia Kristeva- designa precisamente el lugar de lo inhabitable, de lo invivible, la zona social densamente poblada por quienes no disfrutaban del estatus de sujeto, pero que -paradójicamente- definen su dominio. La crítica a la categoría de “sujeto” implícita en estas afirmaciones no implica, sin embargo, su negación o repudio. Por el contrario, supone -en palabras de Butler- *un modo de interrogar su construcción en tanto que premisa fundamentalista pre-dada*⁵. En efecto, la formación del sujeto -sostiene- requiere de la identificación normativa con el “sexo”, constructo ideal regulativo (normativo) que se materializa con el tiempo, y que hace innecesario el concepto de género, como opuesto al sexo, e impuesto (*imposed*) a la superficie del cuerpo, de la materia, por la cultura⁶.

Por tanto propone que las definiciones de sexo, de género, de qué es ser mujer/ varón, por ejemplo, se sometan a discusión. Pues, en principio, la categoría de mujer (y también la de varón) está internamente fragmentada por la clase, el color, la edad, la religión, por sólo nombrar algunas de ellas⁷. Pero, en segundo lugar, porque la división sexo / género crea -según Butler- identidades discretas, es decir, un binarismo fijo y excluyente que da lugar a lo que denomina *la melancólica heterosexualidad*⁸, donde originariamente sólo existía una bisexualidad primaria (S. Freud; J. Mitchell; J. Rose).

Butler afirma en **Gender Trouble**, su libro más conocido, que los debates feministas sobre los significados de “género” desembocan una y otra vez en una cierta sensación de que “hay problemas”, como si la indeterminación actual de la noción del género pudiera llevar al feminismo al fracaso. Para ella, por el contrario, los problemas no necesariamente tienen una valencia negativa; son inevitables -

² Por ejemplo, Butler, afirma: *En la medida en que la teoría psicoanalítica instrumentó a la teoría feminista con el modo de identificar y fijar la diferencia de género a través de una metanarrativa del desarrollo infantil compartido, contribuyó, al mismo tiempo, a mostrar cómo la noción misma de sujeto es una prerrogativa masculina, en el marco de la cultura*. En: “Gender Trouble: feminist theory and psychoanalytic discourse”, Nicholson, L. (ed) **Feminism/ Postmodernism**, New York, Routledge, 1990 p. 326, cfr. también, **Bodies that Matter**, Introduction. Sostiene asimismo esta posición, aunque desde otros esquemas conceptuales, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Teresa de Lauretis, Luisa Muraro, todas ellas representantes del denominado “feminismo de la diferencia”, según una de las tantas clasificaciones al uso.

³ BORDO, S. “The cartesian masculinization of thought”, **Signs**, II, 1986. 31.

⁴ Art. cit. p. 329.

⁵ Cfr. “Contingent Foundations: Feminism & the question of ‘Postmodernism’” En: Butler, J. & Scott, J. (eds) **Feminist Theorize the Political**, New York, Routledge, 1992, p. 9.

⁶ Cfr. **Bodies that Matter**, New York, Routledge, 1993. Introduction.

⁷ Art. cit. p. 327.

⁸ Art. cit. p. 332-333.

afirma- y el desafío consiste en sacar el mejor provecho posible de ellos. A juicio de Butler, entonces, términos como “sexo”, “mujer”, “género” -que se muestran cada vez más ambiguos- nos enfrentan a preguntas cuyas respuestas (o tentativas de respuesta), tienen consecuencias importantes en la teoría y en el marco político de las prácticas. Luego, ser “mujer” ¿constituye un “hecho natural” o una “realidad cultural”?

¿No será -se pregunta la autora- que la “naturalidad” está constituida a través de actos realizativos (*performative*) que constriñen discursivamente y que producen, a su vez, el cuerpo a través y dentro de las categorías normativas del sexo? ¿Existen, además del sexo binario, el género y el cuerpo, otras categorías fundantes de la identidad? ¿No será -se pregunta nuestra autora- que el sexo es una producción que crea el efecto de lo natural, de lo originario y de lo inevitable, pero, en verdad, está construido al igual que el género y, consecuentemente, la categoría de género es innecesaria?⁹. ¿No será que toda identificación no es sino **fantasía**? Porque -prosigue Butler- *si el género se constituye por identificación y la identificación es invariablemente una fantasía dentro de una fantasía, una doble figuración, entonces, el género es, precisamente, una fantasía actuada (enacted) por y a través de los estilos corporales que constituyen corporalmente (bodily) las significaciones*¹⁰. El género, entonces, como una más de las disciplinas no es -para Butler- sino un regulador, un estabilizador, un normalizador de la sexualidad. Por tanto los géneros no son ni verdaderos ni falsos sino, simplemente, producidos (fabricados) como *efectos verdaderos del discurso acerca de una identidad primaria y estable*¹¹.

De este modo, Butler pretende disolver cualquier resabio esencialista de algunas concepciones, tales como cuerpo, mujer, sujeto, a la par que niega los beneficios de un género construido de modo estable como *locus* de la identidad o de la agencia (*agency*) del individuo. De ahí que el género deba ser realizativo, una parodia genérica (*gender parody*) y, por ende, ni expresivo ni prescriptivo. Pero Butler no remite este *género paródico* a un original, sino que la noción misma de género o de original no son sino *paródicas* (en un sentido que abarca la noción de “fantasía”)¹². De modo que el género debe reflejar a quien hace (*the doer*) más que lo hecho o lo que debe hacerse¹³. Esta noción (junto con la de identidad como fantasía) es, por cierto, extremadamente rica, aunque su análisis puntual excede esta presentación.

⁹ **Gender Trouble**, Prefacio.

¹⁰ Art. cit. pp. 334-336. En palabras de Foucault, *se trata del cuerpo como superficie de significaciones de la política*. Para Butler, como la interioridad es una función del discurso público y social, la fantasía también se regula públicamente a través de la superficie política del cuerpo. Foucault, M. **Vigilar y castigar**, Argentina, Siglo XXI, p. 32 y ss.

¹¹ Art. cit. p. 337. Butler ilustra la cuestión con algunos ejemplos antropológicos. Sobre esta cuestión, cfr. Nicholson, L. “La genealogía del género” HIPARQUIA, V.1, 1992.

¹² Art. cit. p. 338. Citando a Wittig, Butler afirma que la categoría de “sexo” es efecto de intereses nacidos del contrato heterosexual. Su supresión tampoco deja de responder a intereses.

¹³ **Gender Trouble**, p. VIII.

Ahora solo pretendo llamar la atención sobre la distancia que separa estas afirmaciones de las que formulara Simone de Beauvoir en **El segundo sexo** (1949). Recordemos que la noción conductora de esta obra, *la mujer no nace, se hace*, (o *llega a ser*), ha sido interpretada de diversas maneras. Para Cèlia Amorós, por dar un ejemplo, se trata de una forma de radicalización de los planteamientos ilustrados que impugnaron las concepciones de la femineidad normativa. Para Butler, en cambio, se trata de una tesis tautológica que da cuenta de una visión cartesiana del yo, de una estructura egológica, en fin, de resabios ontológicos indeseables¹⁴. Porque, si la posmodernidad propugna la “muerte del sujeto” *la muerte del sujeto, claramente, ni es el fin de la agencia (agency) ni del lenguaje ni del debate político*¹⁵.

Consideraciones tan disímiles provocaron (y siguen provocando) una fuerte polémica que, en cierta medida, se revitalizó en los últimos años y operó como divisoria de aguas entre quienes reivindican la consigna emancipatoria de la herencia ilustrada y ciertos grupos de feministas -digamos- de cuño posmoderno¹⁶. Desde luego, Butler ha criticado en casi todos sus primeros trabajos, ya sea tangencial o específicamente, las concepciones de “mujer”, de “sexo” o de “proyecto” que elaboró la existencialista francesa. Pero, a su juicio, el mayor error de Simone de Beauvoir fue mantener intacto un sujeto universal, heredero innegable del cartesianismo, al que Butler caracteriza, sin más, como fundamentalista y sustantivo¹⁷. Las réplicas que tan controvertida lectura ha suscitado en los últimos años obligan, al menos, a presentar algunos fragmentos de esta polémica.

¹⁵ Cfr. Art.cit. En: Butler, J. & Scott, J. (eds) **op.cit.** p. 14.

¹⁶ *No sé nada del término “posmoderno”, pero si tiene un núcleo, un sutil núcleo, gracias al cual yo entiendo mejor qué es el postestructuralismo, es que el poder permea todo aparato conceptual que busca negociar sus términos, incluyendo la posición de sujeto de la crítica; y, además, que la implicación de los términos de la crítica en el campo del poder no es el advenimiento de un relativismo nihilista incapaz de proveer de normas sino, más bien, la precondition misma de una crítica políticamente comprometida.* Cfr. Art.cit. En: Butler, J. & Scott, J. (eds) **op.cit.** pp. 6-7. Nótese que parece utilizar indistintamente “postestructuralismo” y “postmodernismo”.

¹⁷ Al comentar la famosa afirmación *No se nace mujer...*, Butler sostiene: *La tesis no sólo parece tautológica, sino que, en la medida que postula un yo elegido anterior al género que elige, parece adoptar una visión cartesiana del yo, una estructura egológica que vive y medra con anterioridad al lenguaje y a la vida cultural.* Cfr. Art.cit. En: Benhabib, S. & Cornell, D (eds.) p. 194; y en otro pasaje afirma que: [...] *asumir desde el principio una noción sustantiva o de procedimiento (procedural) de sujeto es, por necesidad, imponer una noción culturalmente hegemónica en el campo social.* Cfr. Art.cit. En: Butler, J. & Scott, J. (eds), p. 7. Ahora bien, Butler afirma retener la categoría “universal” *relevándola de su peso fundamentalista, a fin de instalarla como el lugar del debate (contest) político permanente.* *ibid.* p. 8. Las notas 18 a 31, que consignamos a continuación son de Butler.

Por tanto, y a fin de que quienes leen de **Mora** puedan juzgar por sí mismos, incluimos, a continuación, la traducción del artículo “Sexo y género en **El segundo sexo** de Simone de Beauvoir”. Desde luego también me he visto obligada a seleccionar (por razones de espacio) algunos pasajes a mi juicio representativos de la posición de Butler en obras posteriores, aún no vertidas a nuestra lengua. El objetivo es ilustrar mejor las aristas del debate y, además, facilitar la comprensión y el sentido de la respuesta de Sara Heinämaa, que también publicamos en este número. El debate en torno a la constitución (o no) del sujeto-mujer, o la pertinencia o no de conservar la categoría de sujeto, es a todas luces relevante para las teorías y las prácticas feministas. En ese sentido, toda crítica a Beauvoir es paradigmática.

Sigo, pues, el siguiente orden: primero, incluyo el artículo paradigmático de Butler sobre Beauvoir. Segundo, presento brevemente las obras que contienen pasajes, a mi juicio, relevantes sobre el tema que nos ocupa. Las traducciones respetan los subrayados originales, colocando entre paréntesis las palabras inglesas indispensables para hacer más comprensible nuestra versión, ya que Butler inventa algunas palabras y redefine otras. En tercer lugar, incluyo el crítico artículo de Sara Heinämaa (Academia de Finlandia, Departamento de Filosofía de la Universidad de Helsinki) “¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual”, en la traducción de Larissa Zadorojny.

Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir*

Judith Butler

*Una no nace mujer, se hace*¹⁸ -la formulación de Simone de Beauvoir distingue sexo de género y sugiere que el género es un aspecto de la identidad que se adquiere gradualmente. Esta distinción entre sexo y género ha sido crucial para el largo esfuerzo feminista de derrotar la afirmación de que la anatomía es destino; el *sexo* debe entenderse como un invariable, anatómicamente distintivo, de los aspectos fácticos del cuerpo de una mujer mientras que el *género* remite a la forma y el significado cultural que adquiere el cuerpo, los modos variables de la aculturación del cuerpo. Dada esta distinción, ya no es posible adscribir a las mujeres ciertos valores y funciones sociales como biológicamente necesarias, y tampoco podemos referirnos significativamente a un comportamiento genérico natural o no-natural. Más aún, si la distinción se aplica consistentemente, resulta poco claro si un sexo dado deviene necesariamente en un determinado género. La presunción de una relación causal o mimética entre el sexo y el género es indeterminada. Si ser mujer es una interpretación cultural de ser una hembra (*female*), entonces parece que el cuerpo de la hembra es arbitrariamente el *locus* del género "mujer", y no hay ninguna razón que obstruya la posibilidad de que otro cuerpo llegue a ser el locus de otra construcción de género. En un extremo, entonces, la distinción sexo / género implica una heteronomía radical de los cuerpos naturales, los géneros se construyen, así, con la consecuencia de que "ser" hembra y "ser" mujer son dos formas diferentes de ser. Esta última observación -sugiero- es la contribución más importante de la fórmula de Simone de Beauvoir: *Una no nace mujer, se hace*.

De acuerdo con el anterior marco conceptual, el término "hembra" (*female*) designa un conjunto de hechos corpóreos idénticos y fijos (un supuesto, dicho sea de paso, que desafía seriamente la continuidad de los cambios cromosómicos), y el término "mujer" (woman) designa una variedad de modos a través de los cuales dichos hechos adquieren significado cultural. Se es hembra, entonces, en la medida en que la cópula asegura una relación fija e idéntica, por ejemplo se es mujer y, por lo tanto, no de otro sexo. Inconmensurablemente más difícil, no obstante, es la afirmación de que se *es* mujer en el mismo sentido. Si el género es la variable cultural que interpreta al sexo, entonces carece de la fijeza y de la clausura características de la identidad simple. Ser un género (*gender*) sea varón, mujer o cualquier otro, es estar comprometida/o con la interpretación cultural, al uso, de los cuerpos y, por eso, estar posicionada/o dinámicamente dentro de un campo de posibilidades

* *Título original*: "Sex and Gender in Beauvoir's **Second Sex**", Yale French Studies, 72, Winter, 1986. pp. 35-49.

¹⁸ BEAUVOIR, S. **The Second Sex**, New York, Vintage Books, 1973, p. 301. Las referencias corresponden a esta edición. [Hay traducción castellana en Buenos Aires, Siglo XX, eds. vs.].

culturales. El género debe ser entendido como una modalidad de hablar o de realizar las posibilidades y los procesos de interpretación del cuerpo, dándoles una forma cultural. En otras palabras, ser una mujer llegar a ser una mujer, no es una cuestión de adscripción a un estatus ontológico fijo, en cuyo caso se podría nacer mujer, sino, más bien, un proceso activo de apropiación, interpretación y reinterpretación de las posibilidades culturales.

Para Simone de Beauvoir, parece, el verbo “llegar a ser” (*become*) contiene una consecuente ambigüedad. El género no es sólo una construcción cultural impuesta sobre la identidad sino, en algún sentido, el género es un proceso de autoconstrucción. *Llegar a ser* mujer es un conjunto de actos propositivos y apropiativos, la adquisición de una habilidad, de un “proyecto”, para usar términos sartreanos, de asumir un cierto estilo corporal y un cierto significado. Cuando “llegar a ser” se toma como “asumido o encarnado propositivamente (*purposefully*)”, parece que Simone de Beauvoir apela a una explicación voluntarista del género. Si los géneros están, en algún sentido, elegidos, entonces, ¿qué hacemos con el género como la construcción cultural que recibimos? Es frecuente concebir hoy día el género como pasivamente determinado, construido por un sistema patriarcal personificado o por un lenguaje falologocéntrico que procede a determinar al sujeto mismo. Aun si se comprende correctamente el género como una construcción de tales sistemas, sigue siendo necesario preguntarse por los mecanismos específicos de la construcción. ¿Inscribe este sistema unilateralmente el género sobre el cuerpo, en qué casos el cuerpo sería un medio puramente pasivo y el sujeto, efectivamente sujetado? ¿Cómo, entonces, explicaríamos los diversos modos en que el género individualmente se reproduce y se reconstituye? ¿Qué papel juega la agencia (*agency*) personal en la reproducción del género? En este contexto, podemos decir que la formulación de Simone de Beauvoir propone un conjunto de desafíos a la teoría de género: ¿En qué medida la “construcción” del género es un proceso auto-reflexivo? ¿En qué sentido nos construimos a nosotras/os mismas/os y, en ese proceso, *llegamos a ser* nuestro género?

En lo que sigue, me gustaría mostrar cómo la explicación de Simone de Beauvoir de “llegar a ser” un género reconcilia la ambigüedad interna del género como “proyecto” y como “constructo”. Cuando “llegar a ser” un género se entiende como elección tanto como aculturación, la relación usual de oposición entre ambos términos queda socavada. Conservando la ambigüedad de “llegar a ser”, Beauvoir formula al género como el *locus* corpóreo de las posibilidades culturales tanto recibidas como innovadas. Su teoría del género, entonces, conlleva a reinterpretar la doctrina existencial de la elección, donde “elegir” un género debe entenderse como la encarnación de las posibilidades dentro de una red de profundas e intrincadas normas culturales.

Cuerpos sartreanos y fantasmas cartesianos

La noción de que, de alguna manera, elegimos nuestros géneros supone un rompecabezas ontológico. En principio, puede parecer imposible que podamos ocupar una posición fuera de un género desde la cual respaldar y elegir nuestros géneros. Si siempre estamos generizadas/os, inmersos en un género, entonces, ¿qué sentido tendría decir que elegimos lo que ya somos? La tesis no sólo parece

tautológica sino que, en la medida en que postula un agente que elige, anterior al género elegido, parece también adoptar un punto de vista cartesiano respecto del yo, una estructura egológica que vive y crece con anterioridad al lenguaje y a la vida cultural. Esta concepción del yo contradice los descubrimientos contemporáneos de la construcción lingüística del agente personal y, problemáticamente como todas las concepciones cartesianas del yo, la distancia ontológica entre el lenguaje y la vida cultural parece clausurar la posibilidad de su eventual verificación. Si la afirmación de Simone de Beauvoir pretende ser convincente, si es verdad que “llegamos a ser” nuestros géneros por medio de un cierto conjunto de actos apropiativos, entonces debe querer referirse a algo diferente de un acto cartesiano no posicionado. Que la agencia personal sea un pre-requisito lógico para asumir un género no implica simplemente que esta misma agencia está descorporizada, en verdad, llegamos a ser nuestros géneros y no nuestros cuerpos. Si debemos concebir la teoría de Simone de Beauvoir libre del fantasma cartesiano, debemos primero ocuparnos de su concepción de los cuerpos y de sus elucubraciones sobre la posibilidad de almas descorporizadas.

Cuestiones como si puede decirse o no que la conciencia precede al cuerpo o si tiene un status ontológico separada de éste -afirmaciones alternativamente sostenidas y negadas por Sartre en **El ser y la nada**- reviven la ambivalencia de la cuestión cartesiana mente/cuerpo, aunque menos seriamente, en **El segundo sexo** de Simone de Beauvoir. En verdad, podemos ver en **El segundo sexo** un esfuerzo por radicalizar el programa sartreano para establecer una noción de libertad encarnada. El capítulo de Sartre “El cuerpo” en **El ser y la nada** tiene resonancias cartesianas que impregnan su pensamiento tanto como sus propios esfuerzos de liberarse del fantasma cartesiano. Aunque Sartre sostiene que el cuerpo es coextensivo con la identidad personal (*Yo soy mi cuerpo*)¹⁹ sugiere también que, en algún sentido, la conciencia está más allá del cuerpo (*Mi cuerpo es un punto de partida de lo que soy y que, al mismo tiempo, sobrepasa*)²⁰. Más que refutar el cartesianismo, la teoría de Sartre busca comprender el carácter descorporizado o trascendente de la identidad personal y, paradójicamente, más aún, esencialmente, relacionado con el cuerpo. La dualidad de la conciencia (como trascendencia) y del cuerpo es intrínseca a la realidad humana, y el esfuerzo de localizar la identidad personal exclusivamente en uno o en el otro es, de acuerdo con Sartre, un proyecto de la mala fe.

Aunque las referencias de Sartre a “sobrepasar” el cuerpo pueden leerse presuponiendo un dualismo mente/cuerpo, necesitamos sólo concebir la auto-trascendencia en sí misma como un movimiento corporal para refutar tal supuesto. El cuerpo no es un fenómeno estático, sino un modo de intencionalidad, una fuerza direccional y un modo de deseo. Como condición del acceso al mundo, el cuerpo

¹⁹ SARTRE, J. P. **Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology**, New York, Philosophical Library, 1947, p. 329. [Hay traducción castellana: **El ser y la nada**, Buenos Aires, Losada, eds. varias y en: Madrid, Alianza, 1989].

²⁰ *ibid.*

se comporta más allá de sí mismo, sosteniendo una referencialidad necesaria al mundo y, así, nunca es una entidad natural auto-identidad. El cuerpo se vive y se experimenta como el contexto y el medio para todas las luchas humanas. Porque para Sartre todos los seres humanos luchan por posibilidades no realizadas aún o irrealizables, los seres humanos están, en ese sentido, “más allá” de sí mismos. Esta realidad *ek-statica* de seres humanos es, no obstante, una experiencia corporal; el cuerpo no es un hecho sin vida de la existencia sino un modo de ser sobrepasado (*surpassed*). En realidad, para Sartre el cuerpo natural sólo existe en el modo de ser sobrepasado, porque el cuerpo siempre está involucrado en la búsqueda humana para realizar las posibilidades: *nunca podemos aprehender esta contingencia como tal en la medida en que nuestro cuerpo es para nosotros; porque somos una elección, y para nosotros ser es elegimos ... este cuerpo inaprehensible es precisamente la necesidad de que hay elección, de que no somos todo a la vez.*²¹

Simone de Beauvoir no tanto refuta a Sartre como lo adopta desde su aspecto menos cartesiano²². Sartre escribe en **El ser y la nada** que *sería mejor decir, utilizar “existir” como un verbo transitivo, que la conciencia existe su cuerpo...*²³. La forma transitiva de “existir” no dista de su uso desarticulador de “llegar a ser”, y la concepción de género en Simone de Beauvoir parece tanto una extensión como una concretización de la formulación sartreana. Transponiendo la identificación de la existencia corporal y “el llegar a ser” en la escena del sexo y del género, se apropia de la paradoja de la necesidad ontológica, pero la tensión en su teoría no reside entre “en” y “más allá” del cuerpo, sino en el desplazamiento del cuerpo natural al aculturado. Que una no nazca mujer sino que llegue a serlo no implica que “llegar a ser” atravesase el sendero de la libertad desencarnada (*disembodied*) a un cuerpo aculturado. En verdad, uno es el propio cuerpo desde el comienzo, y sólo luego uno “llega a ser” el propio género. El desplazamiento del sexo al género es interno a la vida encarnada, es decir, se trata del desplazamiento desde un tipo de encarnación a otro. Para incorporar la fraseología sartreana en Simone de Beauvoir, podemos decir que “existir” el propio cuerpo en términos culturalmente concretos significa, al menos parcialmente, llegar a ser el propio género.

Los comentarios de Sartre sobre la naturaleza “inaprehensible” del cuerpo natural encuentran transcripción en el rechazo de Simone de Beauvoir a considerar el género como natural. Nunca nos conocemos o experimentamos a nosotros mismos como un cuerpo puro y simple, por ejemplo como nuestro “sexo”, porque nunca conocemos nuestro sexo fuera de sus expresiones como género. Vivido o

²¹ *ibid.* p. 328.

²² La defensa de Simone de Beauvoir del carácter no-cartesiano de la explicación sartreana del cuerpo puede encontrarse en “Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme”, en: LES TEMPS MODERNES, 10. 2, 1955. Un artículo general que rastrea cómo Sartre fue superando el cartesianismo, cfr. Thomas W. Busch, “Beyond the *cogito*: The Question of Continuity of Sartre’s Thought” THE MODERN SCHOOLMAN, 60, March, 1983.

²³ **Being and Nothingness**, 329.

experimentado, el “sexo” está siempre generizado. Llegamos a ser nuestros géneros, pero llegamos a serlo desde un lugar que no puede fundarse, el cual, estrictamente hablando, no puede decirse que exista. Para Sartre, el cuerpo natural es un “inaprehensible” y, por esto, un punto de partida ficticio para la explicación del cuerpo como vivido. De manera similar, para Simone de Beauvoir, la postulación del “sexo” como una ficción heurística que nos permite meramente ver que el género no es natural, por ejemplo un aspecto culturalmente contingente de la existencia. Por esto, no llegamos a ser nuestros géneros a partir de un lugar previo a la cultura y a la vida encarnada, sino esencialmente dentro de sus términos. Para Simone de Beauvoir, por lo menos, el fantasma cartesiano es dejado de lado.

Aunque “llegamos a ser” nuestros géneros, el movimiento temporal de este llegar a ser no sigue una progresión lineal. El origen del género no es temporalmente discreto porque el género no se origina en un punto determinado en el tiempo a partir del cual se fija. En un sentido importante, el género no puede rastrearse hasta un origen definible, precisamente porque es en sí mismo una actividad que da origen a una incesante actividad. En la medida en que se lo entienda como un producto de prolongadas relaciones culturales y psíquicas, el género es un modo contemporáneo de organización de las normas culturales pasadas y futuras, un modo de situarse uno mismo con respecto de esas normas, un estilo activo de vivir el propio cuerpo en el mundo.

El género como elección

Una elige el propio género, pero una no lo hace desde el punto distante que señala la juntura ontológica entre el agente que elige y el género elegido. El espacio cartesiano del que elige deliberando es ficcional, pero el problema subsiste: si estamos empantanados en el género desde un comienzo, qué sentido tiene hacer del género un tipo de elección? El punto de vista de Simone de Beauvoir sobre el género como un proyecto incesante, un acto cotidiano de reconstitución y de interpretación, descansa en la doctrina sartreana de la elección prerreflexiva y le da a una dificultad epistemológica tan compleja un significado cultural concreto. La elección prerreflexiva es un acto tácito y espontáneo que Sartre denomina un “cuasi-conocimiento”. No completamente consciente, pero no obstante accesible a la conciencia, es un tipo de elección que hacemos, y sólo más tarde nos damos cuenta de que la hemos realizado. Simone de Beauvoir parece apoyarse en esta noción de la elección para referirse a la clase de actos volitivos a partir de los que se asume el género. No nos damos cuenta, en el momento, de que hemos asumido un género, sino que es un proyecto sutil y estratégico, que sólo rara vez se hace manifiesto a la comprensión reflexiva. Llegar a ser un género es un proceso impulsivo y a la vez cuidadoso de interpretación de la realidad cultural cargado de sanciones, tabúes y prescripciones. La elección de asumir cierto tipo de cuerpo, de vivir y de vestir el propio cuerpo de cierta manera implica un mundo ya establecido de estilos corporales. Elegir un género es interpretar las normas de género recibidas organizándolas de un modo nuevo. Más que un acto de creación radical, el género es un proyecto tácito de renovación de la historia de la propia cultura en los propios términos. No es una tarea prescriptiva que debemos llevar a cabo, sino una en la que nos hemos visto implicadas siempre.

Michelle Le Doeuff, entre otros²⁴, ha criticado el predominio de un marco existencialista que resucita “una forma clásica del voluntarismo” que insidiosamente culpa a las víctimas de la opresión de haber “elegido” esa situación. Cuando la doctrina de la elección existencial se usa en este contexto, es seguramente insidiosa, pero su uso es en sí mismo un mal uso que distrae la atención de otras posibilidades poderosas de su posición. La fenomenología de la victimización que Simone de Beauvoir elabora a lo largo de **El segundo sexo** revela que la opresión, a pesar de la apariencia y del peso de la inevitabilidad, es esencialmente contingente. Más aún, saca de la esfera de la reificación el discurso del opresor y del oprimido, recordándonos que las normas opresivas del género persisten sólo en la medida en que los seres humanos las acepten y les den nuevamente vida una y otra vez. Simone de Beauvoir no dice, con todo, que la opresión se genera a través de una serie de elecciones humanas. Sus propios esfuerzos en antropología y en historia no alcanzan a iluminar su comprensión de que los sistemas opresivos tienen orígenes materiales complicados. Estos sistemas, más bien, persisten sólo en la medida en que las normas del género insistente aunque tácitamente perduran en las estrategias individuales hasta el presente de manera más o menos encubierta. Por encima y en contra de formas menos sofisticadas de socialización, utiliza el aparato existencial para comprender el momento de apropiación en el que el momento de socialización tiene lugar. En base a este énfasis en la apropiación, proporciona una explicación alternativa a los modelos paternalistas de aculturación que tratan a los seres humanos sólo como un producto de causas primeras, culturalmente determinadas en un sentido estricto, y que, en consecuencia, no dan lugar a las posibilidades transformadoras del agente personal.

Cuando examina los mecanismos de la agencia y de la apropiación, Beauvoir intenta -creo- insuflar a su análisis un potencial emancipatorio. La opresión no es un sistema auto-contenido que, o bien confronta con los individuos como objetos teóricos, o bien los genera según sus propias hipotecas culturales. Es una fuerza dialéctica que requiere de la participación individual en gran escala a fin de mantener su maligna vida.

Simone de Beauvoir no enfrenta directamente el problema de la libertad²⁵ que presenta el género, pero podemos extrapolar de su punto de vista cómo las normas de trabajo constriñen (*constraint*) hacia el ejercicio de la libertad del género. Lo social ejerce su fuerza y obliga a obedecer al género de tal modo que muchas personas se sienten profundamente heridas si se les dice que no son realmente “masculinas” o “femeninas”, que no han logrado realizar su masculinidad y su femineidad de la manera adecuada. En realidad, como la vida social exige una afinidad genérica no ambigua, no es posible vivir en un sentido socialmente significativo fuera de las normas genéricas establecidas. El derrumbe de los límites

²⁴ Michelle LE DOEUFF, “Simone de Beauvoir and Existentialism” FEMINIST STUDIES, 6 (1980), 2, p.278.

²⁵ Un término usado comúnmente por Sartre para describir la experiencia de tener que elegir en un mundo desprovisto de verdades morales objetivas.

de género establecidos da lugar a un sentido radical de dislocación que puede asumir significados metafísicos. Si la existencia es siempre una existencia generizada, entonces alejarse de los géneros establecidos es, en cierta medida, poner la propia existencia en cuestión. En los momentos de dislocación genérica, cuando nos damos cuenta de que difícilmente sea necesario ser los géneros que hemos llegado a ser, enfrentamos el problema intrínseco de vivir como un varón, como una mujer o como alguna otra identidad de género, una libertad que se ha hecho problemática debido a la presión social.

La angustia y el terror de vivir un género prescripto o de traspasar al territorio de otro género da testimonio de la presión social sobre las interpretaciones de género tanto como sobre la necesidad de que haya interpretaciones, por ejemplo, de la libertad esencial al origen del género. De modo similar, la tan extendida dificultad de aceptar la maternidad, por ejemplo, como una institución más que como una realidad instintiva, expresa este mismo interjuego de opresión y libertad. La interpretación de Simone de Beauvoir del instinto maternal como una ficción cultural con frecuencia se enfrenta al argumento de que tal deseo, tan extendido, común y compulsivo, es orgánico y universal. Esta respuesta universaliza una opción cultural; ella sostiene que no es el resultado de nuestra elección sino de una necesidad orgánica a la que una está sujeta. En el esfuerzo por naturalizar y universalizar la institución de la maternidad, se niega su carácter opcional; en efecto, la maternidad se promueve como la *única* opción, una institución social compulsiva. El deseo de interpretar los sentimientos maternales como necesidades orgánicas revela un deseo más profundo por disfrazar la elección que se está haciendo. Si la maternidad es una elección, entonces ¿cuáles otras son posibles? Este tipo de preguntas, por lo general, producen vértigo y terror respecto de la posibilidad de recibir sanciones sociales y de abandonar un lugar social sólido y reconocido. Este terror es bien conocido y quizá le dé crédito a la noción de que la identidad genérica descansa sobre el inestable lecho de las invenciones humanas.

Autonomía y alienación

Que uno llega a ser su propio género es una oración descriptiva; sólo afirma que el género es asumido, pero no dice si debe ser asumido o no de una cierta manera. El programa prescriptivo de Simone de Beauvoir en **El segundo sexo** es menos claro que el descriptivo, aunque igualmente se detectan sus intenciones prescriptivas. Cuando revela que las mujeres han devenido en “lo Otro”, parece señalar un camino de autorrecuperación. Cuando critica al psicoanálisis, subraya que:

La mujer padece dos modos de alienación. Evidentemente, jugar desde un principio al varón es fuente de frustraciones, pero jugar desde un comienzo a la mujer es también una desilusión: ser una mujer significa ser un objeto, lo Otro -lo Otro, no obstante, es un sujeto en medio de su resignación [...]. El verdadero problema para la mujer es rechazar estas desviaciones de la realidad y buscar la autosatisfacción en la trascendencia.

Este lenguaje de la “trascendencia” sugiere, por un lado, que Simone de Beauvoir acepta un modelo de libertad no generizado como ideal normativo de las aspiraciones de las mujeres. Parece que Beauvoir prescribe superar de algún modo el género, especialmente para las mujeres, para las que llegar a ser el propio género implica el sacrificio de la autonomía y la posibilidad de la trascendencia. Por otro lado, en la medida en que la trascendencia es un proyecto particularmente masculino, su prescripción parece urgir a las mujeres para que asuman el modelo de libertad que por lo general ejerce el género masculino. En otras palabras, porque a las mujeres se las identifica como tales por su anatomía, y esta identificación sirve a los propósitos de su opresión, deben ahora identificarse con la “conciencia”, esa actividad trascendente no restringida por el cuerpo. Si esto fuera así para Beauvoir, les estaría ofreciendo a las mujeres la posibilidad de ser varones, prescribiéndoles el modelo de libertad corrientemente regulado por el comportamiento masculino, al que deberían adecuarse.

Aún así, Beauvoir parece sugerir mucho más que las alternativas anteriores. No sólo es cuestionable que acepte una concepción de la libertad que, en algún sentido, está más allá del cuerpo (aplaude al psicoanálisis porque finalmente muestra “que existe el cuerpo”), sino que su discusión sobre el Otro permite una lectura altamente criticable del proyecto masculino de descorporización (*disembodiment*). En el siguiente análisis, me gustaría leer su discusión sobre el Uno y el Otro como una reelaboración de la dialéctica de Hegel del amo y el esclavo, a fin de mostrar que para Simone de Beauvoir el proyecto masculino de descorporización es autoengañoso y, por último, insatisfactorio.

El varón auto-afirmado cuya propia definición requiere del contraste jerárquico con el Otro no proporciona un modelo de verdadera autonomía en la medida en que la misma Beauvoir señala la mala fe de su propuesta; por ejemplo, el Otro es, en todo caso, su propio yo alienado. Esta verdad hegeliana, de la que se apropia a través del filtro sartreano, establece la interdependencia esencial del “varón” descorporizado y de la mujer corporalmente determinada. La descorporización del varón sólo es posible a condición de que las mujeres ocupen sus cuerpos como identidad esencial y esclavizante. Si las mujeres **son** sus cuerpos (que no es lo mismo que “existir” sus cuerpos, que implica vivir el propio cuerpo como proyecto y sostén de los significados creados), si las mujeres son sólo sus cuerpos, si su conciencia y su libertad son sólo permutaciones disfrazadas de las necesidades y urgencias del cuerpo, entonces, las mujeres tienen, en efecto, con exclusividad la esfera del cuerpo. Al definir a las mujeres como “lo Otro”, los “varones” pueden -gracias a esa definición- desposeerse de sus cuerpos y hacerse a sí mismos lo otro de sus cuerpos, hacer a sus cuerpos lo otro de sí mismos. Este “varón” cartesiano no es el mismo varón que el que tiene distinciones anatómicas, y en la medida en que en tanto “varón” es sus características anatómicas, parece participar en una esfera claramente femenina. El aspecto corporal de la existencia no le pertenece realmente y, en consecuencia, no es verdaderamente su propio sexo, sino que está más allá de su sexo. Este sexo que está más allá del sexo debe fracturarse y proyectarse socialmente a fin de no conocer su propia y contradictoria identidad.

Esta proyección del cuerpo como “Otro” se efectúa de acuerdo con una peculiar racionalidad que descansa más en creencias asociativas y en conclusiones que desafían las leyes de la comunidad que en un razonamiento coherente. El “Yo”

descorporizado se identifica a sí mismo con una realidad no corpórea (el alma, la conciencia, la trascendencia), y desde este punto de mira, su cuerpo se convierte en lo Otro. En la medida en que habita su cuerpo, convencido, al mismo tiempo, de que **no es** el cuerpo que habita, su cuerpo se le aparece como extraño, ajeno, como un cuerpo alienado, un cuerpo que **no es** suyo. De esta creencia de que el cuerpo es Otro, no hay un gran salto a la conclusión de que los Otros **son** cuerpos, mientras que el “Yo” masculino es un fenómeno no corpóreo. El cuerpo entendido como Otro -el cuerpo reprimido, o negado y, entonces, proyectado- reemerge para este “Yo” como los Otros esencialmente cuerpo. De ahí que las mujeres sean lo Otro; ellas vienen a ser la corporalidad misma. Esta redundancia es su esencia y la existencia como una mujer deviene en lo que Hegel denominó “una tautología inmóvil”.

El uso que hace Simone de Beauvoir de la dialéctica hegeliana del Uno y el Otro desafía los límites de la versión cartesiana de la libertad descorporizada e, implícitamente, critica el modelo de la autonomía que se sostiene en las normas del género masculinas. El propósito masculino de descorporización necesariamente fracasa porque realmente el cuerpo nunca puede ser negado; su negación se torna condición de posibilidad de la emergencia de la forma alienada. La descorporización se torna una forma de vida o de “existencia” del cuerpo en tanto que el modo de negarlo. Y la negación del cuerpo, como en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, se manifiesta como nada más que la corporización de una negación.

El cuerpo como situación

A pesar de las referencias ocasionales de Simone de Beauvoir a la anatomía como trascendencia, sus comentarios sobre el cuerpo como una “perspectiva” y una “situación” insuperables indican que -como para Sartre-, la trascendencia debe entenderse en términos físicos. Cuando clarifica la noción del cuerpo como “situación”, sugiere una alternativa a la polaridad genérica femenino, esclavizado al cuerpo, masculino, libre del cuerpo. El cuerpo como situación tiene, al menos, un doble significado. Como el *locus* de las interpretaciones culturales, el cuerpo es una realidad material que ya ha sido ubicado y definido dentro de un contexto social. El cuerpo es también la situación de tener que asumir y reinterpretar el conjunto de interpretaciones recibidas. El cuerpo, desprovisto de su sentido filosófico tradicional como “límite” o “esencia”, es *un campo de posibilidades interpretativas*, el *locus* de un proceso dialéctico de una nueva interpretación del conjunto de la historia que se imprime sobre la piel. El cuerpo se torna el peculiar nexo entre la elección y la cultura, y la “existencia” del propio cuerpo se convierte en el modo personal de asumir y de reinterpretar las normas de género recibidas. En la medida en que las normas de género funcionan bajo el escudo de la presión social, la reinterpretación de estas normas, gracias a la proliferación y la variación de estilos corporales, se torna un modo muy concreto y accesible de politización de la vida personal.

Si entendemos al cuerpo como una situación cultural, entonces la noción de cuerpo natural y, más precisamente de “sexo” natural, parece quedar progresivamente bajo sospecha. Los límites al género, la amplitud de las posibilidades para vivir

una interpretación de la anatomía sexualmente diferenciada, parecen menos restringidos por la anatomía misma que por el peso de las instituciones culturales que tradicionalmente han interpretado esa anatomía. Por cierto, no está claro, tomando la formulación de Simone de Beauvoir, si el género necesita estar, de algún modo, vinculado al sexo o si este vínculo convencional es en sí mismo cultural. Si el género es un modo de “existir” el propio cuerpo, y el propio cuerpo es una “situación”, un campo cultural de posibilidades tanto de recepción como de reinterpretación, entonces el género parece ser una cuestión completamente cultural. Que uno llega a ser el propio género parece ahora tener más implicaciones que la mera distinción entre sexo y género. No sólo la anatomía no dicta más el género sino que la anatomía no parece presentar necesariamente ningún límite al género.

Aunque Simone de Beauvoir ocasionalmente adscribe significados ontológicos a la diferenciación sexual anatómica, sus comentarios con frecuencia sugieren que la anatomía no tiene un significado inherente. En “Los datos de la biología” distingue entre los hechos naturales y su significado, y sostiene que los hechos naturales logran significado sólo a través de su sujeción a sistemas no-naturales de interpretación. Escribe: *Como muy adecuadamente señala Merleau-Ponty, el hombre no es una especie natural; es una idea histórica. La mujer no es una realidad completa sino, más bien, en proceso. Y es en este llegar a ser que debería ser comparada con los varones; es decir, que sus posibilidades deberían ser definidas.*

El cuerpo en tanto hecho natural nunca existe realmente en la experiencia humana, sino que sólo tiene significado como un estado que ha sido sobrepasado. El cuerpo es una *ocasión* para los significados, una ausencia constante y significativa que sólo se conoce a través de sus significaciones: *en verdad, una sociedad no es una especie, pero es en una sociedad que la especie adquiere su status de existencia- trascendiéndose a sí misma hacia el mundo y hacia el futuro. Los individuos ... están sujetos más bien a su segunda naturaleza que es la costumbre y en la que se ven reflejados los deseos y los temores que expresa su naturaleza esencial.*

El cuerpo no es nunca un fenómeno igual a sí mismo (salvo en la muerte, en el mito de transfiguración de mujer a Otro, y en otras formas de prejuicio epistémico). Cualquier esfuerzo por indagar el cuerpo “natural” antes de su ingreso a la cultura es un imposible por definición, no sólo porque el observador/a que indaga el fenómeno está entramado en un lenguaje cultural específico, sino porque el cuerpo también lo está. El cuerpo, en realidad, nunca es un fenómeno natural: *no es meramente un cuerpo, sino, más bien, un cuerpo sujeto a tabúes, a leyes, de los que el sujeto es consciente e intenta satisfacer -es en referencia a ciertos valores que se valoriza a sí mismo. Y, una vez más, los valores no se basan en la fisiología sino, por el contrario, los hechos de la biología cargan con los valores que se les confieren.*

La conceptualización del cuerpo como no-natural no sólo sostiene la diferencia absoluta entre género y sexo sino que implícitamente cuestiona el hecho de que el género esté unido inevitablemente al sexo. El género es menos una función de la anatomía que uno de sus posibles usos: *... el cuerpo de una mujer es los elementos esenciales de su situación en el mundo. Pero tal cuerpo no es suficiente para definirla como mujer, no hay una realidad verdaderamente vivida, excepto mediante un individuo consciente a través de sus actividades y en el seno de una sociedad.*

El cuerpo político

Si el cuerpo puro no puede ser encontrado, si lo que *podemos* encontrar es el cuerpo situado, un *locus* de interpretaciones culturales, entonces la teoría de Simone de Beauvoir implícitamente se pregunta si el sexo no es el género después de todo. Simone de Beauvoir misma no sigue las consecuencias de esta concepción del cuerpo, pero nosotros podemos ver la radicalización de su punto de vista en el trabajo de Monique Wittig y en el de Michel Foucault: la primera extiende de manera consciente la doctrina de Simone de Beauvoir en *One is not born a Woman*²⁶, el segundo no está en deuda con Simone de Beauvoir (aunque fue discípulo de Merleau-Ponty), aun así promueve la historicidad del cuerpo de manera plena y el status mítico de la naturalidad del sexo²⁷. Aunque hayan escrito en contextos discursivos diversos, Wittig y Foucault desafían la noción de sexo natural y describen el uso político de la discriminación biológica cuando se establece un sistema compulsivo de sexo binario. Para ambos teóricos, la misma discriminación de sexo tiene lugar dentro de un contexto cultural que exige que el “sexo” sea diádico. La demarcación de las diferencias anatómicas no precede las interpretaciones culturales de la diferencia, sino que ya en sí misma es una interpretación cultural de tal diferencia, es un acto interpretativo que descansa sobre supuestos normativos. Que los niños sean divididos en dos sexos al nacer, subraya Wittig, sirve a los fines sociales de la reproducción, pero muy bien podrían ser divididos en virtud de la forma del lóbulo de la oreja o, mejor aún, no dividirlos en base a ninguna diferenciación anatómica. Cuando se demarca el “sexo” como sexo, construimos ciertas normas de diferenciación. El interés que alimenta esta demarcación reside en un programa político. Al cuestionar las restricciones de la definición binaria del género, Wittig y Foucault liberan al género del sexo en un sentido que Simone de Beauvoir probablemente no imaginó. Aun así, su concepción del cuerpo como “situación” ciertamente da fundamento a tales teorías.

Si el hecho de que el propio género “exista” significa que uno tácitamente acepta o re trabaja las normas culturales que gobiernan la interpretación del propio cuerpo, entonces el género puede ser el lugar en el que se subvierta el sistema binario que lo restringe. A partir de nuevas formulaciones del género, nuevos modos de amalgamar y de subvertir las oposiciones de “masculino” y de “femenino”, los modos establecidos de polarizar géneros se tornan cada vez más confusos y la oposición binaria llega a oponerse a sí misma. Gracias a que se corporiza adrede la ambigüedad, las oposiciones binarias pierden claridad y fuerza; así, “masculino” y “femenino”, como términos descriptivos, pierden utilidad. En la medida en que la

²⁶ Monique WITTIG, “One is not born a Woman” FEMINIST ISSUES, 1 (1981), 2. y en “The category of sex” FEMINIST ISSUES, 2 (1982), 2.

²⁷ Ver la introducción de Foucault a su edición de **Herculine Barbin, Being Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century Hermaphrodite**, (trad. al inglés) Richard McDougall, New York, Pantheon, 1980; También, **Historia de la Sexualidad**, vol. 1. [Hay traducción castellana en Siglo XXI].

ambigüedad de género puede adoptar múltiples formas, el género mismo promete proliferar en un fenómeno múltiple para el que se deberán encontrar nuevos términos.

Simone de Beauvoir no sugiere la posibilidad de otros géneros además de “varón” y de “mujer”; aun así, insiste en que se trata de construcciones históricas que deben, en cada caso, ser apropiadas por los individuos, sugiere que el sistema de género binario no es ontológicamente necesario. Se podría simplemente responder que hay muchas maneras de ser “varón” y “mujer”, pero esta posición adscribe una base ontológica al género, dejando de lado su interpretación de que “varón” y “mujer” son *ya* formas de ser modalizadas de existencia corporal, y que sólo emergen como entidades sustanciales desde una perspectiva mitificada. Se podría preguntar también si hay algo respecto del dimorfismo en sí mismo que lo hace significativo sólo cuando adquiere interés cultural, y que el género, con frecuencia, se basa más en requisitos de afinidad (*kinship*) que sobre exigencias anatómicas.

El propio marco existencial de Simone de Beauvoir puede ser visto como antropológicamente *naïve*, relevante sólo para unos pocos posmodernos que ensayan traspasar las fronteras del sexo sancionado. Pero la fuerza de su visión radica menos en su cuestionamiento al sentido común que al desafío radical que formula al *statu quo* cultural. Las posibilidades de la transformación del género no son por esa razón accesibles sólo a los iniciados en las regiones más obtrusas del existencialismo hegeliano, sino que reside en los rituales diarios de la vida corporal. Su conceptualización del cuerpo como un nexo de interpretaciones, como una “perspectiva” y una “situación” revela que el género es una escena culturalmente sedimentada de significados y modalidades inventadas. Llegar a ser un género significa tanto someterse a una situación cultural como crearla, y esta concepción del género como una dialéctica de la recuperación y de la invención garantiza la posibilidad de autonomía en la vida corporal y tiene pocos paralelos (si tiene alguno) en la teoría de género.

Al hacer del cuerpo una modalidad interpretativa, Beauvoir extendió las doctrinas de la elección encarnada y prerreflexiva que caracteriza el trabajo de Sartre en **El ser y la nada**, en **San Genet: actor y mártir** y en su último estudio biográfico sobre Flaubert. Precisamente así como Sartre revisa en sus obras más importantes sus supuestos existenciales para tomar en cuenta realidades materiales constitutivas de la identidad, así Simone de Beauvoir, mucho antes y con mayores consecuencias, busca exorcizar la doctrina sartreana y su fantasma cartesiano. Le da a la elección sartreana la forma de un cuerpo y lo ubica en un mundo denso con tradición. “Elegir” un género en este contexto no es mudarse a un género desde un lugar descorporizado, sino reinterpretar la historia cultural que el cuerpo usa. El cuerpo se torna una elección, un modo de actuar y reaccionar las normas de género recibidas, que sufre en tanto tal muchos estilos de piel.

La incorporación del mundo cultural es una tarea intensa y activamente llevada a cabo, un proyecto que se actúa tan fácil y constantemente que parece un hecho natural. Al revelar la naturaleza del cuerpo como si estuviera vestido, y la naturaleza de la superficie como una invención cultural, Simone de Beauvoir nos brinda una comprensión potencialmente radical del género. Su concepción del cuerpo como un campo de posibilidades culturales hace del trabajo de actualización de la cultura tan mundano como nuestros mismos cuerpos.

El primer libro de Judith Butler: Los problemas de género*

Judith Butler

Se ha sostenido, a veces, que la filosofía se construye no tanto a partir de la afirmación de los sistemas anteriores cuanto, la mayoría de las veces, de su negación, y Butler no escapa a esta modalidad. En efecto, en **Gender Trouble**, la autora reelabora algunos artículos, publicados con anterioridad en revistas especializadas, que mantienen como referente polémico la obra de Simone de Beauvoir. A partir de sus conceptualizaciones de mujer, sexo, construcción, entre otras, y apoyándose, en buena medida, en Luce Irigaray y Monique Wittig desarrolla tres capítulos independientes. El primero es *Subjects of sex / gender / desire*. El segundo, *Prohibition, psychoanalysis & The production of the heterosexual matrix*. El tercero, y último, *Subversive Body Acts*. El interés de Butler está centrado en cómo se alcanza la configuración de un agente real cuyo género es paródico. Los pasajes que siguen están tomados del cap. 1 y del 3.

Género: las Ruinas Circulares del debate contemporáneo (del capítulo Sujetos de sexo / género / deseo)

/.../

Por su lado, Simone de Beauvoir sugiere en **El segundo sexo** que “no se nace mujer, sino que más bien, se deviene mujer”²⁸. Para Beauvoir, el género se “construye”, pero en su formulación implica que hay un agente, un *cogito*, que de alguna manera adquiere o se apropia del género y puede, en principio, adoptar algún otro género. ¿El género es tan variable y voluntarista como la explicación de Beauvoir sugiere? ¿Puede, en tal caso, una “construcción” reducirse a una forma de elección? Beauvoir es clara [cuando afirma] que una “deviene” mujer, pero siempre bajo la compulsión de devenir algo. Y claramente, la compulsión no proviene del “sexo”. No hay nada en su explicación que garantice que el “uno” que devendrá mujer sea necesariamente una hembra. Si “el cuerpo está en situación”²⁹, como ella sostiene, sólo se apela a un cuerpo previamente interpretado por significados culturales; de aquí que el sexo no puede calificarse como una facticidad anatómica prediscursiva. En verdad, el sexo, por definición, pondrá de manifiesto que siempre ha sido género³⁰.

* *Título original: Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1990.

²⁸ BEAUVOIR, **The Second Sex**, p. XXVI.

²⁹ Cfr. mi “Sex and gender in Beauvoir...”

³⁰ Beauvoir adopta respecto del género el ideal normativo del cuerpo como “situación” y como “instrumentalidad”, mientras que Franz Fanon los adopta respecto de la raza. Fanon concluye su análisis de la colonización mediante el recurso de que el cuerpo es instrumento de la libertad, donde la libertad se entiende, a la manera cartesiana, igual a la conciencia capaz de duda: *mi cuerpo me hace siempre un hombre que cuestiona*. Fanon, F. **Black Skin, White Masks**, New York, Grove, 1967, p. 323. Título original: **Peau noire, masques blancs**, Parí, Editions de Seuil, 1952.

La controversia sobre el significado de “construcción” parece fundarse en la polaridad filosófica convencional entre voluntad libre y determinismo. A consecuencia [de lo dicho], se puede razonablemente sospechar que algunas de las restricciones lingüísticas en el pensamiento moldean, a la par que limitan, los términos del debate. De ese modo, “el cuerpo” aparece o bien como un medio pasivo en el que se inscriben los significados culturales o bien como el instrumento a través del cual una voluntad interpretativa y apropiativa determina un significado cultural en sí mismo. En ambos casos, el cuerpo se configura como un mero *instrumento o medio* de un conjunto de significados culturales relacionados con él sólo externamente.

/.../

Contrariamente a Beauvoir, para quien las mujeres son designadas como lo Otro, Irigaray sostiene que tanto el sujeto como el Otro son los pilares masculinos de una economía de significados fuertemente falocéntrica, que alcanza su objetivo totalizador por medio de la exclusión de la alteridad femenina. Para Beauvoir, las mujeres son el negativo del varón, la carencia, en contraste con la identidad masculina de la cual se diferencia; para Irigaray, esta particular dialéctica constituye un sistema que excluye por completo una economía de significados diferente. En el marco sartreano de sujeto-significante y Otro-significado, las mujeres no sólo están falsamente representadas, sino que la falsedad del significado pone de manifiesto una estructura de representación por completo inadecuada. El sexo que no es brinda, entonces, el punto de partida para criticar tanto la representación hegemónica de Occidente como la metafísica de la sustancia que estructura la noción misma de sujeto.

/.../

La relación entre lo masculino y lo femenino no se puede representar en una economía de significados en la que lo masculino cierra el estrecho círculo de significante y significado. Paradójicamente, Beauvoir prefigura esta imposibilidad en **El segundo sexo** cuando sostiene que los varones no pueden plantear la pregunta por las mujeres porque, en ese caso, serían juez y parte³¹.

/.../

³¹ En Sartre, la distinción ontológica radical entre conciencia y cuerpo es parte de la herencia cartesiana de su filosofía. De manera significativa, Hegel implícitamente cuestiona esa diferencia cartesiana en la sección del amo y del esclavo de su **Fenomenología del Espíritu**. El análisis de Beauvoir del Sujeto masculino y de lo Otro femenino se ubica, ciertamente, en el marco de la dialéctica hegeliana y de la reformulación sartreana de esa dialéctica en su apartado sobre el sadismo y el masoquismo en el **Ser y la Nada**. Crítico de la posibilidad misma de una “síntesis” entre conciencia y cuerpo, Sartre, efectivamente, retoma la problemática cartesiana que Hegel había sorteado. Beauvoir insiste en que el cuerpo puede ser el instrumento y la situación de la libertad y en que el sexo puede ser la ocasión del género, no reificado sino modalidad de la libertad. En principio, esto parece ser una síntesis del cuerpo con la conciencia, donde la conciencia debe entenderse como condición de la libertad. La pregunta pendiente, no obstante, es si esta síntesis requiere y mantiene la distinción ontológica entre cuerpo y mente de las cuales está compuesta y, por asociación, de la jerarquía mente-cuerpo y masculino-femenino.

Para Beauvoir, el “sujeto” del análisis existencialista de la misoginia, que es siempre masculino, entra en colisión con el universal, y se diferencia del Otro femenino por fuera de las normas de universalización de la persona, “particular” sin remedio, encarnado y condenado a la inmanencia. Aunque habitualmente se reconoce que Beauvoir defiende los derechos de las mujeres para llegar a ser, en efecto, sujetos existenciales y, por tanto, para ser incluidas dentro de los términos de la universalidad abstracta, su posición implica también una crítica fundamental al sujeto epistemológico masculino, abstracto y desencarnado.

/.../

El análisis de Beauvoir, implícitamente, plantea la [siguiente] pregunta: A través del acto de negación y de des-reconocimiento [*disavowal*], ¿lo masculino se propone como la universalidad desencarnada y lo femenino se construye como una corporalidad des-reconocida? La dialéctica del amo y del esclavo, plenamente reformulada en términos no-recíprocos de asimetría genérica, prefigura lo que Irigaray más tarde describirá como la economía del significante masculino, que incluye tanto al sujeto existencial como a su Otro.

Beauvoir propone que el cuerpo de la mujer debe ser la situación y la instrumentalidad de la libertad de las mujeres, no una esencia definida y limitante. En el análisis de Beauvoir, la teoría de la construcción del cuerpo [*embodiment*] se ve claramente limitada por su acrítica reproducción de la distinción cartesiana entre la libertad y el cuerpo. A pesar de mis esfuerzos previos en sentido contrario, parece que Beauvoir mantuvo el dualismo mente / cuerpo, aún cuando propone una síntesis de esos términos. La preservación de esta distinción puede leerse como sintomática del falologocentrismo que Beauvoir subestima.

/.../

Beauvoir, en la construcción discursiva del “cuerpo” y su separación de la “libertad”, no logra identificar los ejes genéricos de la distinción mente-cuerpo, que ilumina la persistencia de la asimetría genérica. Oficialmente, Beauvoir considera que el cuerpo de la mujer está marcado por el discurso masculino, mientras que el cuerpo de los varones, en concierto con el universal, se mantiene sin marcas. Irigaray, claramente, sugiere que tanto el que marca como el marcado se mantienen dentro de un modo de significación masculino del que la mujer es excluida [*marked off*] del dominio de lo significable. En términos post-hegelianos, es “cancelada”, pero no preservada.

/.../

Lenguaje, poder, y estrategias de desplazamiento (del capítulo Sujetos de sexo / género / deseo)

/.../

Si hay algo de cierto en la afirmación de Beauvoir de que no se nace sino que se *deviene* mujer, es que se sigue que *mujer* es, en sí mismo, un término en proceso, un llegar a ser, una construcción de la que, con precisión, no puede decirse que se

origine o que concluya. Como una práctica discursiva en proceso está abierta a la invención y a la resignificación. [...] Para Beauvoir, no es posible que alguna vez seamos una mujer, como si hubiera un *telos* que gobierna el proceso de aculturación y de construcción.

/.../

Monique Wittig: desintegración corpórea y sexo ficticio (del capítulo Actos corporalmente subversivos)

Simone de Beauvoir escribe en **El segundo sexo** que “no se nace mujer, sino que más bien, se deviene mujer”. La frase es extraña e, incluso, carece de sentido, porque, ¿cómo puede una devenir mujer si no lo es desde siempre? Y ¿quién es este “uno” desde el que devenimos [*who does the becoming*]? ¿Existe algún humano que devenga su género en algún momento? ¿Es justo suponer que este humano no era su género antes de devenir su género? ¿En qué momento o por qué mecanismo se construye el género? Y, quizá más pertinentemente ¿cuándo este mecanismo logra en la escena cultural la transformación del sujeto humano en un sujeto generizado?

/.../

Beauvoir, por supuesto, sólo quiere sugerir que la categoría de mujer es una variable cultural adquirida, un conjunto de significados que convergen o se forman en un campo cultural, y que nadie nace con un género -el género es siempre una adquisición. Por otro lado, Beauvoir acepta que nacemos con un sexo, como un sexo, sexuadas, y que ser sexuada y ser humano es coextensivo y simultáneo; el sexo es un atributo analítico del ser humano; no hay humano no sexuado; el sexo califica al humano como un atributo necesario. Pero, el sexo ni es causa del género ni puede entenderse como reflejo o expresión del sexo. En verdad, para Beauvoir el sexo es inmutablemente fáctico, pero el género se adquiere, y mientras que el sexo no se puede cambiar -al menos es lo que ella piensa- el género es la variable cultural de la construcción del sexo, la mirada de posibilidades abiertas y significados culturales que ocasionan un cuerpo sexuado.

La teoría de Beauvoir implica, al parecer, consecuencias radicales que ella misma no pareció considerar. Por ejemplo, si sexo y género son radicalmente distintos, entonces no se sigue que ser de un sexo dado sea llegar a ser de un género dado; en otras palabras, “mujer” no necesita ser la construcción cultural de un cuerpo de mujer y “varón” no necesariamente interpreta cuerpos masculinos.

/.../

Cuerpos que importan (1993)

En **Bodies that Matter**³², Butler retoma algunas ideas anteriores publicadas en forma de artículos o puestas en debate en numerosas conferencias. Toma como punto de partida su crítica a la noción de construcción (del género) para *teorizar desde las ruinas del Logos* sobre la materialidad de los cuerpos. Desde luego, tal intento la lleva a reexaminar, a lo largo de la obra, los diversos conceptos de materia que han prevalecido en Occidente.

De la construcción a la materialización

[...] Otras estudiosas feministas han sostenido que es necesario repensar el concepto mismo de naturaleza, porque tiene una historia, y representar a la naturaleza como una página en blanco y sin vida, como si estuviera, o hubiera estado, así, siempre muerta, es decididamente moderno, vinculado quizá a la emergencia de la tecnología como medio de dominación. En verdad, se ha sostenido que repensar la “naturaleza” como un conjunto de interrelaciones dinámicas conviene tanto a los objetivos del feminismo como del ecologismo (para algunos se muestra un curioso parecido con el trabajo de Gilles Deleuze). Este repensar también pone en cuestión el modelo de construcción según el cual lo social actúa unilateralmente sobre la naturaleza y la inviste de sus parámetros y sus significados. En verdad, en los últimos años, en la misma medida en que ha sido crucial para la versión beauvoiriana del feminismo la distinción radical entre sexo y género; además ha sido sometida a crítica por degradar lo natural como lo que está antes de la “inteligibilidad”, necesitada de la marca, si no de la herida³³, de lo social para significar, para ser conocida, para adquirir valor.

³² Butler juega con la palabra “matter” = “importar” y “materia” [n. de la T].

³³ Aquí Butler juega con *mark* = marca y *mar* = herida [n. de la T].

¿Qué es ser mujer?*

Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual

Sara Heinämaa

*El objetivo de este trabajo es mostrar que **El segundo sexo** de Simone de Beauvoir ha sido considerado erróneamente como teoría de género porque los intérpretes no comprendieron sus objetivos. Beauvoir no trata de explicar hechos, sucesos, o estado de cosas, sino de revelar, develar, o descubrir (découvrir) significados. Explica los significados de mujer, hembra y femenino. En lugar de una teoría, el libro de Beauvoir presenta una descripción fenomenológica de la diferencia sexual.*

La así llamada teoría voluntarista de género

Procederé retrocediendo desde el presente hacia el pasado, desde la crítica y las interpretaciones hasta la propia escritura de Beauvoir. Mi punto de partida es la crítica reciente de Judith Butler en su **Gender Trouble** (1990a). En este trabajo, Butler contrasta su propia *teoría performativa de género* con el punto de vista *dualista* de Beauvoir³⁴. Sostendré que aunque Butler desarrolla una alternativa importante a la recepción anglo-americana de **El segundo sexo**, aun comparte el punto de partida problemático de sus predecesores: el presupuesto de que el trabajo de Beauvoir es una tesis sobre la relación sexo/género³⁵.

Antes de entrar en los problemas de la propuesta de Butler necesito examinar el contexto en el que se presenta. Comenzaré haciendo una digresión sobre el propio proyecto de Butler. Probablemente sea poco decir que **Gender Trouble** sostiene los fundamentos de la teoría feminista. Butler comienza su libro con una serie de afirmaciones provocadoras; se refiere a Julia Kristeva, quien escribe que *estrictamente hablando no puede decirse que las mujeres existen*, a Luce Irigaray para la cual *la mujer no tiene sexo*, y a Michel Foucault, quien asevera que *la función de la sexualidad establece la noción de sexo* (Butler 1990a,1). Al discutir las ideas de estos especialistas Butler cuestiona los conceptos básicos del pensamiento feminista: mujer, hembredad (*femaleness*),** feminidad, sexo y género. Ella intenta desarrollar una nueva *teoría performativa* antiesencialista del sexo y de la sexualidad. Cuatro años después de publicado **Gender Trouble**, apareció un

* Trabajo originalmente publicado en inglés en **Hypatia**, Vol.11, N 1, (Winter, 1997), pp. 20-39

** Butler utiliza el término "female" como mujer y hembra, indistintamente y construye, a partir del mismo, neologismos en inglés, que he tratado de respetar (Nota de la traductora).

³⁴ Agradezco a Marja-Liisa Honsakalo, Martina Reuter, Ilpo Helén, Martin C. Dillon y Loraine Code por los esclarecedores debates sobre Merleau-Ponty.

³⁵ La traducción de H.M.Parshely de **The Second Sex** es errónea en muchos aspectos. El problema central es que esta traducción sustituye el sentido común, los conceptos psicológicos y sociológicos por las nociones fenomenológicas de Beauvoir. Ver Simons (1989) y Dietz (1992).

nuevo estudio denominado **Bodies that Matter** (1993). En este trabajo Butler no sólo brinda una explicación más acabada de sus ideas y argumentos sino que además corrige las interpretaciones excesivamente simplificadas de su obra. Entre tales interpretaciones estaba la noción que Butler presenta como teoría voluntarista de género. Diversos estudios sostienen que Butler propuso que la persona, en última instancia, elige su género (véase, por ejemplo, Kaplan 1992, 845; Weston 1993, 5, 11-14). Más aún, esta elección incluye no sólo los aspectos mentales y de comportamiento de la sexualidad, sino también rasgos corporales, considerados todos como propiedades voluntarias elegidas a tal fin a la manera en que se elige la ropa y el peinado (cf. Butler 1993, x).

Los modos voluntaristas de entender la diferencia sexual pueden ser -y han sido- defendidos señalando las distintas técnicas de modelación del cuerpo, dietas, aclaración de la piel, cirugía plástica y operaciones de cambio de sexo. Estos argumentos son eco de la idea cartesiana de que la libre voluntad controla todos los procesos mentales y corporales. Descartes sostuvo que el ser humano puede, a través de la voluntad, rechazar no sólo la evidencia de los sentidos, sino también las verdades de la razón, como por ejemplo, las verdades matemáticas. El ser humano es capaz de resistir las necesidades lógicas tanto como las físicas y las sociales (Descartes [1641] 1990, art.58,40; cf. Baier 1981; Alanen 1989; Baier 1990; Rorty 1992).

Aplicado al fenómeno de la diferencia sexual, el voluntarismo cartesiano permite alegar que una persona puede rechazar sus características sexuales tanto mentales como físicas. Por ejemplo, una mujer no tiene que aceptar patrones “femeninos” de comportamiento como propios no más de lo que debe lidiar con la forma de su cuerpo: los pechos pueden ser extirpados o creados artificialmente.

En **Gender Trouble** Butler utiliza conceptos tales como juego, actuación y parodia que, sacados de su contexto, pueden pintar al ser humano como jugando libremente de manera ilimitada con características varias.

Como quiera que sea, toda la obra de Butler indica claramente que sus conceptos están motivados y contruidos sobre la crítica de Michel Foucault al sujeto cartesiano. Un examen más atento muestra que Butler no ratifica concepciones voluntaristas de diferencia sexual, sino que, por el contrario, las discute (1990a, 35-36, 111-12; véase también Butler 1990b, 143; Butler 1993, 93-95, 223-41; cf. Pulkkinen 1996). El argumento en contra del voluntarismo se funde con la crítica a **El segundo sexo** de Simone de Beauvoir. Butler ve en Beauvoir una voluntarista sartreana y declara que su propio punto de vista foucaultiano sobre el sexo y la sexualidad cuestiona los conceptos básicos de Beauvoir, sobre todo las ideas de libre voluntad y de consciencia separada sin cuerpo o sexo³⁶.

³⁶ Butler toma como punto de partida la afirmación de Foucault de que el sexo -como unidad mental y corporal- es una idea formada sobre la sexualidad (Foucault [1976] 1984, 152; cf. Butler 1990a, 1-6). De acuerdo con Foucault, esta idea hizo posible agrupar -en una unidad artificial- elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres ([1976] 1984, 154). Más aun, esta unidad artificial se presenta como causante de aquellas conductas y prácticas que, en realidad son efectos. (Foucault [1976] 1984, 154-155).

La presentación que hace Butler de **El segundo sexo** de Beauvoir es, de todos modos, incorrecta: el trabajo no es voluntarista ni en el sentido cartesiano ni en el sartreano. La noción de sujeto de Beauvoir no debe identificarse con el *cogito* cartesiano o con el ser-para-sí de Sartre. Se acerca, más bien, al sujeto-corporal entrelazado con el mundo, de Maurice Merleau-Ponty. Las “decisiones” que toma tal sujeto no deben concebirse como actos de voluntad libre; por el contrario, son posturas o actitudes corporales que se adoptan en situaciones específicas.

Sostengo que **El segundo sexo** de Beauvoir es un estudio fenomenológico -no una definición ideológica o una explicación sociológica- del complejo, multifacético fenómeno llamado *diferencia sexual*. Su trabajo ha sido malinterpretado por la mayoría de los lectores anglo-americanos, incluida Butler.

Mostraré que la mala interpretación de Butler se ve guiada por la idea de género que aplica al texto de Beauvoir siguiendo la tradición del feminismo anglo-americano. Más exactamente, Butler llega a identificar el abordaje de Beauvoir con los de Sartre y Descartes porque lee el texto de Beauvoir a través de la distinción sexo-género dominante en el feminismo anglo-americano, que es ajena a la propia obra de Beauvoir³⁷.

Si aguzamos el enfoque sobre el propio texto de Beauvoir y estudiamos su postura sin adaptarla a la distinción sexo/género, veremos que las cuestiones que Beauvoir propone hace más de cuarenta años no se alejan, después de todo, de las cuestiones genealógicas, como el debate de Butler nos induce a creer. El objetivo en ambos casos es el estudio de las diferencias sexuales, mentales y corporales, pero siempre en tanto que fenómeno significativo.

La construcción del sexo no sólo concierne a los cuerpos mismos. La intención de Foucault no es escribir tan sólo sobre el concepto del desarrollo del sexo en la historia del pensamiento occidental sino también -y probablemente más importante- estudiar la genealogía de los cuerpos sexuados ([1976] 1984, 152). Butler sigue los pasos de Foucault para responder a la pregunta: ¿En qué sentido la categoría sexo se construye? Su intención es establecer una genealogía feminista de las mujeres (Butler 1990a, 147; cf. Butler 1993, 93-94).

En el marco foucaultiano la construcción del sexo no debería entenderse como un proceso de sujeción, donde una pulsión ilimitada o un sujeto esencialmente libre es forzado a adaptarse a formas de comportamiento, o formas de ser que son inherentemente ajenos al mismo. Más bien, lo que tenemos en este caso es un proceso que hasta produce su propia *materia prima*, sea ésta el impulso o el sometimiento (Butler 1993, 94-95, 224-30).

³⁷ Esto no es un problema de la lectura de Butler. El mismo presupuesto, por ejemplo, guía la interpretación de Tina Chanter en **Ethics in Eros** (1995, 47-49; cf. también Dallery 1990). El resultado es que el trabajo de Beauvoir parece incompatible con la ética de la diferencia sexual de Irigaray. Chanter concluye con la pretensión de que *el mensaje final de Beauvoir es que la diferencia sexual debería ser erradicada y que las mujeres deben ser como varones* (Chanter 1995, 76). Sugiero que más que aceptar la idea de una simple oposición entre Beauvoir e Irigaray, deberíamos rechazar la distinción sexo/género y el existencialismo de Sartre como claves para los textos de Beauvoir. Por otra parte, he argumentado que la relación entre la ética de la diferencia de Irigaray y la descripción de Beauvoir de la relación sexual es más análoga y más complicada de lo que la lectura de Chanter sugiere (Heinämaa 1996a, 1996c).

No se nace mujer...

Beauvoir comienza la segunda parte de **El segundo sexo** con su conocida frase *no se nace, se llega a ser mujer* ([1949] 1991, 13). La interpretación anglo-americana presenta la idea beauvoiriana de llegar a ser mujer como un proceso de socialización. Se le quiere hacer decir a Beauvoir que la diferencia sexual es un efecto de las fuerzas socio-culturales. La sociedad hace femeninas a las hembras. En otras palabras, las feministas británicas y las americanas dan por sentado que el ataque de Beauvoir se dirige fundamentalmente hacia el determinismo biológico, por ejemplo, en contra del punto de vista de que factores biológicos -más específicamente cromosomas y hormonas- confieren diferenciación sexual independientemente del entorno socio-cultural. Si esto es correcto, Beauvoir reemplazaría entonces las constricciones biológicas por las socio-culturales y sustituiría por un determinismo social el determinismo biológico.

Esta interpretación se apoya en *Destino*, la sección inicial de la primera mitad de **El segundo sexo** en el cual Beauvoir estudia en detalle la adecuación de las explicaciones bio-deterministas, y las encuentra insostenibles. Considera que los factores biológicos no sustentan la dicotomía varones-mujeres (Beauvoir [1949] 1993, 37-77). Aunque fundamental, esta sección es solamente la parte menor de un argumento de mucho mayor alcance que cuestiona radicalmente nuestros modos de entender la diferencia sexual. Michèle Le Doeuff ([1979] 1980, [1989] 1991) ha señalado que Beauvoir rechaza todas las descripciones causales del proceso de sexualización, no sólo las teorías bio-deterministas.

La lectura voluntarista de Judith Butler basada en el trabajo de Le Doeuff, argumenta que Beauvoir sustituye la elección individual por las imposiciones sociales como terreno explicativo: el género no nos es impuesto sino que es libremente elegido (Butler 1990a, 8, 21). En las páginas siguientes mostraré que este paso interpretativo es errado: Beauvoir no propone una teoría de género sino que desarrolla una descripción fenomenológica de lo que significa la diferencia sexual.

Es difícil aislar el punto de vista de Beauvoir de las distintas explicaciones, argumentos y análisis que presenta. Su argumentación se complica por la manera en que expresa los puntos críticos. En el debate sobre el determinismo biológico, su estrategia es especialmente difícil. En principio, parecería que acepta la discusión bio-determinista y que adopta sus conceptos (Beauvoir ([1949] 1991, 43-44). De allí que algunos críticos la acusen de ser contradictoria: por una parte, explícitamente rechaza toda explicación bio-determinista, pero, por otra, la desarrolla en detalle. Susan Hekman, por ejemplo, sostiene que Beauvoir explica la posición subordinada de las mujeres ligándola a las funciones reproductivas (1990, 74). La conclusión crítica de Hekman es que Beauvoir se contradice cuando sostiene que *las mujeres se hacen en la sociedad*, y al mismo tiempo están determinadas por sus funciones biológicas (1990, 76; cf. Seigfried 1990, 308; Diprose 1994, 61; Chanter 1995, 481).

Le Doeuff ([1979] 1980, [1989] 1991) muestra que estas lecturas se basan en una mala interpretación: Beauvoir no defiende las explicaciones de base biológica, más bien señala sus límites. El análisis de Le Doeuff se apoya en varios pasajes en los cuales Beauvoir declara sus propósitos últimos, estableciendo muy claramente que adopta conceptos biológicos y fisiológicos sólo provisionalmente, por razones

estratégicas, con el objeto de estudiar el significado de la palabra mujer (*female*). Más aun, concluye la sección biológica con toda claridad: *La biología no es suficiente para responder a la pregunta con la que nos enfrentamos: por qué la mujer es lo Otro* ([1949] 1993, 77). De ningún modo, por ende, realiza una defensa del determinismo biológico, sino más bien una crítica interna del mismo. Linda Zirelli (1992) va más allá, cuando sostiene que el comienzo de **El segundo sexo** es de hecho una forma de **escritura mimética**:

*Beauvoir no adopta acríticamente sino que se apropia subversivamente de la voz **imparcial** putativa de los varones, que deducen la función reproductora de las mujeres de la de las hembras, la pasividad de las mujeres de la del ovario. Remedando el lenguaje de la biología reproductiva, Beauvoir caricaturiza la falta de certeza científica. Es en los resquicios de este discurso que “el significado de la palabra “mujer” (*female*) se revela”. (Zerilli 1992,118; cf.Zerilli 1991).*

La lectura anglo-americana de Beauvoir es entonces correcta, cuando alega que rechaza el determinismo biológico. Pero es sólo una parte de la verdad; **El segundo sexo** no argumenta sólo en contra de las explicaciones de base biológica; también rechaza las explicaciones fundadas en la teoría psicoanalítica y en el materialismo histórico³⁸. Según Beauvoir no se puede comprender el fenómeno rotulado “mujer” si su comprensión significa la identificación de causas y efectos:

*En nuestro intento por **descubrir** a la mujer no debemos rechazar las contribuciones de la biología, del psicoanálisis y del materialismo histórico: pero sí sostenemos que el cuerpo, la vida sexual y los recursos tecnológicos existen concretamente para el hombre sólo si los toma dentro de la perspectiva total de su existencia. El valor de la fuerza muscular, del falo, de la herramienta, puede definirse sólo en el mundo de los valores; ello se determina a partir del proyecto básico en el cual el existente se trasciende a sí mismo hacia el ser (Beauvoir [1949] 1993, 105-106; el énfasis en descubrir es mío).*

Le Doeuff concluye que el trabajo de Beauvoir acaba *con la imagen de una opresión sin causa fundamental* ([1979] 1980, 286). Alega además, que:

Careciendo de fundamento alguno en el terreno de lo involuntario (la naturaleza, la economía, el inconsciente), el orden fálico necesita asegurarse a sí mismo contra cualquier circunstancia de distinta índole, desde la crianza de las niñas, la legislación represiva del “control de la natalidad”, los códigos de vestimenta, hasta la exclusión de la política” (Le Doeuff [1979] 1980, 286).

³⁸ Cf. Le Doeuff ([1979] 1980, 285-86). Merleau- Ponty sostiene en su **Fenomenología de la percepción** que las descripciones del materialismo histórico y el psicoanálisis son erróneas sólo si se toman como explicaciones causales, y que estas lecturas causales pueden reemplazarse por las históricas. Las versiones históricas del materialismo y del psicoanálisis describen los eventos como acciones intencionales y exposiciones significativas (Merleau-Ponty [1945] 1993, 199-202).

El análisis de Le Doeuff sugiere que la solución de Beauvoir es voluntarista: si Beauvoir argumenta que el estado de cosas no tiene causa involuntaria, entonces “su solución” debe referirse a nuestras acciones voluntarias. Creo, sin embargo, que no debemos extraer conclusiones precipitadas. En la introducción Beauvoir insiste en que su propósito no es explicar hechos, eventos, o estado de cosas, sino estudiar la constitución de significados (Beauvoir [1949] 1993, 18-19, 30-32). Esta idea fenomenológica se repite en otras secciones del libro y se cristaliza al final de la sección titulada *Destino*. Beauvoir apunta aquí que lo biológico, lo psicológico y hechos y eventos sociales no pueden resolver el problema porque, en última instancia, estamos frente a una cuestión de valores y de significados ([1949] 1993, 106). Beauvoir argumenta que si queremos entender la diferencia sexual, las explicaciones causales deben dar lugar al estudio fenomenológico de significados y de su constitución en acciones y prácticas. En apoyo a este enfoque, Beauvoir reiteradamente se refiere a la fenomenología del cuerpo, de Merleau-Ponty ([1949] 1993, 39-40, 67, 73, 79, 89)³⁹. A pesar de ello, el trabajo de Beauvoir no ha sido estudiado con relación a las cuestiones fenomenológicas y a los temas iniciados por Husserl y reformulados por Merleau-Ponty⁴⁰.

Incluso los intérpretes que tuvieron en cuenta esas referencias no tomaron en consideración la diferencia entre descripción fenomenológica y teoría empírica (Butler 1989; Kruks 1990; Butler 1990b; Moi 1994). De modo que, para evaluar la obra de Beauvoir es crucial retomar los escritos de Merleau-Ponty y estudiar sus modos de presentar la cuestión del cuerpo propio.

Modos de ser

La fenomenología es el estudio de la experiencia y sus significados. Requiere una actitud especial ante el mundo, una especial metodología. El fenomenólogo suspende sus prejuicios sobre la existencia y la no existencia para describir el mundo como éste se le aparece al sujeto. Se puede caracterizar su actitud diciendo que *pone entre paréntesis* sus creencias existenciales y su conocimiento (Husserl [1913] 1950,

³⁹ Beauvoir se remite a la obra temprana de Merleau-Ponty **Fenomenología de la percepción** (1945). Ya en este estudio Merleau-Ponty describe al sujeto y su relación con el mundo de manera muy diferente a la de Descartes y Sartre. Profundiza su crítica a estos pensadores en su trabajo inconcluso **Lo visible y lo invisible** (1964). Este estudio deja bien en claro que el firme propósito de Merleau-Ponty era romper con el pensamiento dualista que separa la “realidad” en dos reinos: conciencia y mundo, sujeto y objeto, mente y cuerpo, ser-para-sí y ser-en-sí. ([1964] 1986, 167). Beauvoir expresa una actitud dualista similar cuando afirma en **El segundo sexo** que *los aspectos immanentes y trascendentes de la experiencia de la vida son inseparables* ([1949] 1993, 269).

⁴⁰ Genevieve Lloyd (1984), Sonia Kruks (1990, 1992), Michele Le Doeuff ([1979] 1980, [1989] 1991) y Eva Lundgren-Gothlin (1991, 1995) argumentaron convincentemente que Beauvoir cuestionó la concepción dualista del sujeto humano sartreano. Cf. también Heinämaa (1989).

64-66; cf. Merleau-Ponty [1945] 1993, I-IX; Beauvoir [1949] 1993, 29-30). Sobre todo deja de lado el conocimiento científico. Esto se aplica tanto a la ciencia natural como a las ciencias humanas, a la biología, a la psicología y a la sociología. El fenomenólogo aspira a entender cómo los significados se constituyen en la experiencia, por lo tanto, no puede basar sus estudios en las realidades que se pretende, se supone o se sabe están detrás de la experiencia.

Husserl creyó que la “suspensión” fenomenológica conduce al estudio de las estructuras esenciales de la experiencia y de la consciencia. Merleau-Ponty considera, en cambio, que las esencias no pueden ser el punto final del cuestionamiento fenomenológico. El fenomenólogo da la espalda a las experiencias particulares y específicas para develar los orígenes de las esencias y de las normas (Merleau-Ponty [1945] 1993, IX-X).

Para Merleau-Ponty el sujeto de la experiencia no es una consciencia separada del mundo, sino un cuerpo viviente que se desarrolla en el mundo con otros cuerpos (por ejemplo, [1945] 1993, VIII). Así, los movimientos, sentimientos y percepciones son modos corporales primarios, lo mismo que actos de habla y pensamiento: afirmaciones, creencias, cogniciones y voliciones. Podemos decir que, al igual que Sartre, Merleau-Ponty trae al sujeto fenomenológico de vuelta al mundo. No obstante, uno de sus propósitos principales es evitar caer dentro de la ontología dualista de Sartre (Merleau-Ponty [1945] 1993, 401-402, 496-520). Lo que tenemos, entonces, es la materialización tanto de la fenomenología como del existencialismo, que conducen a cambios fundamentales en los conceptos de acción y de elección.

En consecuencia, no hay que desviarse por palabras o conceptos individuales sino prestar atención a cómo se usan y se conectan. Aunque el sujeto-cuerpo de Merleau-Ponty es la fuente de significados, es también, una sedimentación de los mismos (Merleau-Ponty [1945] 1993, 151)⁴¹. Es un quiasmo de actos intencionales previos: movimientos, posturas, gestos y expresiones. La historia, tanto cultural como individual, conforma el trasfondo de nuevos actos originales de significado. De ahí que el sujeto no crea significados independientemente de otros, sino que más bien, los toma y los elabora como viejos ritmos o melodías (Merleau-Ponty [1945] 1993, 97-99).

Además, el cuerpo no debe entenderse como un organismo descrito por la bio-ciencia. Los presupuestos existencialistas y las conclusiones de la anatomía, la psicología y la etología deben suspenderse, junto con los de las ciencias humanas y sociales. Nuestros cuerpos no se nos presentan primariamente como objetos de estudio, sino como puntos de partida para nuestras acciones y prácticas, incluyendo las actividades científicas. Basado en esta idea del cuerpo vivido (*Leib*) primeramente enunciado por Edmund Husserl, Merleau-Ponty sostiene que los conceptos de causa, efecto y función son inadecuados para describir la variación -apertura- del

⁴¹ Ver también Merleau-Ponty [1945] 1993, 193-94, 453, 501, 504; [1960] 1987; 91-2, 96); cf. Heinämaa (1996a). La noción de *sedimentación* de Merleau-Ponty se basa en la idea de *Fundierung* de Husserl.

cuerpo humano, sus actividades y experiencias (Merleau-Ponty [1945] 1993, 87). Entre el cuerpo y su entorno las relaciones no son externas, causales, sino internas de expresión. Ello significa que el cuerpo, en realidad, está entrelazado con lo que se topa: por ejemplo, las cosas y otros sujetos (Merleau-Ponty [1945] 1993, 90)⁴².

De la corporización (*embodiment*) del sujeto y su entrelazamiento con el mundo se sigue que el sujeto no es transparente para sí mismo, sino ambiguo siempre ([1945] 1993, 231). El cuerpo-sujeto no coincide consigo mismo, no pertenece completamente al mundo ni tampoco está enteramente fuera de éste. O, en palabras de Merleau-Ponty, *el mundo está totalmente adentro y yo estoy totalmente fuera de mí* (Merleau-Ponty [1945] 1993, 467).

Esta manera de entender el cuerpo humano es la base de Simone de Beauvoir para el cuestionamiento feminista:

en la perspectiva que adopto -la de Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty- si el cuerpo no es una cosa, es una situación: es nuestro asidero del mundo y el bosquejo de nuestros proyectos ([1949] 1993, 73, cf. 39-40, 67, 79, 89).

no es el cuerpo objeto descrito por los biólogos lo que en verdad existe, sino el cuerpo vivido del sujeto ([1949] 1993, 78).

Cuando el cuerpo humano se concibe como el sujeto de las acciones, la sexualidad no puede entenderse simplemente como atributo de un organismo o el subsistema de un biomecanismo. Por el contrario, las sexualidades femenina y masculina se entienden como modos o maneras de ser. Caracterizan al ser en su totalidad:

⁴² Husserl desarrolló el concepto de cuerpo viviente (*Leib*) en sus manuscritos para el segundo libro de **Ideas** (1925) y para la **Crisis de las ciencias europeas** (1954). En un trabajo posterior, también brinda una lista de problemas fenomenológicos a estudiar e incluye entre ellos *el problema de los sexos* (1954, 192). Hasta donde yo se, Elin Svenneby (1955) es la primera persona en examinar cómo la observación de Husserl se relaciona con los recientes debates feministas sobre el conocimiento. Svenneby argumenta que hay interesantes conexiones entre la crítica fenomenológica a las ciencias y la epistemología feministas (Keller, 1985; Harding, 1986; Code, 1991; Rose 1994).

El argumento de Merleau-Ponty en contra de las descripciones causales y mecánicas del proceso de corporización (*embodiment*) actúa desde lo anormal a lo normal; estudia patologías de la percepción y del movimiento, y muestra que no pueden ser entendidos en términos causales. Aquí Merleau-Ponty aplica la idea básica del método eidético de Husserl: las variaciones liberan a la descripción de lo inmediato y de los presupuestos. Cf. e.g. Edie (1987), 60-65); Haaparanta (1994). Las relaciones externas (causales) e intencionales (internas) difieren unas de otras en que las cosas externamente relacionadas pueden identificarse independientemente unas de otras, pero las vinculadas intencionalmente, no. Sobre esta diferencia, ver e.g., Merleau-Ponty ([1945] 1993; 10, 67, 217); cf. Melden (1961, 43-p.55); Stoutland (1970); von Wright ([1971] 1993, 83-131).

*El existente es un cuerpo sexuado; la sexualidad está siempre involucrada con otros existentes que también son cuerpos sexuados. Pero, si el cuerpo y la sexualidad **son expresiones concretas de la existencia**, es en relación con esto que su significado se descubre ...* (Beauvoir [1949] 1993, 87; el énfasis es mío).

Esta conceptualización alternativa tiene dos consecuencias interesantes para la noción de identidad sexual. Nótese primero que la unidad del modo de ser (*unity of style*) no se encuentra debajo o detrás de acciones concretas concebidas como sus manifestaciones (Merleau-Ponty [1945] 1993, 368-69); por ejemplo, las expresiones de un estilo personal -postura, la sonrisa, el corte de pelo y la ropa- no se agrupan bajo ninguna causa común física o mental. Tampoco materializan una forma común. Por el contrario, su unidad es como un entramado (*trame*) o un tejido (*tissue*) de conexiones parciales y variadas (Merleau-Ponty [1945] 1993, 185). Análogamente, la femineidad o mujeridad (*womanhood*) cuando se concibe como un modo de ser, no debe reducirse a un origen o forma común; debe concebirse estudiando sus concretas manifestaciones y sus variadas relaciones.

Adviértase, también, que el concepto del modo de ser es dinámico. Un modo de ser no es una constelación de cualidades o acciones fijas, sino una estructura abierta, incompleta. Por ejemplo, el estilo personal no es un conjunto de acciones, sino una manera de actuar: pensar, escribir, bailar, arrojar, respirar, razonar, argumentar. Atraviesa toda la vida como una melodía: no está presente ni en un núcleo, ni en una cualidad, ni en un cierto número de ellas (Merleau-Ponty ([1964] 1986, 154). En palabras de Martin C. Dillon, la unidad del modo de ser es *una unidad adverbial* (1988, 79). Si la sexualidad tiene la estructura abierta del modo de ser -como lo sugiere la noción de sujeto-corporal de Merleau-Ponty- entonces no entendemos mujeridad (*womanhood*) a partir de acciones específicas, como el alumbramiento. A nivel de la vivencia (*Erlebnis*) no podemos separar lo mental de lo físico, lo natural de lo cultural. Debemos estudiar la acción toda y encontrar sus tonos y melodías (Merleau-Ponty [1945] 1993, 378).

Precisamente un estudio así quiere establecer Beauvoir en **El segundo sexo**, no para explicar la vida de las mujeres por la mujeridad (*femaleness*) o la femineidad, sino para describir la pluralidad de acciones y prácticas que constituyen el significado de *mujer*, *bembra* y *femenino* ([1949] 1993, 30). Por lo tanto, Beauvoir no pretende encontrar la causa de las diferencias mentales o físicas entre mujeres y varones. Tampoco le interesa aislar lo natural de lo cultural.

Su intención es estudiar los significados involucrados en la sexualidad en toda su complejidad. Cuando este esfuerzo fenomenológico del pesamiento de Beauvoir se descubre y se comprende, muchas contradicciones aparentes desaparecen.

Las secciones que conciernen a la biología y a la Otredad, que se interpretaron como la definición de Beauvoir de mujer, se ven, entonces, bajo una nueva luz. Beauvoir los introduce como aspectos del fenómeno de la diferencia sexual, no como su núcleo. Dice que la mujer *es lo Otro* pero, añade en pie de página, que esta definición está sesgada por el *punto de vista del varón*, que predispone al

desconocimiento de la reciprocidad sujeto y objeto⁴³. Por lo tanto, no empieza su obra definiendo a la mujer, sino estudiando cómo se construyen las definiciones: *el varón no define a la mujer en sí misma, sino en relación a él* (Beauvoir [1949] 1993, 15; el énfasis es mío).

Más adelante sugiere que *en su esencia, basta para sí misma, ella es verdaderamente indefinible: una esfinge* ([1949] 1993, 400).

También, se comprende por qué Beauvoir -luego de estudiar esas definiciones- ve la necesidad de ampliar la perspectiva, y ofrece descripciones detalladas de los significados dados a la diferencia sexual en narraciones históricas, mitos, literatura, psicología, sociología y prácticas cotidianas. Su trabajo no es una colección incoherente de definiciones ideológicas y de hechos empíricos, sino una descripción fenomenológica de un cierto modo de ser. El libro es rico, pero ni está cerrado ni acabado, porque lo que describe no es una cualidad fija, sino una estructura abierta.

Sexo y género

En **Gender Trouble** Judith Butler sostiene que el concepto de sujeto de Beauvoir es una elaboración de las teorías de Descartes y de Sartre (Butler 1990a, 9-12, 129, 153, n.21; cf. Chanter 1995, 47-51). Señala que Beauvoir, por ejemplo, conceptualiza el cuerpo como *facticidad muda, anticipando cierto significado que sólo una consciencia trascendente, en términos cartesianos radicalmente inmaterial, puede atribuir* (1990a, 129)⁴⁴. La idea de Beauvoir de llegar a ser mujer se distorsiona, entonces, en el acto de *cogito* o del ser-en-sí: la consciencia inmaterial libremente adopta rasgos a los que no está ligada ni causalmente ni explícitamente (Butler 1990a, 112).

La pretensión de Butler, a la luz de aquellas secciones donde Beauvoir explícitamente describe al sujeto como corporal, y al cuerpo como histórico, no se sostiene (Le Doeuff [1989] 1991, 99; La Caze 1994). Es más, en **Gender Trouble**

⁴³ Beauvoir se refiere a **Time and the Other** (1933) de Emmanuel Levinas donde éste argumenta que *la Otredad alcanza su plenitud en lo femenino, un término del mismo rango que consciencia, pero de significado opuesto* ([1933] 1993, 81). Beauvoir comenta: *Creo que Levinas no olvida que la mujer también es consciencia para sí misma. Pero sorprende que deliberadamente tome el punto de vista del varón, sin tener en cuenta la reciprocidad sujeto-objeto. Cuando escribe que la mujer es un misterio, implica que es un misterio para el varón. Así, la descripción, que pretende ser objetiva, es de hecho una afirmación del privilegio masculino.* (Beauvoir [1949] 1993, 16; cf. Levinas ([1953] 1994, 78).

⁴⁴ El término "cartesianismo" es erróneo aquí, porque el punto de vista de Descartes sobre la relación mente-cuerpo no es ambiguo. En algunos contextos parece que abandonara esta tan conocida doctrina de dos sustancias por una descripción monística, en la cual cuerpo y mente funcionan como dos atributos de una sola sustancia, el ser humano. En **Las pasiones del alma** presenta al sujeto humano como corpóreo y argumenta que sólo un ser corporal puede alcanzar conocimiento científico sobre el mundo material ([1649] 1990), cf. Alanen (1989) y Rorty (1992).

contradice los escritos de Beauvoir y asimismo, los propios trabajos anteriores. En el artículo *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's 'Second Sex'* Butler sugiere que, al describir la situación de la mujer Beauvoir rechaza la concepción dualista de ser humano de Descartes (1986, 37-40, 44).

Señala, luego, que la elaboración que aquella hace de los conceptos sartreanos radicaliza sus ideas (1986, 38). En **Gender Trouble** declara que abandonó su anterior interpretación de Beauvoir, a la vez que afirma que Beauvoir mantiene el dualismo mente/cuerpo típico del pensamiento cartesiano (1990a, 12). Butler tan sólo se limita a exponer su cambio de opinión, dado que no respalda con ningún argumento esta nueva interpretación. No obstante, si analizamos las diferencias y similitudes entre sus diferentes puntos de vista, podremos rastrear las razones de su crítica.

En un estudio anterior, *Sexual Ideology and Phenomenological Description* (1989), Butler hace un llamado de atención sobre las alusiones de Beauvoir a Merleau-Ponty⁴⁵. Sin embargo, argumentó que la fenomenología de la percepción está dominada por el presupuesto de la primacía de la visión, que conduce a una concepción misógina y heterosexista de la sexualidad.

La crítica de Butler no ofrece un estudio sólido de las obras de Merleau-Ponty. Sólo encuentra sus bases en aquellas secciones de la **Fenomenología de la percepción** en las que expone las ideas de los primeros teóricos de la Gestalt, que utilizaron la visión como el ejemplo primario del fenómeno gestáltico de la observación. Ignora los pasajes donde Merleau-Ponty habla sobre el tacto y el sentido, que intervienen en la elaboración de su teoría, y tampoco discute su crítica a la Gestalt⁴⁶. Por lo tanto, se ve forzada a concluir que el proyecto filosófico de Merleau-Ponty había cambiado radicalmente (1989, 99-100), dado que su último trabajo, **Lo visible y lo invisible**, se basa en el modelo del tacto, por ejemplo, el de los labios (Merleau-Ponty [1964] 1986, 179). Martin C. Dillon (1983) aporta argumentos consistentes en contra de las interpretaciones que presentan los trabajos de Merleau-Ponty como desconectados entre sí. También Samuel B. Mallin (1979) afirma que no hubo ningún cambio sustantivo en su filosofía. Sin embargo, Butler no tiene en cuenta estas lecturas alternativas y rechaza la noción de sexualidad en Merleau-Ponty como heterosexista.

En el artículo *Performative Acts and Gender Constitution* (1990b) Butler vuelve a la lectura positiva de Beauvoir. Ubica el trabajo dentro de la tradición fenomenológica y compara sus nociones con la de Merleau-Ponty. No obstante, la

⁴⁵ El ensayo de Butler fue producido en 1989, pero en nota al pie de página afirma que lo escribió en 1981.

⁴⁶ Luce Irigaray argumenta en su **An Ethics of Sexual Difference** que el problema de la fenomenología de Merleau-Ponty no es tanto que privilegia la visión, sino que más bien privilegia una cierta manera un cierto modo de ver, tocar y escuchar (1984, 152-53). La actitud privilegiada es la que objetiviza al otro: la mujer, el varón, el mundo. El difícil intento de Irigaray es descubrir y describir una actitud radicalmente diferente una manera de tocar y ver que no sitúe al otro como un objeto, sino que permita al otro aparecer por derecho propio (Irigaray 1984, 20; cf. Heinämaa 1996a, 1996c).

presunción básica que adopta es la misma que la de su lectura crítica: da por sentado que el propósito de Beauvoir es proporcionar una explicación para las diferencias de género. Su apreciación del carácter específico de la interrogación fenomenológica y sobre el interés de Beauvoir en los significados de las experiencias sexuales en lugar de sus mecanismos y modos de producción, son erróneas. En consecuencia, el trabajo de Beauvoir aun hoy se lee como una teoría sobre la producción socio-cultural de género (femenino, mujer), que presupone una base fáctica en la naturaleza, fuera de toda significación.

Cuando Beauvoir sostiene que “mujer” (woman) es una idea histórica y no un hecho natural, subraya claramente la distinción entre sexo como facticidad biológica, y género como una interpretación o significación cultural de esa facticidad. Ser mujer (female) es, de acuerdo con esa distinción, una facticidad que no tiene significado; ser mujer es llegar a ser mujer, es compeler al cuerpo para que concuerde con la idea histórica de mujer. (Butler 1990b, 273).

Esta aseveración evidencia que la lectura de Butler -tanto en su enfoque positivo como en el negativo- se basa en una distinción conceptual que no hace justicia al trabajo de Beauvoir. Su desvío, como ya he sostenido, obedece a que adopta el concepto de sexo/género típico del feminismo anglo-americano, incompatible con el argumento fenomenológico de Beauvoir. Para apreciar todo el peso que tiene este punto de partida conceptual en la interpretación de Butler, es necesario analizar la “lógica” de la distinción sexo/género. Los conceptos se aplicaron en dos sentidos diferentes: distinguiré el uso *sustantivo* y el uso *formal*.

La distinción originaria entre sexo/género se hizo sustantivamente, enumerando por un lado, las características que se incluyen en la categoría de sexo, y en la de género por el otro. Las feministas americanas e inglesas de los años sesenta y setenta definieron *género* en relación a características mentales y de comportamiento, y *sexo* con referencia a características anatómicas (Heinämaa 1966b)⁴⁷.

⁴⁷ La distinción sexo/género aparece por primera vez a comienzos de los años sesenta en los textos escritos por un grupo de psicoanalistas americanos (p.e. Greeson 1964, Stoller 1964). El debate concierne a la formación de la identidad género y sus conexiones con relaciones personales tempranas. Ritva Routsalainen estudió los antecedentes filosóficos y científicos de este debate, especialmente sus vinculaciones con los estudios médicos sobre el hermafroditismo (Routsalainen 1955). Robert Stoller explicó la distinción en su trabajo **Sex and Gender**, una teoría psicoanalítica sobre la formación de la identidad de género transexual (1968). A este respecto Stoller se remitió al estudio de Freud **Un caso de homosexualidad femenina**, en donde Freud distingue entre tres aspectos de (homo)sexualidad: lo físico, lo mental y la elección del objeto (1990, 389-99). Stoller identifica su concepto de género con el segundo aspecto de la enumeración de Freud, p.e. con diferencias mentales y de comportamiento. Las feministas de los sesenta y de los setenta se remiten al trabajo de Stoller cuando introducen la distinción sexo/género en sus argumentaciones; ver Millet (1970), Oakley (1972), c.f. Firestone (1971). Para un análisis más detallado de la distinción sexo/género, ver Gatens ([1983] 1991) y Heinämaa (1996b).

La definición sustantiva luego decayó y dio paso a una comprensión formal que no enumeró características, sino que se limitó a establecer un criterio de pertenencia a cada categoría. *Género* englobó cualquier característica sexual, ya fuera mental, de comportamiento, anatómico-social, o culturalmente determinada. *Sexo* se definió como lo constituido por las características sexuales conformadas por la estructura biológica del organismo⁴⁸ y pasó así a significar aquellos posibles componentes de la diferencia sexual independientes de las prácticas culturales y sociales (Heinämaa 1966b).

La comprensión sustantiva de la diferencia sexo/género se basa en la dicotomía mente/cuerpo, mientras que la comprensión formal se funda en la dicotomía entre cultura y naturaleza. Esto implica la idea de que la diferencia sexual se centra en la naturaleza y, por lo tanto, conduce hacia dos conocidas posiciones: desde el punto de vista constructivista, las diferencias de género son el resultado de compulsiones sociales, mientras que los voluntaristas afirman que aquellas se originan a partir de elecciones y decisiones tomadas por los individuos⁴⁹. Desde su óptica, Butler sostiene que Beauvoir adhiere al voluntarismo. Se equivoca, porque el objetivo fenomenológico de Beauvoir no es explicar las diferencias de género, sino, revelar, clarificar y comprender el significado de mujer/varón, hembra/macho, femenino/masculino, todas ellas dicotomías que examina en su obra:

*Si el funcionamiento como hembra no es suficiente para definir a la mujer, si asimismo declinamos explicarla a través de "lo eterno femenino", y si a pesar de eso admitimos, provisionalmente, que las mujeres existen, entonces debemos encarar la pregunta: **¿Qué es una mujer?*** (Beauvoir [1949] 1993, 13; negritas mías).

*Si admitimos que no hay doctrinas a-priori, ni teorías ambiguas, entonces nos enfrentamos con un hecho [reproducción sexual] para el cual no podemos ofrecer ni un fundamento ontológico ni una justificación empírica, y que no podemos apreben-der a priori. Nuestra esperanza de captar la significación de la sexualidad solamente se puede dar al estudiarla en sus manifestaciones concretas: **y quizá entonces podrá ser revelado el significado de la palabra "mujer" (female)*** (Beauvoir [1949] 1993, 43; negritas mías).

*Las mujeres conocemos más íntimamente el mundo femenino que los varones porque allí tenemos nuestras raíces; podemos captar en forma más inmediata que los varones **qué significa para un ser humano ser** femenino* (Beauvoir [1949] 1993, 29-30; negritas mías).

⁴⁸ Nótese que la definición formal deja que las ciencias empíricas decidan el contenido de las dos clases. En otras palabras, la definición no nos dice cuáles características se incluyen en la clase-género y cuáles en la clase-sexo. Las hipótesis son muchas: los biologicistas pretenden que la mayor parte de todas las diferencias entre mujeres y varones son independientes de los factores sociales, y los constructivistas radicales argumentan que solamente las características directamente relacionadas con la reproducción -más que ninguna otra- están biológicamente determinadas.

⁴⁹ Cuando el acto de elegir se concibe en términos causales, como en las teorías de causación mental, el voluntarismo se convierte, igualmente, en una teoría causalista como el constructivismo.

Butler, por lo tanto, introduce ideas ajenas en el texto de Beauvoir cuando afirma que la noción de *llegar a ser* subraya la distinción sexo/género. El concepto formal de género presupone una idea de un sexo dado por naturaleza⁵⁰. Mientras Butler se esfuerza por anular esta idea en su proyecto, alega que la encuentra en el texto de Beauvoir. Su pretensión es romper con la distinción entre el fundamento natural y la superficie cultural. A pesar de ello, esta distinción se desliza en su debate bajo el nombre de su oponente. Sostiene que

Beauvoir quiso afirmar que no se nace con un sexo, como un sexo, sexuado, y que ser sexuado y ser humano son coextensivos y simultáneos; sexo es un atributo analítico de los humanos; no existe ningún humano sin sexo; el sexo cualifica al ser humano como un atributo necesario. Pero el sexo no causa el género, y no debe entenderse que el género refleja o expresa el sexo; claro está que para Beauvoir el sexo es inmutablemente fáctico, pero el género se adquiere, y mientras que el sexo no se puede cambiar -así lo cree ella- género es una construcción cultural variable del sexo (Butler 1990a, 111).

Las afirmaciones de Butler ignoran completamente los pasajes en los cuales Beauvoir toma posición explícita en la cuestión de la necesidad de la diferencia sexual. Inmediatamente después de la sección sobre las explicaciones biológicas, Beauvoir enfatiza que la actividad heterosexual *no está necesariamente implicada en la naturaleza del ser humano*. No sólo niega la necesidad de la diferenciación en la vida productiva, sino también en la reproductiva:

La perpetuación de las especies no necesita de la diferenciación sexual. Esta diferenciación es, sin lugar a dudas, característica de los seres vivientes, al extremo de que pertenece a toda definición concreta de existencia. A pesar de eso, es cierto que una mente sin cuerpo y un hombre inmortal son, en rigor, inconcebibles, mientras que, podemos imaginar una sociedad partenogénica o hermafrodita (Beauvoir [1949] 1993, 40).

Beauvoir se refiere aquí nuevamente a Merleau-Ponty, quien en su **Fenomenología de la percepción** argumenta que la existencia nos fuerza *a revisar nuestra noción usual de necesidad y contingencia* (Merleau-Ponty [1945] 1993, 199). La idea es que el modo de ser humano, mediante la repetición y la permanencia, transforma la contingencia en necesidad.

...Se llega a ser mujer

A la luz de las referencias que Beauvoir hace a la obra de Merleau-Ponty, he argumentado que es sumamente cuestionable leer su frase *se llega a ser mujer* como una teoría de la adquisición de género (*gender acquisition*). En verdad, lo que Beauvoir escribió, y con lo que se enfrentó, es con una problematización radical del ser mujer en general. Al estudiar el trabajo de Beauvoir como un todo, vemos que su propósito es cuestionar los conceptos básicos de *mujer, femineidad y hembredad*

⁵⁰ Isabell LOREY argumenta que Butler utiliza el término *sexo* en dos sentidos diferentes: significa tanto *cuerpo situado* (*situated body*) como *anatomía sexualmente diferenciada* (Lorey 1993, 12).

(*femaleness*). De ahí que su análisis no esté tan alejado de un proyecto genealógico, como Butler pretende.

Beauvoir no presupone que los seres humanos caen, en virtud de la naturaleza, en dos grupos complementarios u opuestos (sexo) que, bajo presión social o por elección individual, luego se separan (género). Ni el constructivismo ni el voluntarismo suministran una adecuada comprensión de la diferencia sexual. Beauvoir no presupone que haya mujeres, sino por el contrario, pregunta: *¿Hay mujeres, en realidad?*, y su propósito es estudiar el significado de este ser.

Desde la perspectiva fenomenológica de Beauvoir, *sexo* (hembra/macho) no debe entenderse como la base natural de la construcción *género*, ni *género* como una interpretación cultural pre-establecida de *sexo*. Ambos, *sexo* y *género*, deberán tomarse como una abstracción o idealización teórica desarrollada sobre prácticas específicas de explicación y predicción de la conducta humana, basada en los estilos femenino y masculino de experiencia de vida. El tema de Beauvoir no debe confundirse, además, con el ser-para-sí de Sartre. Si bien Beauvoir defendió a Sartre contra la crítica de Merleau-Ponty (1955), no adopta su marco conceptual. En realidad, aplica las nociones sartreanas a todo un conjunto nuevo de problemas y, en consecuencia, modifica las nociones y los problemas. He argumentado que esta revisión muestra huellas de la noción anti-dualista del cuerpo, de Merleau-Ponty. Beauvoir no desarrolla una teoría empírica ni se manifiesta a favor de una filosofía voluntarista. Adopta una actitud fenomenológica hacia el cuerpo y sus diferencias sexuales.

Por lo tanto, cuando Beauvoir pregunta cómo se llega a ser mujer, en realidad pregunta cómo es posible que un cuerpo, interrelacionado con el mundo y con otros cuerpos, pueda repetir ciertas posturas, gestos y expresiones y, asimismo, cambiarlos y modificarlos. Su respuesta a este interrogante quizá no sea del todo coherente. Sin embargo, para criticar su resolución, habría que comprender correctamente la pregunta.

Mi argumento, contrario al de Butler en **Gender Trouble**, es que el marco adecuado para la interpretación de **El segundo sexo** no se encuentra en la filosofía cartesiana o sartreana de la consciencia ni en la distinción sexo/género del feminismo anglo-americano, sino en las cuestiones fenomenológicas enunciadas por primera vez por Edmund Husserl⁵¹. Si es así, entonces los debates acerca de la obra de Beauvoir todavía no han sido correctamente planteados. De hecho, sólo hemos abordado el inicio de la tarea:

Durante mucho tiempo he dudado en escribir un libro sobre las mujeres. El tema es irritante, especialmente para las mujeres; y esto no es nuevo. Mucha tinta se ha vertido en debates sobre el feminismo, y al presente el tema está cerrado. Pero todavía se habla al respecto, aunque parece que la voluminosa cantidad de sinsentidos enunciados en este siglo contribuyeron poco a la clarificación del problema. Después de todo, ¿Existe el problema? y, si así fuera, ¿Cuál es? ¿Hay mujeres, en realidad? ([1949] 1993, 11).

Traducción de Larissa Zadorojny

⁵¹ Para una argumentación más detallada, ver Heinämaa (1966a).

Referencias bibliográficas:

- ALANEN, Lili. *Descartes's dualism and the philosophy of mind*. En: REVUE DE METHAPHYSIQUE ET DE MORALE, 3, 1989, pp. 391-413.
- BAIER, Anette. *Cartesian persons*. En: POSTURES OF THE MIND: ESSAYS ON MIND AND MORALS, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.
- *What are emotions about?* En: PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES: ACTION THEORY AND PHILOSOPHY OF MIND, James E. Tombelin, California, Ridgeview Publishing Company, 1990.
- BEAUVOIR, Simone de. **Le deuxième sexe: Les faits et les mythes**. Paris, Galimard; **The Second Sex**. Trad. y ed. H.M. Parshely, New York, Penguin, [1949] 1993. (Hay traducción en español).
- *Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme*. En: LES TEMPS MODERNES, 10, 1955, pp. 2072-123.
- BUTLER, Judith. *Variations of sex and gender: Beauvoir, Wittig, Foucault*. En: ESSAYS ON THE POLITICS OF GENDER IN LATE-CAPITALIST SOCIETIES, ed. Seyla Benhabib and Druscilla Cornell, Cambridge, Polity Press, 1986. (Hay versión en español).
- *Sexual ideology and phenomenological description: A feminist critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of perception*. En: THE THINKING MUSE: FEMINISM AND MODERN FRENCH PHILOSOPHY, ed. Jeffner Allen and Iris Marion Young, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- **Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity**. New York, Routledge, 1990.
- *Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory*. En: PERFORMING FEMINISM: CRITICAL THEORY AND THEATRE, ed. Sue-Ellen Case, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.
- **Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"**, New York, Routledge, 1993.
- CHANTER, Tina. **Ethics of Eros: Irigaray's rewriting of the philosophers**, New York, Routledge, 1995.
- CODE, Lorraine. **What can she know? Feminist theory and the construction of knowledge**, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- DALLERY, Arlen B. *Sexual embodiment: Beauvoir and French feminism (écriture féminine)*. En: HYPATIA REBORN: ESSAYS IN FEMINIST PHILOSOPHY, ed. Azizah Y. Al-Hibri and Margaret A. Simons, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- DESCARTES, René. **Meditations on first philosophy**. Trad. John Cottingham. En: THE PHILOSOPHICAL WORKS OF DESCARTES, Volume II. Cambridge University Press, [1641] 1990. (Hay versión en español).
- DIETZ, Mary G. *Introduction: Debating Simone de Beauvoir*. En: SIGNS: JOURNAL WOMEN IN CULTURE AND SOCIETY, 18, 1, 1992, pp. 75-88.
- DILLON, Martin C. *Merleau-Ponty and the reversibility thesis*. En: MAN AND WORLD, 16, 1983, pp. 365-88.
- **Merleau-Ponty's ontology**. Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- DIPROSE, Rosalyn. **The Bodies of women: Ethics, embodiment and sexual difference**. New York, Routledge, 1994.
- FIRESTONE, Shulamith. **The dialectic of sex: The case of feminist revolution**. London, Women's Press, 1971. (Hay versión en español).
- FOUCAULT, Michel. **The history of sexuality: An introduction**. Trad. Robert Hurley, Harmondsworth, Middlesex, Penguin, [1976] 1984. (Hay versión en español).
- FREUD, Sigmund. **The psychogenesis of a case of homosexuality in a woman**. En: CASE HISTORIES II, trad. James Strachey et. al, New York, Penguin, [1920] 1990. (Hay versión en español).
- GATENS, Moira. *The critique of the sex/gender distinction*. En: A READER IN FEMINIST KNOWLEDGE, ed. Senja Gunew, New York, Routledge, [1983] 1991.
- GREENSON, Ralph R. *On homosexual and gender identity*. En: INTERNATIONAL JOURNAL OF PSYCHOANALYSIS, 45, 4, 1964.
- GREER, Germaine. **The female eunuch**. New York, Bantam Books, 1970.
- GROSZ, Elizabeth. **Volatile bodies: Toward corporeal feminism**. Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- HAAPARANTA, Leila. *Intentionality, intuition and the computational theory of mind*. En: MIND, MEANING AND MATHEMATICS, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994.
- HARDING, Sandra. **The science question in feminism**. Ithaca, Cornell University Press, 1986.
- HEINÄMAA, Sara. *Imettävä akateemikko*. En: NAISEN TIETO, ed. Sara Heinämaa, Helsinki, Art House, 1989.
- **Ele, Tyylily Sukupuoli. Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiin fenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle**. Helsinki,

Gaudeamus; **Gesture, style and sex: Merleau-Ponty's and Beauvoir's phenomenology of the body and its relevance to the problem of sexual difference**, 1996a.

----*Woman-nature, product, style? Rethinking the foundations of feminist philosophyscience*. En: FEMINISM, SCIENCE AND THE PHILOSOPHY OF SCIENCE, ed. Lynn Hankinson Nelson and Jack Nelson Dordrech, Kluwer Academic Publishers, 1996b.

----*Difference and wonder: An essay on the phenomenological gestures of Luce Irigaray*. (Manuscrito inédito), 1996c.

HERKMAN, Susan J. **Gender and knowledge: Elements of a postmodern feminism**, Cambridge MA, Routledge, 1990.

HUSSERL, Edmund. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, Husserliana, Band III**. The Hague, Martinus Nijhoff; **Ideas: General introduction to pure phenomenology**. Trad. W.R. Boyce Gibson, New York and London, Collier, [1913] 1950. (Hay versión en español).

----**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie II, Husserliana, Band IV**, The Hague, Martinus Nijhoff, 1952.

----**Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana, Band IV**, The Hague, Martinus Nijhoff, **The Crisis of European sciences and trascendental phenomenology**. Trad. David Carr Evanston, Northwestern University Press, 1954.

IRIGARAY, Luce. **Ethique de la différence sexuelle**. Paris, Minuit; **An**

ethics of sexual difference. Trad. Carolyn Burke and Gilian C. Gill, Ithaca, Cornell University Press, 1984.

KAPLAN, Ann E. *Review of Gender Trouble*. En: SIGNS: JOURNAL OF WOMEN IN CULTURE AND SOCIETY, 17, 4, 1992, pp. 343-48.

KELLER, Evelyn Fox. **Reflections on gender and science**. New Haven and London, Yale University Press, 1985. (Hay versión en español).

KRUKS, Sonia. **Situation and human existence: Freedom, subjectivity and society**. New York, Routledge, 1990.

----*Gender and subjectivity: Simone de Beauvoir and contemporary feminism*. En: SIGNS: JOURNAL OF WOMEN IN CULTURE AND SOCIETY, 18, 1, 1992, pp. 75-88.

LA CAZE, Marguerite. *Simone de Beauvoir and female bodies*. En: AUSTRALIAN FEMINIST STUDIES, 20, 1994, pp. 91-1105.

LE DOEUFF, Michèle. *Simone de Beauvoir and existentialism*. Trad. Colin Gordon. En: FEMINIST STUDIES, 6, 2, [1979] 1980, pp. 277-89.

----**Hipparchia's choice: An essay concerning women, philosophy, etc.** Trad. Trista Selous. Oxford and Cambridge, Blackwell, [1989] 1991.

LEVINAS, Emmanuel. **Le temps et l'autre. Time and the other**. Trad. R.A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, [1933] 1994.

LLOYD, Genevieve. **The man of reason: "Male and "female" in Western philosophy**. London, Methuen, 1984.

LORY, Isabell. *Der Koper als Text und das aktuelle Selbst: Butler und Foucault*. En: FEMINISTISCHE STUDIEN, 11, 1, 1993, pp. 11-23.

LUNDGREN-GOTHLIN, Eva. **Kön och existens: Studier i Simone de Beauvoirs Le deuxième sexe**. Göteborg, Daidalos; **Sex and existence: Simone de Beauvoir's The Second Sex**. London, Athlona, 1991.

----*Gender and ethics in the fenomenology of Simone de Beauvoir*. En: NORA: NORDIC JOURNAL OF WOMEN'S STUDIES, 3, 1, 1995, pp. 3-13.

MALLIN, Samuel B. **Merleau-Ponty's philosophy**. New Haven, Yale University Press, 1979.

MELDEN, A.I. **Free Action**. London, Routledge & Kegan Paul, 1961.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénomologie de la perception**. Paris, Galimard; **Phenomenology of perception**. Trad. Colin Smith. New York, Routledge, [1945] 1993.

----**Signs**. Trad. Richard C. Mc. Clearly, Evanston, Northwestern University Press, [1960] 1987.

----**Le visible et l'invisible**. ed. Claude Lefort, Paris, Galimard; **The visible and the invisible**. Trad. Alphonso Lingis. Evanston, Northwestern University Press, [1964] 1986.

MILLET, Kate. **Sexual politics**. New York, Ballantine Books, 1969. (Hay versión en español).

MOI, Toril. **Simone de Beauvoir: The making of an intellectual woman**. Oxford and Cambridge, Blackwell, 1994.

OAKLEY, Ann. **Sex, gender and society**. London, Temple Smith, 1972.

PULKKINEN, Tuija. **The postmodern and political agency**. Helsinki, Hakapaino, 1996.

RORTY, Amélie Oksenberg. *Descartes on thinking with the body*. En: THE CAMBRIDGE COMPANION TO DESCARTES, ed. John Cottingham, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

ROSE, Hilary. **Love, power and knowledge: Towards a feminist transformation sciences**. London, Polity Press, 1994.

ROUTSALAINEN, Ritva. *Kadotettu sukupuoli*. En: TIEDE EDISTYS, 20, 4, pp. 310-17; en inglés: *Lost sex, constructed gender*. (Manuscrito inédito).

SEIGFRIED, Charlene Haddock. *Second sex: Second thoughts*. En: HYPATIA REBORN: ESSAYS IN FEMINIST PHILOSOPHY, ed. Azizah Y. Al-Hibri and Margaret A. Simons, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

SIMONS, Margaret A. *The silencing of Simone de Beauvoir: Guess what's*

missing from The second sex? En: WOMEN'S STUDIES INTERNATIONAL FORUM, 6, 5, 1983, pp. 559-64.

-----*Two interviews with Simone de Beauvoir*. En: HYPATIA, 3, 3, 1989, pp. 12-27.

STOLLER, Robert. *A contribution to the study of gender identity*. En: INTERNATIONAL JOURNAL OF PSYCHOANALYSIS, 45, 4, 1964, pp. 220-26.

-----**Sex and gender: The development of feminity and masculinity**. London, Maresfield Reprints, 1968.

STOUTLAND, Friederick. *The logical conection argument*. En: AMERICAN PHILOSOPHICAL QUARTERLY, 7, 1970, pp. 117-19.

SVENNEBY, Elin. *...and there is the problem of the sexes*. En: KNOWING WOMEN, ed. Asa

Andersson and Hildur Kalmen, Umea Universitetstryckeri, 1995.

VON WRIGHT, Georg Henrik. **Explanation and understanding**. Ithaca, Cornell University Press, [1971] 1993.

WESTON, Kath. *Do clothes make the woman? Gender performance theory, and lesbian eroticism*. En: GENDERS, 17, 1993, pp. 1-21.

ZERILLI, Linda M.G. *"I am a woman": Female voice and ambiguity in The second sex*. En: Women and Politics, 11, 1, 1991, pp. 93-108.

-----*A process without a subject: Simone de Beauvoir and Julia Kristeva on maternity*. En: SIGNS: JOURNAL OF WOMEN IN CULTURE AND SOCIETY, 18, 1, 1992, 111-35.

Protocolos de lectura:

El género en reclusión *

Raúl Antelo **

“Aesthetics is born as a discourse of the body” -dice Terry Eagleton en su **Ideología de la estética**¹-; de ahí que, en el campo del arte, la cuestión de la identidad, axial para comprender la modernidad, esté íntimamente vinculada a la cuestión del cuerpo y del género. Pero como ese vínculo dista mucho de ser unívoco, la articulación entre esas dos caras de lo moderno -la estética y la identidad- desdobra su problematicidad en nuevos aspectos.

Diríamos, de manera esquemática, que la ecuación moderna se preocupa por fijar una identidad sólida y estable; de modo tal que su representación del género se acerca, a veces peligrosamente, al estereotipo. Conciente de ese fenómeno, Walter Benjamin estipula, en la primera de sus “Tesis sobre el problema de identidad”, que toda no-identidad es infinita, lo que no quiere decir que toda identidad sea finita, ya que la identidad establece consigo misma una relación no re-

versible e irreductible a las categorías usuales de sustancia, causalidad o incluso reciprocidad, que regulan toda relación entre equivalencias². Por lo tanto, la cuestión identitaria, en nuestra perspectiva actual de agotamiento, no se confunde con disciplinar una movilidad abierta, social y genérica, sino que busca, por el contrario la manera de evitar una cristalización inequívoca y, en consecuencia, engañosa de ese proceso. A partir de tal paradoja, Zygmunt Bauman concluyó que el recurso de la identidad surge, de

hecho, cuando no tenemos certezas en torno a nuestra inscripción en una variedad -evidente y multi-forme- de estilos y esquemas, y cuando ni siquiera tenemos garantías de que el otro pueda decodificar correctamente esa inscripción. “Identity is a name given to the sought escape from the uncertainty”³.

Por lo tanto, a los efectos de un debate más amplio sobre diferencia y emancipación en la novela brasileña, me gustaría proponer el análisis de relatos de reclusión. Se trata de novelas que narran la construcción de subjetividades en el interior de regímenes disciplinarios rígidos, exclusivamente masculinos y coadyuvantes de la consolidación del Estado liberal. Son relatos de pasaje de la vida adolescente a la vida adulta, del sistema esclavista al mercado libre de trabajo, del pequeño crimen a la muerte en gran escala. Adoptan un registro elevado, y sus autores representan sectores avanzados de la sociedad ci-

* Traducción del portugués por Adriana Amante.

** Universidade Federal de Santa Catarina.

¹ EAGLETON, Terry, **The Ideology of the Aesthetics**, London, Basil Blackwell, 1990.

² BENJAMIN, Walter, *Theses on the Problem of Identity in Selected Writings*. Vol. 1, 1913-1926, ed. por M. Bullock y M. W. Jennings, Cambridge, Harvard University Press, 1996, pp. 75-77.

³ BAUMAN, Zygmunt, **Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality**, Cambridge, Basil Blackwell, 1995, p. 82.

vil: republicanos, abolicionistas, anarquistas. Limitaré el enfoque a dos de ellos: **O Ateneu (El Ate-neo)** (1888) de Raul Pompéia, y **Bom Crioulo (Buen Criollo)** (1885) de Adolfo Caminha. Ambos colocan la construcción de parámetros identitarios en el interior de sistemas jerárquicos (la escuela, el navío); ambos, sin embargo, subvierten esa jerarquía en función de marcas de género heterónomas. Pero ahí está el problema. ¿Subvierten? Tal vez sea más apropiado decir que en ellos el género redistribuye una serie de oposiciones que organizan el espacio social (individuo vs. familia, sociedad vs. Estado, esclavos vs. patrones); y que, de esa manera, las marcas de género se dislocan y se unen a las marcas étnicas, a tal punto que la serie se reabre en oposiciones más amplias y generales, como metropolitano vs. primitivo, nación vs. mercado, o -en suma- colonizador vs. colonizado. En otras palabras: no hay cómo leer en esos relatos construcciones de género, sin leer en ellas -simultánea y conjuntamente- construcciones raciales. Y finalmente podríamos aventurar que lo propio de esos relatos de reclusión es presentar el *etnos* nacional como si fuera un *ethos* indeterminado y libre; o, si se prefiere, que el *ethos* -lábil y disponible- en rigor “secuestra” el *etnos* finisecular, practicando con él una doble reclusión, una reclusión

en la que el género funciona como símbolo de lo simbólico.

Sé que al recortar dos relatos de reclusión marcados por la homosocialidad -cuando no por el homoerotismo-, puede creerse que voy a proponer una lectura alegórica de esas novelas que funcione como contra-canon, por ejemplo, de aquello que Doris Sommer llamó ficciones fundacionales; esto es, ficciones donde amor y patria fusionarían, según su criterio, identidades nacionales indivisas. No se trata de reemplazar los amores de Amalia y Bello, María y Efraín, Ceci y Peri, Iracema y Martim, por la atracción de Amaro y Aleixo o de Sanches y Sérgio. Es verdad que, en función del carácter alegórico de la obra moderna, la falsedad de toda construcción siempre puede llegar a ser corregida por otra alegoría que le encuentre un contenido de verdad oculto. No niego ese poder esclarecedor de la alegoría, que se vincula -sin duda- a los contenidos históricos; pero prefiero concentrarme

en la cuestión del espacio, ya que, en esta ocasión, lo que me interesa es discutir las identidades **nacionales**. Examinada desde esa perspectiva, la cuestión de que las ficciones fundacionales sean *the National Romances of Latin America* es pasible de las mismas críticas que Aijaz Ahmad levantó contra la categoría de literatura del Tercer Mundo utilizada por Frederic Jameson. En otras palabras, la insistencia y la recurrencia con las que, en esas lecturas, se alude a **todos** los textos del Tercer Mundo o a **todas** las novelas latinoamericanas -insistencia que traduce la intención de elaborar **una** teoría de la literatura diferencial- se debe menos a la denuncia de una falacia (la **verdadera** literatura latinoamericana o del Tercer Mundo sería así y así) que a la imposición de un nuevo imperativo categórico: toda literatura diferencial **debe** ser leída de tal o cual manera⁴. Prefiero pensar que, tratándose de novelas de pasaje (de la juventud a la madurez, de lo nacional a lo internacional), el cruce de espacios simbólicos limita pero, al mismo tiempo, refina y elabora el exceso. O mejor: que en esos relatos, el exceso -identificado con lo bello (que es, a propósito, uno de los ejes del satanismo del siglo XIX)- nos denuncia que la mentira republicana destina la exuberancia de la vida a la revuelta, y que esa revuelta puede ser estéril (**Bom Crioulo**) o

⁴ Cf. SOMMER, Doris, **Foundational Fictions: The National Romances of Latin America**, Berkeley, The University of California, 1991 y

AHMAD, Aijaz, **In Theory: classes, nations, literatures**, London, Verso, 1992.

fértil (**O Ateneu**), dependiendo del valor concedido a ese plus energético interpretado ya como mero instinto inmotivado, ya como institución social contingente. Retomaré esa oposición más adelante. Baste, como último preámbulo, aclarar que si a través de esta lectura me propongo mostrar las construcciones identitarias de la modernidad brasileña (y la formulación no sólo parece, sino que es, de hecho, ambiciosa), no pretendo, sin embargo, presentar esas construcciones como “representaciones” ficcionales de algún contenido de verdad reconocible fuera de ellas. Por el contrario, tales construcciones no apuntan a revelar una esencia relativamente oculta, secreta, que se volvería más accesible cuanto más verdaderamente se la representara desde el punto de vista literario y analítico. Las construcciones identitarias a las que me refiero solamente buscan crear lazos sociales entre los sujetos, o entre ellos y las cosas; de modo tal que esas representaciones son, en suma, actos discursivos.

Comencemos entonces con el análisis de los lugares de construcción de subjetividades. En **Bom Crioulo**, ese lugar primordial (que, en rigor, es un campo de diferencias, un sistema de creencias y un campo de luchas entre concepciones de verdad) es el navío o, mejor, la corbeta.

La vieja y gloriosa corbeta -¡qué pena!- ¡ya ni siquiera recordaba el navío de otrora, sugestivamente pintoresco, idealmente festivo, como una galera de leyenda, blanca y leve en alta mar, acometiendo serena el córcovo de las olas!...

Era otra, bien otra con su casco negro, con sus velas sucias de moho, sin aquel espléndido aspecto guerrero que entusiasma a la gente en los buenos tiempos de “patescaría”⁵. Vista de lejos, en la infinita extensión azul, se diría, ahora, la sombra fantástica de un barco aventurero. Toda transformada, la vieja carcaza fluctuante, desde la blancura límpida de las velas hasta la primitiva pintura de la roda.

Sin embargo, ahí venía -esquife agorero- singlando las aguas de la patria, casi lúgubre en su marcha demorada: ahí venía, no ya como una enorme garza blanca como flecha en la líquida planicie, sino lenta, pesada, como si fuera un gran murciélago apocalíptico de alas abiertas sobre el mar...

Esa corbeta, contrariando la tradición, no tiene nombre. Sin embargo, ella misma señala el pasaje de lo **nefando**, aquello que no debe ser nombrado (*fari*=hablar), a lo **inefable**, aquello que no osa decir su nombre; o, en suma, el pasaje del vicio al gozo. Sucede, no obstante, que esa corbeta sin nombre distribuye a los diferentes, Amaro y Aleixo; pero no sólo a ellos, sino a los otros sujetos, y a todos juntos con sus diferendos, colocándolos en estado de latencia a través de una sutil diseminación onomástica. En efecto, en la primera edición de **Bom Crioulo**, un acento anómalo al final del primer párrafo (*córcovo* en lugar de *corcovo*), que puede -alternativamente- ser una errata tipográfica o una idiosincrasia del autor, eclipsa, en función de ese dislocamiento enfático irregular, la sílaba postónica, haciendo de *córcovo* -la corcova, joroba o corcovado- un cuervo (*corvo*) (un ave, un grajo, un parloteo, una errata⁶), condición alada que reaparece, justamente, casi enseñuida, al final del tercer párrafo, cuando la corbeta es metaforizada por “un gran murciélago apocalíptico de alas abiertas sobre el mar”. Por esos pocos datos levantados, vemos, en suma, cómo el propio lugar de la transgresión (la corbeta) se construye a la luz de un exceso y un dislocamiento (*córcovo*, *cuervo*, *murciélago*) y de una cierta

⁵ Término que deriva de “patesca” que, en la jerga de los marineros, designa al que se caracteriza por un gran apego por su profesión y per-

manece mucho tiempo a bordo (N. de la T.).

⁶ En portugués, la palabra “gralha” designa -como la palabra castellana “grajo”- tanto a un ave semejante al

cuervo como a la persona que habla mucho. Pero también tiene el significado de error tipográfico o errata, que no se incluye en la española (N. de la T.).

volatilidad o incluso volubilidad, cuyo vuelo (de cuervo o murciélago) no se limita a la singladura de la corbeta sino que se alimenta de la labilidad del deseo, “mariposa inoportuna”, supremo transporte que estimula “como un afrodisíaco milagroso, haciéndole renacer todas las fuerzas vivas del organismo genital” (p.143). Por lo tanto, no debe ser fortuito en esa diseminación de cuervos y murciélagos, que la primera caída de Aleixo, el grumete, casi transformada en naufragio, todavía junto con el padre, suceda “cerca de la isla de los **Ratones**” (p.50). Sea como fuere, no es mi intención proponer aquí una fenomenología de la percepción, asociando los hábitos noctur-

nos y alimenticios de esos animales a las prácticas desviantes de los protagonistas. Me interesa, por el momento, leer que la corbeta sin nombre tampoco tiene rumbo, ya que sus alas abiertas sobre el mar dejan ver el vuelo ciego de una pequeña rata, el *mus* ciego, y de otra rata no menos importante, la pequeña rata subcutánea, el *musculus*, que define precisamente al Bom Crioulo como “un formidable sistema de músculos”⁷. El hecho es que el lugar de la construcción de la identidad del Bom Crioulo es, en efecto, el lugar de un trabajo forzado. Bom crioulo no sólo es un esclavo: es esclavo del instinto. Volveré a esa idea. Subrayo, por ahora, un aspecto del trabajo esclavo que se asocia al servicio del navío. *Corbita* era, en latín, un navío de carga; y aunque no haya consenso respecto del origen alemán de la palabra francesa *corvette* (de donde deriva, entre otras, la portuguesa), tampoco está descartada la hipótesis latina difundida a partir de Sicilia. Aun así, es importante señalar que la corbeta es un navío de guerra, más armado que las antiguas naos y, sin embargo, más veloz que ellas, algo intermedio entre la fragata y el bergantín, con la doble función de **ataque** y **acompañamiento** de otros navíos. Metamorfoseada conforme a la época, la corbeta del Bom Crioulo,

vieja y gloriosa, nada tiene de la galera de leyenda, reducida ya a la “sombra fantástica de un barco aventurero”, que -en rigor- actualiza un segundo aspecto del pasaje de lo infame a lo inefable, esto es: el tránsito de aquello que todavía no habla, el *infans*, a aquello que nos habla y que todavía no es, lo **profético**. La vieja carcaza negra (Amaro), el grajo⁸ de este relato cuyo espíritu es “un pájaro agonizante” (p.39), es la profética imagen del infante Aleixo, la garza que singla “las aguas de la patria”, pero a la que le espera un final no menos apocalíptico. En consecuencia, la reversibilidad entre personajes genera, a su vez, reversibilidad de espacios. Así, el lugar de la transgresión en el mar es homólogo al lugar de la transgresión en tierra, un simple cuarto sobre una tienda “de negros de Angola”, en la calle de la Misericordia. Sin embargo, si el navío aún evoca glorias perdidas (un Brasil esclavista, cuya monarquía acaba de ser depuesta), el cuarto -mero “coto africano” (en portugués: *couto* o *coito* africano), oscuro (*couto*), pero barulento (*coito*) gracias a la “gritería de los negros” (p.67)- es una “especie de altillo” que “fue adquiriendo un aspecto nuevo de bazar hebreo, hinchándose de baratijas, llenándose de cajas vacías, caracoles groseros y otros accesorios ornamentales”

⁷ CAMINHA, Adolfo, **O Bom Crioulo**, 3 ed. Rio de Janeiro, Simões, 1956, p.18. Las citas siguientes remiten a esa edición. Y más adelante él es presentado “en una riquísima exhibi-

ción de músculos, los senos muy salientes, los omóplatos negros relucientes, un surco profundo y liso de arriba a abajo en el lomo” (p.21), “el rostro ancho de un prognatismo evi-

dente” (p.33), “la musculatura rígida” (p.131).

⁸ Ver nota 6 (N. de la T.).

(p.75), entre ellos, “un retrato del emperador, ya muy borroso, que había venido en la primera página de un periódico ilustrado sujeto con marcos de bambú” (p.88). Ese retrato no será una pieza poco importante en el escenario del naufragio final⁹ de ese cuarto-corbeta, pues el relato remarca que “el retrato del emperador, la cama de lona, los trastos de Bom Crioulo y del grumete, todo aquello que antes era el encanto de los dos amigos, había desaparecido” (p.146) finalmente, confirmando -de paso- la observación inicial, la del cuarto como “museo de cosas raras” (p.88). O sea que embarcaciones, insignias, retratos, todo finalmente converge, en la corbeta y en el cuarto, en mar y tierra, para resaltar su carácter de mercadería, del que ni siquiera escapa el grumete y mucho menos el Bom Crioulo. Singlar (como Aleixo), sangrar (como Amaro) son, a la vez, las acciones de la patria y del chicote, del coito y del gozo. Ambas prácticas (una política de la patria, una política del cuerpo) parecen ser el efecto de cruce entre la infamia y el poder. Ambas señalan el lugar de la construcción identitaria como “un museo de cosas raras”, destacándose entre ellas “el Bom Crioulo erotómano de la calle de la Misericordia, cayendo en éxtasis ante un efebo desnudo, como un salvaje del

Zanzíbar frente a un ídolo sagrado para el fetichismo africano” (p.134); lo que nos lleva a constatar el carácter paradójico del amar de Amaro y de la propia nación en tránsito, vista como museo de hechizos. Así, la representación del criollo como erotómano alude en filigrana a los criollos eterómanos que más tarde reencontraremos en **A alma encantadora das ruas (El alma encantadora de las calles)**, más específicamente “en las casas de la calle de la Alfândega, Núncio y Senhor dos Passos, (donde) existen hechicerías extrañas a plena luz, y el tatuaje cubre la piel de los hombres como amuletos”¹⁰.

Hagamos aquí un paréntesis. En esos relatos se busca, con ahínco, algo concreto en que amarrar el vínculo social. Sin embargo, aunque esa identidad se materialice de hecho, en tanto presencia de una ausencia (en Aleixo, por ejemplo, el grado cero de una identidad blanca, europea), el otro fetiche en que ella se espeja remite continuamente a algo más allá de él mismo, a algo que no puede ser poseído cabalmente. Obsérvese, *en passant* -y el dato no carece de relevancia- que el propio concepto de fetiche (vinculado no sólo a la economía como aspecto ilusorio de la mercadería, en Marx; sino también a la pulsión como sobredeterminación de la vida psíquica, a partir de Freud) deriva de una paradoja análoga, una paradoja -dicho sea de paso- de la lengua portuguesa. Ya en **Du culte des dieux fetiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie** (1760), ese crítico libertino que fue Charles de Brosses llegó a imaginar que **fetiche** derivaba de la raíz latina de *fatum, fari, fanum*; pero aunque hoy sepamos que deriva de *factitius*, artificial, eso no invalida la comprensión de que el discurso se vincula al sacrificio y a la dádiva, ya que *facere* es, diríamos -si no fuera **de hecho** abusivo-, hacer un

⁹ Viene al caso observar que Bom Crioulo desdena a un oficial británico, comandante del crucero Ironside, “muy parecido al rey Guillermo de Alemania” (p.62), para él sólo un

“inglés brutal”, juicio que no oculta la crítica a la férrea política expansionista del emperador alemán y de su ministro, el conde Bismarck.

¹⁰ RIO, João do (seudónimo de Paulo

Barreto), **A alma encantadora das ruas (El alma encantadora de las calles)**, Rio de Janeiro, Simões, 1951, p. 45.

sacrificio, hacer un trabajo y, en ese sentido, todo lo que es ficticio se inscribe en la esfera religiosa. Como percibieron Wagner, Mallarmé y toda la tradición nietzscheana. Y como, en el Brasil *belle époque*, profundizará João do Rio con **As religiões do Rio** (Las religiones de Río), falsificación del coto (*couto*) africano, opuesta al lado volátil y etéreo de la estetización wildeana de la vida moderna. En resumen, la corbeta anómala y anónima, verdadero museo de cosas raras del Brasil republicano, singla y sangra *l'inconnu* a la manera de un diabólico barco ebrio ya fetichizado.

Pero lo que cabe registrar aquí, como dato fundamental de esa identidad fetichizada, es la doble articulación que regula a la vez la economía y el deseo. El salvaje de Zanzibar, extasiado frente al fetiche, se presenta ante nuestros ojos como una “figura colosal de cafre” (p.18). Consigno sólo superficialmente que la paradoja antes considerada fetiche se desdobra ahora en *kolossós*, instancia articuladora entre vivos y muertos, como demostró en sus análisis Jean-Pierre Vernant. Pero ahora prefiero concentrarme (por un instante solamente) en la figura del cafre, que tiene una referencia plástica muy concreta: **La radeau de la Meduse** (1819). Como se sabe, en ese cuadro Géricault intentó un acercamiento al tema abolicionista para el cual proyectaba un gran lienzo, **La Traite des**

Nègres. El episodio de ese naufragio frente a las costas de Senegal (1816) remite a Brasil, no sólo en sus aspectos económicos de tráfico esclavo, sino también al generar visiones colonialistas de la historia, como el relato de sobrevivientes de La Meduse como Alexandre Corréard, o de contemporáneos de ésta como Flaubert¹¹, sacándole a ese negro de espaldas anchas (un cafre que aguanta el peso de la balsa a la deriva) todo protagonismo en la acción de salvataje. En otras palabras: la figura del cafre es colosal porque requiere la fuerza del músculo (lo vivo); pero para ello necesita estar contenida en la nada de un mus ciego (lo muerto). El cafre no puede salir a la luz ni puede dar a luz. No puede cruzarse o, mejor, su cruzamiento (fetichista, con Aleixo) no puede tener descendencia, no puede tener nombre. Es ficticio e infame. Sería erróneo leer esta novela como mero relato intimista en el que todo “gira alrededor del sexo; y sobre todo de las depravaciones del sexo”, como juzgaba Valdemar Calvancanti. El fondo histórico de **Bom Crioulo** es bien preciso en sus referencias a la Guerra del Paraguay, a la esclavitud no deseada de Amaro y a su frustrado deseo de recibir los favores del comandante Albuquerque, “hidalgo [que] se decía amigo de todo marinero robusto; excelente educador de la juventud, perfecto caballero en el trato ameno y seve-

ro” (p.31), ficcionalización -tal vez- del comandante Saldanha da Gama, bajo cuyas órdenes Adolfo Caminha sirvió de hecho. Se diseña, en todo caso, un cuadro verosímil y cruzado de las políticas del cuerpo y de las políticas de la patria, del régimen de la tierra y del régimen de la guerra. En ese sentido, la idealización del *etnos* europeo -complementaria a la condena del negro Amaro- es otro elemento crucial, ya que Aleixo es catarinense, “hijo de una pobre familia de pescadores” (p.35), “un pobre chico de la costa” (p.76), positividad sólo relativizada por su total inadaptación a la hostilidad local, que exige implícitamente una violencia innegable. Recuérdese, al respecto, que Aleixo es, en rigor, esclavo de Amaro, lo que lo vuelve “una mujer frívola que proponía cuanta extravagancia

¹¹ Cf. LESTRINGANT, Frank, **Le cannibale. Grandeur et décadence**, Paris, Perrin 1994, pp. 29-30.

cia le venía a la imaginación” (p.77). No estamos lejos de la tensión entre Lentz y Milkau (determinismo y pluralismo) que leemos en **Canaã** (1902), de Graça Aranha. Pero es importante que se diga, contrariamente a cualquier idealización agraria, que a ese escenario de violencia que venimos trazando -violencia de la migración, violencia de la explotación, violencia de la propia reclusión- la máquina no le es ajena. El desenlace de la narrativa se acelera precisamente a partir del momento en que Amaro pasa a trabajar en otro navío -“uno de acero, muy conocido por su maquinaria complicada y por su formidable artillería; bello conjunto de fuer-

zas navales, que hacía de ese acorazado uno de los más poderosos del mundo” (p.84)-; máquina de guerra irrefrenable que se equilibra con otras que, de hecho, paran cuando Aleixo cae muerto: los tranvías de la calle de la Misericordia, o incluso, con aquel crucero en el que Caminha viaja “a la inauguración de la exposición internacional americana, donde el **Almirante Barroso** debía figurar como legítimo y admirable producto de la industria naval brasileña tan poco conocida en el extranjero” (**No países ianques [En el país de los yanquis]**, 1894). A través de la máquina, la violencia subraya otro tipo de pasaje, el último que atribuimos a estos relatos de reclusión. Ellos marcan el fin de los asesinatos aislados y el inicio de los genocidios, de los que Canudos o la Triple Alianza son sólo meros preámbulos y cuya expansión fue afianzada por el armamentismo militar posterior.

Señalé, no hace mucho, cierta afinidad connatural entre **Bom Crioulo** y **Le radeau de la Méduse**. Sin embargo, no debe creerse que esa complicidad puede ser decodificada linealmente como misoginia. Críticos de arte como Charles Clément no dejaron de subrayar que Géricault nunca representó a la mujer; pero otros

críticos interpretan esa ausencia como desafío posfeminista, esto es, el de un feminismo sin mujer. A partir de las contribuciones de historiadores sociales como Lynn Hunt (**Politics, Culture and Class in the French Revolution**, 1984) o Peter Brook (“The Revolutionary Body”, 1991), se hace más fácil entender cómo la presencia revolucionaria femenina (ya en la forma equilibrada de David, ya en la alegórica de Delacroix) exige un tropo que se cierre en sí mismo, al tiempo que la agonística figuración del deseo en Géricault no cesa de colocar desafíos a la interpretación (el del cuerpo del hombre como cuerpo supliciado o mutilado es sólo uno de ellos). Es lo que afirma Linda Nochlin, para quien la ausencia del cuerpo femenino en la obra de Géricault constituye un gesto afirmativo, “a positive intervention within the dominant discourse”¹², lo que, en última instancia, muestra que toda crítica de la representación es de carácter dual.

Sería largo y ciertamente enojoso (y escaparía a los límites de este análisis) mostrar de qué modo se verifican otras dualidades, tales como el pasaje de la juventud a la madurez, de la colonia al mercado y del pequeño crimen a la muerte a gran escala en otros textos de la

¹² “Degas, Seurat and finally, Géricault seem to have made out the most interesting cases for feminine representation in the nineteenth century -not those apparent admirers and idealizers of them, Ingres and Renoir. In the nineteenth century, with its increasingly commodified

system of representation of the female body, a body disempowered, objectified, pacified or prettified exaggeratedly sexualized or purified, Géricault’s banishment or marginalization of women, like his representation of other oppressed groups -the poor or blacks or the

insane- assumes the position of positive intervention within the dominant discourse”. Cf. NOCHLIN, Linda, *Géricault, or the absence of women*, **October** 68, New York, Spring, 1994, pp. 45-59.

figuras de geometría incineradas, aparatos de cosmografía partidos, enormes mapas murales en tiras, quemados, mancillados, vísceras dispersas de las lecciones de anatomía, grabados quebrados de la historia santa en cuadros, cronologías de la historia patria, ilustraciones zoológicas, preceptos morales por el piso de ladrillo, como enseñanzas perdidas, globos terrestres pisoteados, globos terrestres resquebrajados; goma, chamusquina encima de todo; despojos negros de la vida, de la historia, de la creencia tradicional, de la vegetación de otro tiempo, lascas de continentes calcinados, planetas exorbitados de una astronomía muerta, soles de oro destronados e incinerados...

Él, como un dios caipora¹³, triste, sobre el desastre universal de su obra.¹⁴

Sólo un fetiche puede hilar la historia universal del desastre. Sólo un súbito e inesperado dios *caipora*, colosal, hila, en sentido de urdir, tramar, maquinar; pero también fía (confía, abona, afianza) una historia universal narrada a partir del desastre. Ahí, finalmente, el doble fetiche adquiere el aspecto simultáneo de máquina narrativa y de gasto social; ya que en él el relato de reclusión no nos presenta un discurso sobre el lazo, sino una historia narrada en su ausencia, un lazo (amoroso, social) vivido en su deflación, su desfloración, su muerte. Ese pormenor nos sirve para

introducir una diferencia en la serie considerada, en relación con el problema de la satisfacción. Podría decirse, esquemáticamente, que aun agrupados como relatos de reclusión, los dos relatos difieren. **Bom crioulo** se alinea con el instinto, en tanto **O Ateneu** postula la institución. Caminha parece colocar toda la energía fuera de lo social (en el músculo) para despojar a lo social de toda espontaneidad, reducido como está a una mera limitación contractual. Pompéia, a su vez, valoriza negativamente las necesidades para resaltar los aspectos creativos e inventivos de lo social que, en su caso, revelan medios originales de satisfacer un concepto móvil de lo bello. A partir de la doble moralidad bergsonianiana (cuya fuente, evidentemente, está en Proust), el primer Deleuze¹⁵ ya percibía que cuanto más perfecto y confiable en su dominio es el instinto, menos característico y más irreductible se presenta a nuestros ojos; a la vez que cuanto más perfectible se muestra -y, por lo tanto, imperfecto o poco fiable en su naturaleza-, más sujeto está al mutuo juego del relato y de la dádiva y, en consecuencia, más reclama de nuestro entendimiento. Cuando el modernismo fue convocado (no sólo en la búsqueda de modernidad, a la que tanto **Bom Crioulo** como **O Ateneu** representan, sino en el cuestionamiento al propio

serie. Básteme, en esta ocasión, aislar un elemento, en el que la duplicidad (del kolossós y del fetiche) destaca la representación del poder mutante y esquivo.

Aristarco, alter ego del Emperador en el universo de **O Ateneu**, el justiciero, el censor ubicuo, el que vigila, el Napoleón de los Alpes, el dios, en fin, de ese relato de reclusión, es también un fetiche *de profundis* que contempla otro museo de cosas raras, que -en rigor- es el mismo, duplicando así la acción del grabado desvaído del mismo don Pedro, en el cuarto abyecto de la calle de la Misericordia. Recordemos el fin apocalíptico, a lo Canudos, del relato de Raul Pompéia, en el que Aristarco se ve cercado por

¹³ "Caipora" es un ente fantástico que trae infelicidad o mala suerte a quien lo ve, y designa - por extensión- a la persona que tiene o da mala suerte (N. de la T.).

¹⁴ POMPÉIA, RAUL, **O Atheneu**, Rio de Janeiro, Tip. da Gazeta de Notícias, 1888, p. 367.

¹⁵ DELEUZE, Gilles, *Instinto e instituições* en ESCOBAR, Carlos

Henrique de (org.), **Dossier Deleuze**, Rio de Janeiro, Hólón Editorial, 1991, pp. 134-7.

modernismo suscitado por la relectura de esos textos), quedaron expuestos los propios límites de la institución literaria, ese fetiche o kolossós aparentemente inquebrantable. Valdemar Calvancanti, uno de los pocos críticos de **Bom Crioulo**, da prueba de ello. Crítico literario que actúa en Río, en **O Jornal**, cercano a los regionalistas nordestinos (José Lins do Rego, Graciliano Ramos) y del PC Brasileño, Valdemar Calvancanti (inspirado en una narración de Osório César), rescata y exalta la experiencia libertaria de auténticos reclusos, los alienados de Juquerí, que preparan su fuga.

Fue en 1924, en la época de la revuelta paulista. Los locos armaban el plan de evasión con absoluta precisión de detalles y con riguroso sigilo. Se distribuyeron las tareas y las ejecutaron con la mayor seguridad.

Obra de locos, bajo la dirección de un loco, fue un puente construido sobre determinado tramo del río Juquerí. Como también fue obra de locos la Charanga Hebefrénica, banda de música que se organizó en el Hospital de Juquerí, compuesta enteramente de alienados, bajo la dirección de uno de ellos, filósofo excéntrico y conocedor de la materia, y la regencia de otro, compositor y pistonista. Buenos ejecutantes muchos de ellos, tocaban todo de memoria. Si uno de ellos

entraba en crisis en plena audición, los otros no interrumpían la partitura y continuaban tocando tranquilamente, como si nada hubiera sucedido. Su repertorio incluía el “Doblado Saboya”, creación del enfermo del bombardino, de origen italiano, que se decía príncipe, hermano del antiguo rey de Italia. Y lo insólito es que, en determinados pasajes del doblado, los músicos hacían una pausa y gritaban al mismo tiempo: “¡Viva Saboya!”¹⁶.

Sin embargo, cuando el crítico tuvo que estimar la revuelta ficcional de **Bom Crioulo**, el rígido juicio stalinista se hizo oír y la condena sonó inequívoca:

No le aconsejo a nadie, por lo tanto, la lectura de esta novela: la considero demasiado corrosiva, no tanto por las cosas que expresamente encierra, como -principalmente- por el tenor de pesimismo que contiene. Es un libro sombrío: una historia sombría, algunos hombres sombríos, una vida sombría.

Sin duda, el realismo implícito en el juicio de Calvancanti exigía una estatura moralizante y ejemplar, colosal, ajena a la obra de Caminha, en la que “los hombres acaban reducidos y, en última instancia, falsificados; porque la vida, en realidad, no admite -bajo ningún costo- esas mistificaciones, mucho

menos cuando no están hechas con extraordinario talento creador”¹⁷. Sólo autores, personajes y hasta lectores fetichizados son capaces de sostener la oposición entre sujeto y objetos de estatura colosal.

En cuanto a **O Ateneu**, todos recordamos el dictamen de Mário de Andrade: “Inconcientemente, Raul Pompéia fue la última y postrera expresión legítima del barroco entre nosotros”; y, aun elogian-do su eventual belleza estridente, el embalsamador de pájaros no logró disimular cuánto lo incomodaba, evidentemente, el carácter rebelde del autor. “Es siempre aquella concepción pesimista del hombre-bestia, dominado por el mal, incapaz de vencer sus bajos instin-

¹⁶ CAVALCANTI, Valdemar, *Revistas das revistas. Literatura*, 1. Rio de Janeiro, septiembre 1946, p. 74.

¹⁷ IDEM, *O enjeitado Adolfo Caminha (El rechazado Adolfo Caminha)* en Holanda, Aurélio Buarque de (org.),

O romance brasileiro (de 1752 a 1930), Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1952, p. 189. El volumen reúne un conjunto de ensayos publicados por la *Revista do Brasil* en 1941, entre ellos, el estudio de Mário de Andrade

sobre **O Ateneu**. Para una lectura contemporánea de **Bom Crioulo**, ver COSTA, Jurnadir Freire, **A inocência e o vício**. 2. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1992, pp. 13-57.

tos -reflejo en el arte de las doctrinas evolucionistas. Es siempre aquella exageración inconciente y grave de las manifestaciones destructivas del ser, basada en una psicología del terror, que concibe a los hombres como bestias e ignora 'la parte ángel'. Es siempre aquella crítica apasionada y deformadora de las formas sociales inadaptadas e infamantes que, contrastando románticamente con el pesimismo evolucionista, cree en la mejoría

del ser y en un futuro mundo ideal, nuevo avatar de romanticismo que sólo sustituye la imagen lírica y sentimental por las imágenes igualmente sentimentales de lo abyecto.”¹⁸

En sutil condensación, el juicio de Mário de Andrade parte de la defensa del racionalismo (el arte, por más sincero y confesional, por más virilmente combativo que sea, jamás deberá olvidar la existencia

de su coturno”) para asociarla a la restricción antibarroca, en vías de secuestro, que atribuye esa opción por la **parte maldita**¹⁹ a determinaciones psíquicas individuales (“es posible que él arrastre consigo algún secreto malo, una tara, una desgracia íntima respecto de la cual jamás tuvo fuerzas para aceptar lealmente”). Se define, así, un modernismo diurno, contrario a la línea acéfalo-deconstructiva en curso en la Europa de la guerra que, precisa-

¹⁸ ANDRADE, Mário de, **Aspectos da literatura brasileira**. 4. São Paulo, Martins, 1972, pp.173-184.

¹⁹ Se sabe que la cuestión homosexual perturbaba a Mário de Andrade. Llamado “Miss Brasil” por Oswald - causa aparente de la ruptura entre ambos escritores-, Mário de Andrade escribe en una crónica del **Diário Nacional** -precisamente titulada *Miss Brasil*- que “un concurso de belleza es una forma más de secuestro, o antes, de derivativo, de sublimación”. Por esa época -1929- Mário empieza con sus lecturas sobre el tema: la **Psychologie Homosexuelle**, de Hesnard; **Le problème de Rimbaud, poète maudit**, de Marcel Coulon; el **Corydon** gideano, pero también **L'Anti-Corydon**, de François Nazier; **Le Troisième Sexe**, de Willy; o, más cerca de la redacción del ensayo sobre Pompéia, un texto de Gregorio Marañón sobre educación sexual y diferenciación sexual, uno de los **Tres ensayos sobre la vida sexual**. Al respecto, en carta a Rosário Fusco (5 de junio de 1934) el escritor confiesa que en la época de la redacción de **Macunaíma**, tuvo una experiencia (que llegó a pensar en ficcionalizar “en el café con Chico

Antônio”, aprovechamiento sólo parcial y dislocado) que le había revelado su pansexualismo; pero que hoy podemos leer desde otra perspectiva. Es un auténtico romance de letra, donde vida/muerte, Chico Antônio/Orfeu, Chico Antônio/Demo, Chico Antônio/Mário se traban en doble abrazo, abierto pero particular (en el árbol) y secuestrado aunque universal (en el corresponsal). “Ocurrió que un día de gran calor, de mucho sol, estando junto a un tronco admirable que me daba sombra, comencé a pasarle la mano, por puro placer; y al ir intensificándose ese placer, tuve una debilidad, apoyé el rostro en el tronco, y sólo entonces tomé conciencia de una realidad que en un primer momento me deslumbró y me gustó. Sólo continué en la aventura descubierta el tiempo necesario para analizarme, o mejor, para tomar conciencia absoluta de lo que me estaba pasando. Ni siquiera después pude analizarme; pero la entera esencia de mi ser se rehúsa a ver en el hecho una perversión siquiera momentánea, o un efecto indirecto de alguna larga continencia, que no existía. Pero hoy sé que estaría en condiciones de tener relaciones con

árboles, y que incluso me descubro preferencias entre ellos. No estoy bromeando y ni siquiera podría avergonzarme de ser así. Si acepto eso como fuere, incluso como horrenda perversión, no lo sé, no tengo elementos morales ni religiosos que me permitan llamar perversión a lo que me da esta maravillosa comunión y sublime capacidad de comprender todo y a todos, que hace que todos los que en horas difíciles se me acercan salgan cada vez más fortalecidos. No consolados, porque yo le tengo horror a lo que cristianamente llaman consuelo, me parece cobarde el consuelo en tanto conformidad, pero así más universales. A fin de cuentas, ¿no será esta manera de ser mía el secreto completo, decisivo para mi felicidad, y no las doctrinas que aparentemente me dan la razón para ser feliz? No lo sé, no logro saberlo; lo sabría tal vez si me analizara más detenidamente, pero no tengo tiempo, ciao, un abrazo.” Antonio Callado recordó este episodio justamente en su última entrevista (**Folha de São Paulo**, 25 de enero de 1997); valga esta cita como homenaje.

mente, colocará a la literatura en el lugar del secreto (el porvenir, el desastre), de la tara (el don), del exceso y del agotamiento. La (no) verdad de la literatura, su secreto, nos dice Derrida, es aquello que la ficción literaria nos dice del secreto; pero es también un secreto cuya posibilidad fía la propia posibilidad de la literatura. Un secreto de tres dimensiones: el secreto como cosa pensada, el secreto como técnica, el secreto colocado más allá de la tara tridimensional de la propia verdad de esas verdades. En ese secreto o entre-lugar se hila un conjunto de ficciones de reclusión que, a través de una arqueología del gusto, reabren hoy la cuestión de lo moderno y liberan ese secreto largamente secuestrado sin ceder -no obstante- a dos seducciones homólogas: la de pensar en la trascendencia del secreto (lo que supone la lógica excluyente de sujeto vs. objeto) o la de reinscribir las múltiples formas del secreto bajo una rúbrica no domesticada (lo que, en rigor, escamotea la posibilidad de cualquier tipo de universalidad y, en última instancia, hace proliferar subjetividades meramente diferenciales). Deleuze supo reconocer ese peligro e identificarlo con las representaciones del **alma**

bella que supone que en el mundo sólo hay diferencias, reconciliables y vinculables entre sí y alejadas de cualquier lucha cruenta, instancias diferentes aunque no antagónicas. No era otra la representación de las subjetividades en una época que se soñó **bella** y cuyos efectos aún llegan hasta nosotros. Al respecto, cabe registrar la pertinente observación de Anthony Giddens:

La democracia no es suficiente. La política de emancipación es una política de sistemas internamente referenciales de la modernidad. Está orientada al control del poder distributivo y no puede enfrentarse con el poder en su aspecto generador. Deja de lado la mayoría de las cuestiones suscitadas por el secuestro de la experiencia. La sexualidad tiene la enorme importancia que exhibe en la civilización moderna porque es un punto de contacto con todo aquello a lo que se renunció por la seguridad técnica que la vida cotidiana nos ofrece. Su asociación con la muerte vino a ser tan sorprendente para nosotros y casi tan impensable, como evidente se hizo su relación con la vida. La sexualidad se vio aprisionada, así, en una búsqueda de identidad que la propia actividad sexual sólo puede satisfacer temporalmente.²⁰

²⁰ GIDDENS, Anthony, **The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies**, London, 1992.

Silvina Ocampo:

El pretexto del silencio*

Marisa Macchi

Introducción

En estas páginas voy a realizar el seguimiento de la lucha que la mujer entabla desde el lenguaje para obtener un espacio de representación que construya su imagen. Podremos advertir, de tal modo, una reiterada confrontación entre la *mujer que se representa* y se auto-ubica como sujeto de representación -por lo tanto como *constructora de una realidad*- y la mujer que *es instalada*, por el discurso hegemónico, como *objeto de representación o como imagen construida*. Una contienda se ajusta entre las imágenes que los grupos minoritarios detentan y las que les son impuestas por el grupo hegemónico: entre las realidades construidas por un grupo y las impuestas por el otro¹. Así se precipita una lucha entre las imágenes que los grupos hegemónicos construyen de los

grupos minoritarios y las imágenes que estos conciben de sí mismos y de los otros. Para percibir ese conflicto en la escritura es absolutamente necesario asumir la pertenencia de la escritura femenina a una categoría histórico-social, que se instala en una lucha de espacios representacionales².

Es de importancia primordial, en términos históricos, la cuestión de si un texto es escrito por un hombre o una mujer, si la experiencia femenina se constata en los personajes femeninos.

El lenguaje de los amos

*La única manera de situarse fuera del discurso es desplazarse dentro de él.*³

Algo asombra al lector desde las primeras líneas de los cuentos firmados por Silvina Ocampo. Asombro que no provienen de los rasgos psicológicos de los personajes, dado que estos son simples arquetipos⁴. Ni del ámbito en el cual éstos se mueven - ya que las narraciones transcurren en el clima inalterable de la vida burguesa. Aun sin recurrir al punto de inflexión narrativa, punto en el cual lo fantástico irrumpe en la escena de quietud⁵, el lector tropieza con el uso del lenguaje como un elemento inquietante: el texto habla con el lenguaje de los amos. Existe un empeño no inmotivado de ostentar el lenguaje del grupo dominante. Tanto el narrador como los personajes narrados adoptan el lenguaje del poder.

* Este trabajo resultó ganador en el II CONCURSO DE ENSAYOS DE ESTUDIOS DE LA MUJER, organizado por el AIEM. El jurado, reunido el 22 de julio de 1996, estuvo compuesto por Dora Barrancos, Alicia Gianella, Cristina Iglesia y Beatriz Sarlo.

¹ CHARTIER Roger. *La historia cultural redefinida: prácticas, representacio-*

nes y apropiaciones. Punto de vista. Número 17/1990 (p. 43-48).

² SHOWALTER Elaine. *Travestismo crítico: Los varones feministas y la mujer del año.* *Raritan* 3/2/83 (p.130-139).

³ DE LAURETIS, Teresa. *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine.* Editorial Cátedra Universitaria de Valencia. Instituto de la mujer (p.18).

⁴ PEZZONI, Enrique. *Silvina Ocampo: Orden Fantástico, Orden Social. Páginas seleccionadas por la autora.* Celtia. Buenos Aires, 1984.

⁵ PEZZONI, Enrique. *Silvina Ocampo: La nostalgia del orden. Sitio I*, 1981 (p 109).

Esta lengua opera como control, imparte un orden que funciona como eje de distribución de lugares sociales, a la vez que como mandato.

Lenguaje y dominación

*“Quienquiera que defina el código tiene el control...”*⁶

El lenguaje usado en las ficciones inquieta porque se percibe entre sus líneas otro lenguaje silenciado. Contrariamente a lo esperado el lenguaje de los amos se instala en boca de opresores tanto como en boca de oprimidos. Bajo el pretexto del orden se deshace la correspondencia entre narrador y lengua usada: no existe identidad entre quien narra y su lenguaje. El narrador no responde a sus intereses personales. Los narradores de Silvina son niños, criadas, pantaloneras, locas, y sus palabras disparan un lenguaje ajeno. Si bien estos personajes se construyen como tipicidades socioculturales⁷, sus discursos solo se exhiben en una lengua que les es ajena: la lengua de la dominación. Narradores y personajes funcionan como resonadores del discurso patriarcal, enfatizan las representaciones construidas en el discurso hegemónico, a pesar de que esto funcione de manera contraria a sus intereses.

Se puede oír bajo el lenguaje del amo una voz silenciada que acata

el mandato, una cabeza que se agacha: pero este empeño en reproducir la voz del otro nada tiene que ver con su aparente acatamiento. Pronto se advierte que es una trampa: un pretexto para reproducir un conjunto de representaciones de los vínculos sociales. Una estrategia: construir un discurso que no opone resistencias. Repetir un pacto antiguo e irrecuperable: un *obstinato* de jerarquías sociales fosilizadas en la codificación de la literatura, en el discurso institucionalizado. Se construye una mirada de las relaciones jerárquicas que surgen del predominio sexual, clasista o generacional, expuestas siempre desde la voz que predomina. Los

cuentos giran en torno a los vínculos de los personajes desarrollados en la esfera privada. Son precisamente esos vínculos los que se cuestionan. El poder se encuadra en el ámbito de lo privado, en el lugar permitido para la mujer: es un universo de pantaloneras, modistas, amas de llave, empleadas domésticas, trabajando en el marco obligado del hogar.

Podemos agrupar las duplas de jerarquía que funcionan en los cuentos:

Hombres/ mujeres
Patrona/ modista, ama de llaves,
empleada doméstica
Adultos/ niños

Hay un gesto de desaparición de la voz de la mujer en este texto, en la muestra de jerarquías, un silencio que es un pretexto porque en realidad es exhibición del discurso de la autoridad, del aparato de poder legitimado. Es un gesto ostensible de copia y autoanulación: invariablemente se enfatiza ese orden que será invertido al final. Se realiza una descripción exhaustiva del orden legítimo, de lo que debe ser, para luego realizar una inversión que generalmente resulta grotesca, presentada con gestos humorísticos. De las duplas presentadas, el primer elemento desaparece o se ve anulado por la repentina hegemonía del segundo elemento: En *El vestido de terciopelo*⁸ asistimos a las

⁶ DE LAURETIS, Teresa. *ob.cit.*

⁷ SÁNCHEZ, Matilde. **Las reglas del secreto**. F CE Mex-Bs. As, 1991.

⁸ OCAMPO, Silvina. *EL vestido de terciopelo*. **La Furia**. Sur. Bs As 1959.

pruebas de un vestido de una señora de alcurnia (Cornelia). Cuando todo resulta exasperante de tan convencional - una prueba de un vestido, la señora Cornelia fastidiada por la prueba, la modista que distrae su atención con preguntas banales, con el objeto de lograr su quietud, etc., etc., se filtra en el cuento un suceso que extraña sólo al lector, no así a los personajes que continúan como si nada sucediera: el vestido ahoga a la señora que cae muerta. Sin otra explicación, sin otro comentario. Como si todos los vestidos de terciopelo regularmente atacaran a las mujeres que los visten. Se describe sólo el estallido de la situación ante un suceso inesperado. La relación de poder queda anulada. La niña que acompaña a Casilda se ríe, y Casilda se sigue quejando, esta vez de su trabajo desperdiciado.

La escala social se organiza dentro del ámbito familiar. En este ámbito coexisten opresores y oprimidos. La voz del narrador ordena con rigor a las narraciones desde el lenguaje de los amos. El lenguaje estalla ante el automatismo del narrador que continúa repitiendo lo que conoce de memoria, lo que no juzga. El narrador convive con lo narrado en medio de gestos de copia de una lengua que le resulta ajena; anula su propia lengua. Se oculta en un silencio que es pretexto para que el otro discurso se muestre. Pero

invariablemente, el orden se invertirá en el mismo mecanismo, por su misma repetición exhaustiva, por su intensificación: la perseverancia en la repetición de ese lenguaje inalterable, a pesar de las circunstancias narradas, la perseverancia en ese lenguaje que no representa a la imagen que muestra el narrador de sí, provoca en el cuento la inversión de las jerarquías.

Hablamos de *El vestido de terciopelo* y debemos subrayar que el narrador es una niña. Una acompañante de la modista. Su narración se eleva desde su caracterización de niña pobre, pero el lenguaje que utiliza no es un lenguaje que represente su realidad, sino que organiza lo narrado repitiendo las jerarquías ordenadas por el discurso dominante. Llama a Cornelia, con devota educación, *señora Cornelia*; a la empleada, *sirvienta*; reconoce el perfume de la señora Cornelia, desde el cuarto contiguo; no contradice los dichos de la señora por educación, cuando esta la confunde con la Hija de Casilda:

¿Por qué no le pone una piedra en la cabeza para que no crezca?

De la edad de nuestros hijos depende nuestra juventud. Todo el mundo creía que mi amiga Casilda era mi mamá, qué risa...

La niña, desde los márgenes, reconoce y repite el canon de la

dominación, del respeto a lo que se debe decir. No se enfrenta desde su lenguaje al lenguaje del poder. Se percibe un desplazamiento muy pequeño en el silencio, en la reiteración del estribillo insignificante *qué risa*.

El poder no se cuestiona desde el lenguaje. Sino que en el transcurso de la narración habrá una desaparición abrupta del personaje que ostenta el poder en el cuento. En medio de la prueba del vestido, la señora Cornelia cae muerta, ahogada por el vestido. Este estallido no modifica el orden de la narración, la ubicación de cada uno en el discurso. Son habitantes de mundos que ocupan sus lugares correspondientes y no se superponen entre sí, no luchan, no desean, sólo se restringen a seguir el orden: a ubicarse cada uno en su lugar. La mujer constituye en mediados de siglo un nuevo individuo sociocultural, lucha por un lugar del otro lado de la puerta. Pero en el ámbito público sus posibilidades se restringen por ser mujer. Solo puede acceder a ciertos trabajos. La mujer está siendo mostrada en un movimiento de mostrar a quien calla en medio de la inversión de las categorías dominantes. Encontramos la inversión en el discurso que subsiste. Tomamos ahora como ejemplo a la modista de *Las vestiduras peligrosas*⁹. Advertimos dos inversiones: el desacato de la pantalonera respecto de la

⁹ OCAMPO, Silvina. *Las vestiduras peligrosas. Los días de la noche*. Alianza. Madrid 1983.

patrona, ante la pretensión de ciego servilismo respecto del hombre y la desaparición de Artemia y la posibilidad de su discurso como único discurso. El discurso del oprimido resulta el triunfante. Piluca no narra desde su lenguaje, sino desde el lenguaje de quienes tienen el poder para decidir, el lenguaje de los amos. Ella *no tuvo paciencia con un cliente* y la patrona *la despide con justa razón*. En la segunda parte de la narración, en la desaparición de Artemia, su lenguaje también se hace eco del lenguaje de la dominación, pero deja huecos:

*Lloro como una Magdalena cuando pienso en la Artemia, que era la sabiduría en persona cuando charlábamos. Podía ser buenísima, pero hay bondades que matan, como decía mi tía Lucy*¹⁰.

Piluca narra desde “el orden” a pesar de su condición de inferioridad social. Como en el caso de *El vestido de terciopelo*, en este cuento queda su sola voz que abre espacios para la resistencia, para el lenguaje que no está. La desaparición de Artemia marca, como la desaparición de Cornelia en el otro cuento, la recuperación del discurso que no se permite.

Me gustaría presentar un último ejemplo antes de pasar al tema de *género*: En el cuento *La Muñeca*¹¹, la narradora, una niña que ha

sido abandonada por su madre, comienza su relato de la siguiente manera:

Todo el mundo dice: Yo tal cosa, yo tal otra, salvo yo, que preferiría no ser yo. Soy adivina. Sospecho a veces que no adivino el porvenir sino que lo provooco.

Otra narradora sin nombre. Primera persona del relato. Sólo

sabemos que en algún momento la llaman bruja. De incierta procedencia, su ubicación dentro de la microsociedad del cuento está en el casillero más bajo de todos: la familia que la adopta lo hace en reemplazo del perro de Esperanza:

*A Esperanza le gustaba mi compañía. El señor Ildefonso pensó que mi estancia en la casa haría olvidar a su hija el perro cachorro del cual no se separaba. En lugar de jugar con el perro, Esperanza jugaría conmigo. Esperanza olvidó al perro y yo olvidé a Lucía.*¹²

Desde el último peldaño, reconocido y asimilado, esta narradora sin nombre ubica cada espacio social de los personajes del cuento desde ese lenguaje que no le pertenece:

*Mi dormitorio estaba situado en el ala de la casa que miraba al frente. Dormía con la niñera que me despertaba para preguntarme si había rezado el Padre Nuestro, si tenía miedo, si dormía. Solo de noche me cuidaba.*¹³

A lo largo de la narración su ubicación pasará de estar marginada y temerosa del contexto a ser temida por el contexto. El poder se invierte, sin variar el lenguaje usado. Una vez más un suceso fantástico como es la comprobación de la adivinación revierte una situación de poder,

¹⁰ OCAMPO, Silvina. Ob.cit.

¹¹ OCAMPO, Silvina. *La muñeca. Los días de la noche*. Alianza, Madrid, 1983.

¹² Ob.cit.

¹³ Ob.cit.

mientras que el lector sigue leyendo ese discurso del dominio que se diluye en el momento de su inversión. Los personajes no se vinculan entre sí sino por medio de ese ordenamiento impuesto desde un lenguaje dominante. Desde el comienzo se presentan acabados, inalterables, porque hay un lenguaje que los ha ordenado en ese lugar y la el acatamiento al mandato es pleno.

Espacios en el lenguaje del poder

El seguimiento de este discurso ajeno no es azaroso, sino que muestra una manera de abrir espacios en un lenguaje ajeno. Implica un desplazamiento de la literatura femenina con respecto a la literatura hegemónica. La exhibición de la representación del lenguaje dominante es un gesto que puede interpretarse como una adhesión al discurso legítimo. Silvina Ocampo consigue así la aprobación de los círculos literarios. Construye así una máscara¹⁴; no puede correr el riesgo de ser tachada de feminista¹⁵. Sabe que tales acusaciones cierran puertas. El uso del lugar literario del poder es un pretexto para desplazarse dentro del lenguaje. Los comentarios críticos sobre las obras escritas por mujeres, más allá de que

pretendan ser positivas, delimitan a lo femenino al ámbito de la elegancia, la belleza, el intimismo, y sobre todo, la humildad -la humildad que designa el lugar del débil en una relación de fuerzas desigual¹⁶. Las narraciones de Silvina Ocampo *acatan* la trivialidad que *corresponde* al discurso de la mujer, para continuar con su proyecto de condescendencia. Pero detrás de esa condescendencia se entreteje una traición. Es un movimiento de exhibición del lenguaje dominante, para su ulterior lectura.

Primer movimiento: La representación del género

La representación del género responde a las diferencias que el lenguaje dominante ordena como *naturales*: la masculinidad es sinónimo de fortaleza, acción, competitividad, autonomía, libertad, espíritu de riesgo, independencia, racionalidad, productividad. Ante estas positivities, el otro polo formado por la naturaleza femenina es sinónimo de debilidad, pasividad, no competitividad, dependencia, esclavitud, búsqueda de seguridad, no ambición, irracionalidad¹⁷, reproductividad¹⁸.

En los cuentos de Silvina Ocampo las relaciones entre los

grupos se instauran a partir del funcionamiento de ese lenguaje de poder que exhibe las representaciones recién mencionadas. Las oposiciones son mostradas en las escenas narrativas. En estas se destacan los detalles de este lenguaje que ordena. Este orden se transforma en el destino de las narraciones. Por su misma conformación como lenguaje total impide la posibilidad de oposición. Es un discurso que aparece cerrado y que clausura lo que no constituya su ciega obediencia. Esta relación impuesta desde el lenguaje marca el modo en que los grupos se conectan en los

¹⁴ SHOWALTER. *Travestismo crítico. Los varones feministas y la mujer del año*. *Raritan* 3/2/83.

¹⁵ MUSCHIETTI Delfina. *Mujeres que escriben: Aquel reino anhelado, el reino del amor*. Ponencia. **Historia de la**

literatura de Viñas - Montaldo. (De Yrigoyen a Peron).

¹⁶ SANCHEZ, Matilde, Ob.cit.

¹⁷ SONTAG, Susan. *Respuesta de Susan Sontag para la Liberación de la mujer*. **Revista Libre** -trimestre 4/1972.

(p. 83-100).

¹⁸ OWENS, Craig. *El discurso de los otros. Las feministas y el postmodernismo*. En Hal Foster, Barcelona, Koiroi 1985.

cuentos: la inclusión de la mujer en la sociedad se lleva a cabo cuando la misma acepta como propios los valores positivos antes mencionados, cuando acepta el sometimiento total a la violencia de la ley. En los cuentos se hace explícito el orden en situaciones concretas. Para las mujeres, incorporarse a la sociedad es aceptar lo anterior, esto se realiza mediante un rito de iniciación. Hay dos maneras de iniciarse en ese universo social, de lograr la aceptación y ambas constituyen una alegoría del dominio: la violación y la renuncia a la identidad genérica por medio del travestismo.

a) La violación como ritual iniciático¹⁹

El acto sexual en los cuentos de Silvina Ocampo se presenta como una demostración de crueldad. Carente de erotismo, el sexo se ajusta a una relación de poder. Similar a una fiesta dionisiaca donde el sexo se asocia a la embriaguez, a la crueldad, a la transgresión -*las bacantes o ménades devoraban cabritos vivos*-, el sexo se presenta como violación. El violador es una suerte de torturador que necesita obrar sobre una base de privilegio: como un ser superior todo le debe ser permitido. Realiza una inmólación, un ritual²⁰.

Por lo general el violador aparece como quien cuida y protege a quien va a ser su víctima, quien acepta la situación en silencio. En *El pecado mortal*²¹ la niña es pervertida por *el chango*, que la protege, la cuida y le regala chocolates. Y mientras ella va a tomar la comunión cargando con el pecado mortal, porque no halla una forma pudorosa, clara y concisa para confesarse, el chango se comporta como se espera que se comporte un hombre: *Un hombre es un hombre*. En esa afirmación se otorga el beneficio que corresponde otorgarle por pertenecer a su grupo. Lo vergonzoso no consiste en el sometimiento mismo a la violencia sino en la posibilidad de ser dicho²². Las mujeres de las narraciones buscan acatar el poder para poder tener acceso al sistema social. Es el Orden Legítimo: la construcción de la representación masculina se percibe como normal en tanto responde a la naturaleza. Por naturaleza tomará el hombre determinadas licencias, mientras que la mujer deberá seguir las leyes, en acto de aceptación del Poder.

*La pista de hielo y fuego*²³ exhibe este rito de iniciación por medio del cual se aceptan las leyes del lenguaje ajeno. EL maestro de patinaje se apodera sutilmente de la niña, que llega a sentir que no se pertenece:

Llegué a sentir que no era yo la que se desplazaba

y ante las dificultades pasa a entregarse en forma consciente, absoluta, al dominio de su maestro:

*Era difícil pero Sulpicio me dominaba. Quise ponerme la malla. No me lo permitió. Me obligó a soltarme el pelo y a desnudarme totalmente*²⁴

La mujer accede al mundo social por medio de este ritual, esta relación violenta de degradación y de aceptación de la violencia. Pero esta experiencia no está mostrada como traumática sino como natural: una orden más entre otras órdenes.

¹⁹ DURAN, Manuel. *Salvador Elizondo, Tríptico mexicano*. CFS Elizondo. Editorial setentas 1973.

²⁰ Ob.cit.

²¹ OCAMPO Silvina. *El pecado mortal*.

La continuación y otras páginas. CEAL, Bs As, 1992.

²² CHLUMSKY. *Esteticidad, erotismo y pornografía*. Fotocopias proporcionadas por la cátedra de Literatura del

siglo XX . Cefil año 1991.

²³ OCAMPO Silvina. *La pista de hielo y fuego. Y así sucesivamente*. Tusquets, Barcelona, 1987.

²⁴ Ob.cit.

Como contrapartida de esta experiencia, la posesión de una mujer representa para el hombre un atributo de poder. En *Inauguración del monumento*²⁵, la traición de Drangulsus responde a un ajuste de cuentas con Alópex. Este lo toma como una derrota, como una pérdida de poder más en sus luchas consecutivas. La iniciación sexual se instaura en el marco de reafirmación del paradigma del poder y construye así un destino para las narraciones.

b) Vestiduras peligrosas:²⁶ el cruce con el travestismo

Ambos puntos -violación y travestismo- se cruzan en *Las vestiduras peligrosas*:

Al día siguiente cuando la vi, estaba demacrada. Tomó el diario bruscamente y me leyó una noticia de Budapest, llorando. Una muchacha había sido violada por una patota de jóvenes que la dejaron inanimada, tendida y desgarrada en el suelo. La muchacha llevaba puesto un jumper de terciopelo, con un escote provocativo, que dejaba sus pechos enteramente descubiertos. La Artemia lloraba como si se hubiera tratado de una parienta o de una amiguita de su madre. Yo le pregunté por qué lloraba: qué podía importarle de una muchacha de Budapest que no había conocido. ¡Qué sensibilidad!

-Debió sucederme a mí- me contestó, enjugándose las lágrimas

-Pero, niña, está bien que sea buena - le dije - pero no hasta el punto de querer sacrificarse por la humanidad.

-Es horrible que esto haya pasado. Comprenda que es mi jumper el que llevaba esa mujer. El jumper que yo dibujé, el que me quedaba bien a mí

Piluca queda perpleja: Artemia no sufre por compasión, sino porque ella no es la destinataria de ese éxito: la violación. La violación es la entrada al lenguaje del amo. Artemia conoce las reglas de juego. La violencia constituye su punto de relación con la sociedad que es una institución cuyas leyes excluyen a la mujer. El deseo de insertarse en ese núcleo se convierte en deseo de padecer violencia:

Aconsejé a la Artemia que se vistiera con pantalón oscuro y camisa de hombre. Una vestimenta sobria, que nadie podía copiarle porque todas las jóvenes la llevaban.

En mala hora me escuchó. Con suma facilidad y rapidez le hice el pantalón y una camisa a cuadros, que corté y cosí en dos patadas. Verla así, de muchachito, me encantó (...) Cuando fui a mi trabajo, a la mañana siguiente, un coche patrullero de la policía estaba estacionado frente a la puerta. Este silencio, esa luz cruel de la mañana, me anunciaron algo horrible que después supe y leí en los diarios: una patota de jóvenes amorales violaron a Artemia a las tres de la mañana (...)

Showalter, en su trabajo *Los varones feministas y la mujer del año*²⁷ afirma que vestirse de mujer equivale a la inmersión penitencial e instructiva del héroe en la humildad, en la impotencia y en la subordinación. En este caso se invierte la relación. El disfraz de hombre hace que la mujer pueda ganar un espacio, un lugar en el discurso, en la acción. Un lugar concedido y controlado por el amo. El travestismo conduce a la valentía y a la confianza. Artemia consigue la violación (violación buscada a lo largo de todo el cuento, violación como triunfo) cuando se viste de hombre.

En *La muñeca*²⁸ la pequeña adivina declara:

Me gustaban los varones y por brutos y antipáticos que fueran me

²⁵ OCAMPO Silvina. *Inauguración del monumento. Y así sucesivamente*, Ídem Tusquets, Barcelona, 1987.

²⁶ OCAMPO Silvina. *Las vestiduras peligrosas*. Ob.cit.

²⁷ SHOWALTER Elaine. Ob.cit.

²⁸ OCAMPO, Silvina. *La muñeca*. Ob.cit.

parecían superiores a las mujeres. Horacio, con su cuchillo y su perro Dardo, solía emprender excursiones por la mañana. Apenas me miraba y si lo hacía era para exigirme o reprocharme algo(...)yo lo admiraba(...) Después de muchos subterfugios conseguí vestirme de un modo que me trajo suerte. La vestimenta consistía sólo en una bombacha, una camisa de lino y unas botas de goma que me habían regalado. Aproveché un día de carnaval que nos disfrazamos, para adoptar esta vestimenta de varón, más conspicua que la de Esperanza.

Segundo Movimiento: La salida del pretexto

*La jaula se ha vuelto pájaro y se ha volado.*²⁹

Como síntesis tenemos la exposición de una estrategia de travestismo literario, un pretexto formado por representaciones genéricas y un sistema de duplas jerárquicas en relación opresor-oprimido. Estas situaciones se muestran para luego invertirse, para desenmascararse y hacer presente el discurso de los débiles: En *El vestido de terciopelo*, el discurso está en manos de la niña que acompaña a la modista -doblemente marginada: por pobre y por niña, en *Las vestiduras peligrosas*, en manos de la panta-

lonera, doblemente marginada: por pobre y por santulona, en *Las invitadas*³⁰, Lucio es el que tiene la clave de los acontecimientos, y en *La muñeca* y *La divina*, el poder de la adivinación les confiere otro lugar, traducido en otra situación respecto del poder.

Los cuentos tienen un movimiento de recuperación de la mirada del oprimido, en el punto de la venganza. La venganza exhibe en los cuentos tanto la estrategia del oprimido como el código dominante. En las narraciones hay una inflexión, un quiebre otorgado por el humor, por la ironía, o el tono paródico que hace que se inviertan las jerarquías o que desaparezca el primer elemento de la dupla.

El destino de la mujer en la historia cultural

Silvina Ocampo instala a sus narraciones en un lugar equivocado: construye narradores que repiten un discurso que no los representa.

Vestirse de varón, llamarse como varón (*preferiría llamarme Miguel. Miguel es nombre de varón y es vulgar*³¹) es la manera de ser aceptada en ese mundo de leyes masculinas. El travestismo legitima una conducta. La aprobación es lo que importa, que no consiste en valorar sino en desvalo-

rizar mediante una conducta de agresión. Se repite el lenguaje del amo, no se entabla resistencia desde el lenguaje. La mujer se suma al pacto de aceptación de estas representaciones que ordenan las narraciones.

Las diferencias son obligatorias: se contrasta la fortaleza y la debilidad, la actividad y la pasividad, la autonomía y la dependencia, la producción y la reproducción. Se debe cumplir con las normas del lenguaje impuesto desde el dominio.

Por medio de este gesto de mostrar el lenguaje, se representa la condición de la mujer en la literatura. Se cumple así una doble propuesta: borra una primera frontera enunciada en la oposición binaria producción/reproducción y se reubica dentro del sistema de luchas representacionales. Destapa, de este modo, el proceso de legitimación de un discurso, mediante un texto previo al cual se le otorga arbitrariamente el poder de sanción. Silvina Ocampo es silencio, es voz ausente. Su silencio corresponde al silencio de la mujer en la historia cultural³². Abre un espacio en la representación mediante la muestra de la experiencia femenina de la percepción³³. Exhibe al sistema hegemónico desde su mismo sistema. Elimina su presencia para reaparecer por medio de la comi-

²⁹ PIZARNIK Alejandra. *Árbol de Diana. Obras Completas* Corregidor Bs. As, 1993.

³⁰ OCAMPO Silvina. *Las invitadas*. Ob.cit.

³¹ OCAMPO Silvina. *Diario de Portirria*

Bernal. *La continuación y otras historias*. Ob.cit.

³² MOLLOY Silvia. *La exageración como lenguaje*. Sur. 320. set/oct/1969.

³³ HEILBRUN Carolyn and STIMPSON

Catherine. *Theories of feminist criticism. (A dialogue)* Fotocopias proporcionadas por el seminario de "Teoría Angloamericana Actual" dictado por el doctor Daniel Altamiranda.

cidad ante la consecución de la obligación, por medio del desacato a través del seguimiento de la norma.

Los personajes del cuadro de *Y así sucesivamente*³⁴ declaran:

Lo más importante para nosotros es olvidarnos del tiempo y saber que estamos viviendo en el mundo de quien nos mira en ese instante.

Personajes de un cuadro. Imágenes. En sus narraciones las mujeres son pinturas. Una recopilación, una galería de falsas representaciones, de mascaradas, que pisan fuerte en el discurso ordenador. Imágenes que no se tocan, que comparten un espacio discontinuo, que no contraen relación entre ellas, pero que existen porque hay quien las mira y las hace existir, porque se las construye desde el discurso hegemónico. Los espacios que se abren en el silencio y en el humor son la respuesta al universo impuesto.

Se expone el sistema de poder que autoriza a ciertas representaciones mientras que bloquea, prohíbe o invalida otras³⁵. Este plano de reemplazos se ordena en el espacio de la autoelisión. Silvina Ocampo elide el lenguaje femenino reemplazando la mirada de la mujer por la exhibición de su imagen, construida en el lenguaje de los amos:

*Una mujer que lee lleva un resultado análogo al de la experiencia, no de ver mujeres sino de ser vista, ser observada como mujer, restringida, marginalizada*³⁶.

No faltan representaciones de mujeres como cosa representada, pero sí falta la mujer asumiendo su cuerpo como punto de referencia contingente³⁷, con relación al

cual se construye el mundo³⁸ atendiendo necesidades impropias y no como necesidad instituida por el otro. Silvina Ocampo se hace a un lado y ostenta su alejamiento, para presentar una exposición, un espectáculo que conduce al lector a la risa. Una muestra detallada y grotesca que se suspende en un discurso ausente. Puede conseguir así su carta de presentación³⁹, puede entrar así en la biblioteca, aunque más no sea para *sacarle la lengua a la literatura*⁴⁰. Lee desde donde se debe leer lo que no se debe leer, las situaciones caóticas a las que el mismo sistema de representación conduce. Lo fantástico en la literatura de Ocampo no se construye en base a la nostalgia del orden como orden ausente y desde el silencio sino de la experiencia del orden.⁴¹

Lo fantástico de los cuentos de Silvina Ocampo se muestra no en sucesos extraordinarios, sino en la exposición de sucesos normales, de los asuntos de todos los días, con las interpretaciones de todos los días.

Es una estrategia para implicarse en la lectura de la experiencia femenina, para entrenar a la lectura del discurso hegemónico. Las ficciones de Silvina Ocampo entran en un juego continuo de seguimiento de un orden para corroerlo, para conducirlo al absurdo, a su total aberración.

³⁴ OCAMPO Silvina. *El bosque de Tarcos. Y así sucesivamente*. Tusquets, Barcelona 1987 (p. 39).

³⁵ HOMOENS Margaret. *Feminist criticism and theory. The ghost of Creusa. The Yale Journal Criticism*

1/1/87 (153-177).

³⁶ Ob.cit.

³⁷ PIOSSEK Prebish. *La mujer y la filosofía*. Sur. Setiembre 1970 junio 1971 (95-101).

³⁸ WOOLF Virginia. *Un cuarto propio*.

AZ editores. Buenos Aires 1993.

³⁹ Ob.cit.

⁴⁰ PEZZONI, Enrique. Silvina Ocampo: Orden Fantástico, orden social. Ídem.

⁴¹ MOLLOY Silvia. *Ídem*.

El ver en la nodriza de la *Medea* de Eurípides: Acerca de algunas reificaciones y animalizaciones

Elsa Rodríguez Cidre *

Cuando se pretende estudiar la mujer en la tragedia clásica, la elección del personaje de Medea en Eurípides resulta una opción prácticamente espontánea en virtud de su provocativo discurso y las problemáticas en que se ve involucrado. Sin embargo, la **Medea** de Eurípides nos ofrece también otro personaje femenino, la nodriza, quien, pese al escaso peso numérico de sus parlamentos, brinda una riqueza de elementos y matices muy conveniente para el estudio del discurso femenino en la Antigüedad. El presente trabajo analiza

los discursos de la nodriza en la obra a partir de un rastreo de los lexemas referidos al campo de la visión, la reificación y la animalización¹.

La nodriza aparece en las primeras escenas de la obra como un

personaje relevante ya que no solo emite el prólogo de esta tragedia² sino también estructura la obra marcando algunas pautas para su interpretación. Este estudio señala una diferenciación entre un discurso estructurado a partir de lexemas que remiten a la visión (nodriza) frente a otros organizados desde el campo auditivo (coro/pedagogo). En este sentido, cabe notar que, al no hacer Medea su aparición en escena hasta el v. 214 pues se halla en el *endon*, es la nodriza el único personaje en el *exo* que la ha observado detenidamente³. Con

* Docente del Departamento de Letras Clásicas e investigadora del Instituto de Filología Clásica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

¹ Este trabajo surge de la investigación "El discurso femenino en la **Medea** de Eurípides y en la **Medea** de Séneca: texto, contexto y referentes extratextuales", dirigido por la prof. Elena Huber, Beca de Iniciación de UBACyT. La edición base a sido PAGE, T.E., **Medea**, Oxford, Clarendon Press, 1955.

² El prólogo es una de las partes clave de una tragedia. A través del personaje elegido para remitirlo, el autor nos presenta el planteo general de la obra. La nodriza de Medea cuenta con la particularidad de ser el único personaje femenino esclavo que emite

el prólogo de una tragedia y puede suponerse que ello ocurre en tanto es quien más conoce a Medea.

³ *Endon* y *exo* son dos adverbios de lugar que remiten al adentro y al afuera respectivamente. La cultura griega señala al *endon* como espacio privativo de la mujer y le relación mujer/*endon* se desarrolla a partir del juego entre dos binomios: vida-muerte / *endon-exo*. Crf. Padel, R., *Women: Model for Possession by Greek Daemos*, en CAMERON, A. KUHRT, A. (eds.), **Images of women in antiquity**, Detroit, Wayne State University Press, 1983: "El espacio interior, sagrado o doméstico que encierra a las mujeres en el culto o en el hogar, es emblemático del interior femenino en sí mismo, tal como lo perciben los hombres [...] La tragedia

ateniense en particular, sin embargo, desarrollada en el siglo V, dependió de cierta 'dialéctica de adentro y afuera' en las condiciones de su desarrollo tan bien como el conflicto de su narrativa [...] Las sociedades griegas, ordenadas por lo masculino, asignaron generalmente a las mujeres la dirección ritual sobre las experiencias transicionales, muerte y nacimiento, las cuales son percibidas como pasajes hacia adentro y hacia afuera de la oscuridad. Morir es 'ir hacia la oscuridad', nacer es 'venir hacia la luz', una imagen que a menudo realiza un doble servicio para la emergencia del cuerpo desde el útero y el pasaje hacia la tumba, y para el pasaje del alma hacia la oscuridad que precede la vida, como quiera que se la imagine y hacia el Hades", pp. 8 y 15 y ss.

respecto a las formas de animalización y reificación cabe destacar que las mismas remiten únicamente al personaje de Medea pues éste aparece como su referente constante. Es por esta razón que se intenta relacionar el tipo particular de animalización y reificación que realiza la nodriza desde el campo de la visión con su simbología, evolución del personaje y desarrollo de la trama. Medea va a estar presente en esta primera parte de la tragedia como referente de los discursos, y en su voz, la que se hace oír en cuatro instancias previas a su entrada (vv. 96-98, 111-114, 144-147, 160-167).

Los lexemas que apuntan a la visión son entonces clave en el *logos* de la nodriza ya que ella describe a los espectadores las escenas que no pueden ver. En los vv. 24-29, expresa el dolor de Medea en los siguientes términos:

“*Yace sin comida, empezando a disponer el cuerpo para los dolores, / consumiendo el tiempo todo entre lágrimas / cuando se contempló deshonrada por el marido / ni la mirada levantando ni apartando de la tierra / el rostro. Y como piedra o marina ola escucha a sus amigos teniendo algo en mente.*”

El verbo central en esta estructura es *eistheto* (“se contempló”), ya que es a partir de contemplarse *edikeméne* (deshonrada), palabra que conforma uno de los semas fundamentales de la obra, que se desencadena en Medea una crisis corporal. Esta se expresa por medio del abandono (yacer sin alimento, disponer el cuerpo para los dolores, consumirse en lágrimas, vv. 24-25) y esta renuncia llega incluso hasta el mirar. Medea, tras percibir el daño a ella causado, parece negarse a seguir mirando, lo cual la iguala con seres inanimados como la piedra o la ola marina (vv. 28-29). Este no mirar está trabajado desde un punto de vista estilístico sobre un quiasmo formado por los participios *epáirusa* (levantando) y *apallássusa* (apartando) y sus respectivos objetos *ómma* (mirada) y *prósopon* (rostro), que refie-

ren a Medea en tanto elemento trabado de ese quiasmo, y por el otro, sobre una hendíade constituida por el mismo quiasmo que gemina la voluntad de no ver. Remarquemos que *ómma* apunta a la capacidad de ver mientras que *prósopon* representa la mirada en sí⁴.

Medea y la nodriza desarrollan un sugestivo juego de miradas y saberes. El mirar de la nodriza no se reduce a la descripción exterior sino que ensaya una interpretación de lo que acontece. Medea aparece modificada por el participio *nuthetuméne*, derivado de *nus* (mente) y *títhemi* (colocar). Este verso debe traducirse con la acepción más literal del verbo, la de colocar algo en la mente, y no en la forma más común, la de Medea rehuyendo los consejos de los amigos. En este sentido, la protagonista no escucha a los amigos por tener algo en mente y su esclava es capaz de percibirlo en su observación⁵.

La nodriza no sólo capta que su señora tiene algo en mente sino que identifica el objeto de tales lucubraciones. En el v. 36 el autor señala de forma manifiesta el papel que los hijos jugarán en la obra,

⁴ Cfr. CHANTRAINE P., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, Paris, Klincksieck, 1968-1980, p. 811 y 942.

⁵ Sin embargo, Medea no parece solo pasiva en el discurso de la nodriza sino que, unos versos antes, lleva adelante una serie de actos de decir. El último de los mismos encierra en forma implícita un elemento visual: “y Medea, la desgraciada, habiendo

sido deshonrada, / por un lado, grita juramentos, por otro clama / la fe mayor de la diestra y a los dioses llama como testigos / qué tipo de recompensa obtiene de Jasón”, (vv. 20-23). Se trata del verbo *martüretai*, que significa llamar como testigo. Medea clama a los dioses que vean lo que Jasón ha hecho con ella, lo cual está expresado en términos irónicos *-amoibes* (recompensa).

Comparte entonces con la forma *eistheto* (contempló) antes analizada el mismo objeto, la deshonra. Esta presenta una visibilidad tan clara como la que pueden ofrecer otros objetos del ver, los niños o la mirada de la misma Medea, tal como se analizará más adelante. La deshonra es algo que se ve, que Medea contempla y que los dioses deben observar.

Medea “odia a los niños y no se alegra viéndolos”. Se trata del primer conflicto entre la mirada de la madre y sus hijos evidente para la nodriza. Esta diagnóstica aquello que Medea recién enunciará en los vv. 112-114⁶. Sin embargo, recordemos que para los antiguos espectadores la heroína trágica no es necesariamente una filicida, ya que se supone invención de Eurípides el hecho de que ella misma los mate⁷. En este contexto, resultan de gran interés aquellas anticipaciones que la nodriza efectúa sobre lo que Medea pueda o no realizar.

Un ejemplo de tales anticipaciones, como así también de la articulación de percepciones, está conformado por la siguiente referencia al campo de lo visual:

“Y yo la conozco, temo/que se traspase una afilada espada a través del hígado,/después de entrar en silencio en palacio, donde el lecho está tendido,/o que no solo mate al rey sino también al que se ha casado/y después reciba alguna desgracia peor.” vv.39-43

Hallamos aquí una serie de elementos importantes para la caracterización del discurso de la nodriza. La estructura se inicia con *egoïda* (yo sé), primera referencia en primera persona y con un verbo clave, *oïda*: la nodriza sabe por haber visto⁸. La utilización del pronombre *tende*(la) es relevante en tanto demostrativo de primera aproximación, señala una cercanía a nivel personal (recordemos que Medea no está en escena). El conocer/ver de esta particular esclava está unido por una conjunción con un verbo de temer *deimáino*

(temo) y bien puede suponerse que, dados los significados de ambos verbos, la secuencia podría crear un efecto de causalidad: porque la conoce, teme. La estructura que depende de *deimáino* forma parte del juego de adelantos pero con un cariz particular. Conforman una serie de *red herrings*⁹ totales o parciales, en los cuales Eurípides desvía al espectador del camino de interpretación que emprendiera con la anterior referencia al odio de la madre hacia sus hijos, es decir, Medea puede suicidarse o matar a Creón y a Jasón -que significativamente sólo aparece nombrado mediante la estructura *tón te gemanta* (al que se ha casado), enfatizando así el contenido de la traición- o ambas cosas a la vez. La serie finaliza con una vaga referencia abierta a una *méizo sümforán tiná* (una desgracia peor), que es puramente alusiva¹⁰.

⁶ desdichados / hija de una madre desgraciada / ojalá muráis con el padre y ojalá sucumba todo hogar” .

⁷ Se dice que Eurípides fue el primero en afirmar que los hijos de Medea habían sido muertos por su madre. En la versión anterior, eran lapidados por los corintios, quienes los castigaban de este modo por haber llevado a Creusa el vestido y las joyas, GRIMAL P., **Diccionario de Mitología Griega y Romana**, Barcelona, Paidós, p. 338. Y es suficiente que podamos estar razonablemente seguros en esta conclusión: en la historia contada por Eumelos, Medea mató a sus hijos **sin intención**. Por lo tanto la innovación de Eurípides es ir tan lejos como transformar el accidente en un acto deliberado, PAGE,

op. cit. p. xxiii. Por otra parte, debemos tener en claro la diferencia entre la presencia del odio en esta primera parte y la falta de este sentimiento cuando asesina a sus hijos. Cfr. PADUANO G. **La formazione del mondo ideologico e poetico di Euripide (Alcesti-Medea)**, Pisa, Nistri-Lischi Editori, 1968, pp. 198-199.

⁸ Perfecto con valor de presente, "saber por haber visto", CHANTRAINE P., op. cit., pp. 779-80.

⁹ Esta expresión ha sido extraída del ámbito de la crítica cinematográfica y es usada cuando el director/autor da guiños falsos al espectador/lector. Con respecto a la utilización del término en la filología clásica cf. ARNOTT G., *Eurípides and the*

unexpected, G&R XX 1, 1973, pp. 49-64. Cfr. asimismo PRATT N.T. Jr.

Dramatic suspense in Seneca and his greek precursors, Princeton, 1939.

¹⁰ Estas palabras de la nodriza reaparecen en el discurso de Medea en los vv. 376-385 produciendo un sugestivo efecto de ironía. Retoma la idea de un hígado traspasado mas he aquí que no remite al propio sino al de sus enemigos. Refiere también a un lecho tendido, tal como lo expresa su esclava, pero esta vez se trata del lecho de Glauce y no el suyo. Lo hace en tales términos que o bien expresan una valencia mortuoria que hace del lecho un féretro o bien ignoran o imposibilitan el uso por parte de Jasón de aquella cama.

La siguiente referencia a lo visual se produce ya no en el prólogo sino en su diálogo con el pedagogo:

“Pues ya la vi mirando como un toro/ contra éstos como teniendo en mente hacer algo y no cesará/la cólera, lo sé bien, antes de empezar a arrojarla sobre alguien/que tenga en mente hacer algo a sus enemigos por cierto, no a sus amigos”. vv. 92-95

El discurso de la nodriza se detiene ahora en particular en la mirada de su señora y ya no en su negativa a ver, tal como aparecía descrita en los vv. 24-29. Las diferencias con aquellos versos son por demás relevantes. En primer lugar, se explicita el ver de la esclava, *éidon* (ví), y el objeto de este ver es precisamente Medea en el acto de mirar: se trata de un mirar enmarcado por otro. El mirar que enmarca está expresado a través de una forma verbal que señala el hecho puntual, *éidon*, el mirar enmarcado a través de una forma nominal que apunta a la capacidad de dicha acción, *ómma*. Por otro lado, si la heroína antes era reificada por medio de un símil (piedra u ola), aquí aparece animalizada con la figura del toro. Cabe remarcar además que la posición de estos versos en la obra es clave por cuanto son emitidos inmediatamente antes de que Medea pronuncie sus primeras palabras (vv. 96-98). El lexema que apunta a la

animalidad en estos versos es el participio *tauruméne*. Esta forma proviene del verbo *tauróomai* que puede traducirse en principio “actuar como toro” y cobra una importancia fundamental en tanto el toro configura un conjunto notable de significaciones simbólicas. En este sentido, disiento con la traducción que presentan Liddell & Scott como “*cast savage glances on one*”, pues aquí se pierden las connotaciones peculiares que da la figura del toro. El participio obtiene su sentido completo articulado con el acusativo de relación *ómma*, es decir, que se trata de actuar como toro en cuanto a la vista. Medea presentaría esta mirada de toro, aunque en realidad solo la nodriza la ha visto, pues Medea se halla en el *endon* y no ha salido todavía a escena.

En la reificación se apuntaba al estado de ensimismamiento de la protagonista frente a los amigos; en la animalización, en cambio, a una violencia latente que se expresa en su mirada: Medea actúa como toro en cuanto a la mirada, *ómma* [...] *tauruméne*. El toro presenta en el mundo antiguo una polisemia simbólica bastante amplia. Entre sus significaciones, aquella que más conviene a nuestro caso es la que asimila este animal con el desencadenamiento sin freno de la violencia, según palabras de Chevalier y Gheerbrant¹¹. Por otro lado, el toro, símbolo de la fuerza física y el ímpetu, ha sido identificado general-

¹¹ Cf. CHEVALIER, J. GHEERBRANT A. **Dictionnaire des symboles**, París, Seghers, 1973, p. 271.

mente con la agresividad guerrera y sexual. De este rasgo surgiría la doble valencia del animal, dador de vida (potencia genésica) y aniquilador (potencia justiciera)¹². Desde este punto de vista, no parece inocente la asimilación de Medea con este animal, teniendo en cuenta el rol que cumplen los hijos en su tragedia: por un lado, ella le ha dado hijos a Jasón (y esto convierte el abandono del héroe en una ofensa imperdonable); por el otro, es sobre los hijos que va a ejercer su venganza justiciera.

Por otro lado, se trata aquí del segundo conflicto desde el ver entre la madre y sus hijos. La nodriza expresa una vez más el objeto de aquella mirada terrible mediante el dativo de hostilidad *tóisde* (contra éstos), que remite a los niños quienes están en escena con el pedagogo. El mirar de esta esclava implica otra vez capacidad de comprensión de la situación que ve y no es casual que utilice nuevamente el verbo *oida -safoida* (lo sé con claridad -por haber visto-). La nodriza ha visto y comprende de manera cabal, distingue el objeto de la mirada hostil y asimismo presente que Medea planea algo. En la misma estructura, usa en dos oportunidades la forma desiderativa del verbo *dráo*: *draséiusan* (teniendo en mente hacer algo), *dráseie* (que tenga en mente hacer algo). Sin embargo, el contenido específico de ese planear apa-

rece con la vaguedad de los pronombres indefinidos: *ti* (algo), *tina* (alguien), *ti* (algo). Es de notar también en esta parte el paralelismo que existe entre el mirar de Medea a su deshonor y el de la nodriza a la cólera de su señora, semas ambos medulares de la tragedia.

La próxima referencia visual se produce luego de que Medea pronuncie sus primeros lamentos desde el *endon*. Entonces, la nodriza se dirige directamente a los niños con la siguiente admonición:

“Marchad rápidamente dentro de la casa/y no os acerquéis a su mirada,/ y no os aproximéis sino vigilad el carácter salvaje/ y la naturaleza odiosa de su corazón obstinado./Id ahora, marchad dentro rápidamente/ y evidentes es que la nube de lamentaciones que se engrandece/desde el principio, así rápidamente se inflamará con la mayor fuerza”. vv. 100-108.

La reducción de la protagonista a su mirada termina, en la práctica, en una escisión entre una y otra. La nodriza aconseja a los niños no acercarse a la mirada de su madre, lo que constituye el tercer punto de conflicto hijos/Medea. El discurso abunda en referencias a la aproximación *-pelásete* (acerquéis), *engüs* (cerca), *proséltbete* (aproximéis): es en las cercanías de la mirada de la madre donde se halla el peligro.

Otra referencia visual se encuentra en el verbo *fülássesthe*¹³

que tendría por sujeto a los niños y cuya utilización en voz media es significativa: ellos deben vigilar en su propio y exclusivo interés la naturaleza salvaje de su madre. Esta se expresa desde un punto de vista estilístico en sinécdoques paralelas a la que mentaba a Medea por medio de su mirada. Esta es representada a partir de su carácter salvaje, *ágrion ethos*, odiosa naturaleza, *stügerán füsín* y corazón obstinado, *frenós authádu*. A su vez, esta estructura se basa en un paralelismo entre los dos núcleos del objeto y un quiasmo entre éstos y el complemento especificativo donde Medea vuelve a ser el elemento trabado. De esta manera se connota estilísticamente lo que los hijos deben vigilar.

Por último, la unidad se cierra con una estructura encabezada por *delon* (evidente), adjetivo de sentido también visual¹⁴. Se trata de

¹² Cfr. REVILLA, F. **Diccionario de iconografía y simbología**, Madrid, Cátedra, 1995. p. 395.

¹³ montar guardia, guardar, proteger,

conservar, observar, CHANTRAINE P., op. cit., p. 1232.

¹⁴ Significa 'bien a la vista, visible' ... delon () toma desde los más

antiguos ejemplos el sentido de 'evidente', CHANTRAINE P., op. cit. p. 272.

otro símil que reifica una vez más a Medea. Se conjugan en él, elementos auditivos y visuales: para la nodriza es evidente que su señora conforma una nube de gemidos presta a estallar.

La última referencia a lo visual en el discurso de la nodriza se produce en el parlamento que profiere pocos versos antes de abandonar la escena:

“Y en verdad, aunque se comporta como un toro/(en cuanto a la mirada de una leona que ha parido) en contra de las criadas/cada vez que alguien llevando la palabra se le acerca”. vv. 187-189

Se mantiene aquí la relación entre animalización y miradas pero esta vez la estructura se complejiza por la inclusión de la leona, que ya señaláramos. La mirada de toro, *dérgma apotaurútai*, aparece identificada con la suspicacia y agresividad de una leona que ha parido, *tokádos leáines*. Este verbo, que es un compuesto del anteriormente analizado, configura un *bapax*¹⁵. El prefijo *apó* puede interpretarse con un valor causal (en este caso, Medea, por ser como una leona que ha parido, mira como un

toro) o como introductor de un *potben*¹⁶ (es decir, a partir de su situación de leona que ha parido, mira como un toro). En ambas traducciones, debe interpretarse con función de *apo koinou*¹⁷. Pero

también puede desestimarse esta hipótesis y pensar que el *apó* introduce una estructura sin término y, en tal caso, presenta una situación más ambigua. Podría pensarse que el *apó* como separativo está en función de marcar el aislamiento de Medea. Hasta el momento, las referencias a la animalidad nos presentan un cuadro estático aunque pleno de tensión. No hallamos acciones concretas y presentes de estos animales mas se adivina la violencia del término de la situación latente. El hecho de asimilar a Medea con una leona que ha parido podría estar en relación con su situación de mujer que ha dado hijos y estaría vinculado con lo dicho acerca de la valencia genésica del toro. Por otra parte, el verbo con valencia taurina está articulado con otro acusativo de relación que nuevamente está vinculado con el mirar, *dérgma*. Este sustantivo proviene del verbo *dérkomai* que tiene el sentido de ver pero subrayando una intensidad y cualidad significativas: es el mirar de la serpiente, el águila, la Gorgona, los guerreros en combate¹⁸. En fin, resume la mirada de un victimario. De hecho, hallamos también aquí un dativo de hostilidad, “las esclavas”, entre las cuales se incluye la nodriza¹⁹.

¹⁵ Con este término se designa a lo que se halla registrado una sola vez en la literatura griega. Su referencia completa es *bapax legomena* y significa "lo dicho una sola vez".

¹⁶ Circunstancial de lugar que, al igual que el *unde* latino, remite al lugar de origen y significa "lugar desde donde".

¹⁷ Figura que habilita dos situaciones de análisis para una misma estruc-

tura.

¹⁸ Cf. CHANTRAINE P., op. cit., p. 264. Cfr. SNELL B., **Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entatehung des europäischen Denkens bei den Griechen**, Hamburgo, 1955, cap. II.

¹⁹ Es de remarcar que la conjunción del verbo *tauróomai* con la idea de mirada pertenece exclusivamente a **Medea**. Este verbo aparece entre los

trágicos en otras dos oportunidades: Esquilo en **Ch.** 275, *apokbremátoisi zemíais taurúmenon*, y Eurípides en **Ba.** 922, *tetáurosai gar un*. En este último caso, el verbo carece de connotaciones agresivas y de hecho no se articula con un dativo de hostilidad como sí ocurre en Esquilo donde Orestes manifiesta su decisión de actuar como un toro frente a quienes le despojan de su hacienda.

En cuanto a las valencias simbólicas del león, nos hallamos ante un problema. La bibliografía consultada no nos remite en general a la cultura helénica. La aplicación a la misma de la simbología que presentan otras culturas del mundo antiguo puede representar un peligro pero también ofrecer algunos elementos operativos en el análisis de la obra en cuestión. En general, se acepta al león como símbolo del poder, la soberanía, la luz y el verbo²⁰. Asimismo, el combate entre el león y el toro simbolizaría el triunfo de la luz sobre la noche²¹. Si esta contraposición entre toro y león puede aplicarse a la cultura griega, la comparación de Medea con ambos animales cobra una significación particular. Medea es animalizada hasta este parlamento como toro, asimilación que desaparece en el resto de la obra, reemplazada, entre otras, por la de leona. La identificación como leona reaparecerá luego del filicidio, en su calificación como leona infanticida. La Medea que está en el *endon*, pasiva y sin *logos* pasa a ser una leona que ha actuado. Por otro lado, sabemos que en la cultura griega la connotación positiva que recibe el león no es compartida por la leona que presenta el aspecto contrario²².

Concluyendo, el relato de esta esclava no es sólo descriptivo sino que ensaya explicaciones y ofrece distintos elementos que dirigen al espectador hacia uno o varios caminos de interpretación de la tra-

ma. En este sentido, resulta crucial confrontar la percepción de la nodriza con la falta de comprensión que presenta el mundo masculino. La mirada de Medea suscita también un discurso en otro pasaje de la obra, en el diálogo que mantiene con Egeo quien le pregunta “¿A qué viene esa mirada y ese cuerpo tan demacrado?” (v. 689). Está claro que Egeo sólo ve lo que se denota. Ignora la resolución que esconde la mirada y contra quiénes

puede ésta dirigirse, mientras que la nodriza reconoce, confirma y prevé.

Además, el juego de miradas y saberes entre Medea y su esclava se evidencia en la contraposición entre este personaje y sus interlocutores, el pedagogo y el coro. Los discursos de estos últimos se construyen sobre semas referidos al campo de lo auditivo, mientras el de la nodriza, como vimos, se preocupa ante todo por lo visual.

En este sentido, es de una radical importancia el juego que establece la nodriza entre mirar y conocer así como las relaciones entre miradas de Medea y reificaciones o animalizaciones de la misma. Se adivina asimismo una gradación en tales formas de ver: desde una mirada perdida de una Medea reificada se pasa a otra sobre los niños “que no le produce alegría”. Luego se animaliza en toro en clara hostilidad hacia los hijos para luego complejizarse en una combinación victimaria de toro y leona dirigida a la nodriza, presta a abandonar la obra.

La nodriza, como un *alter ego* de la protagonista, verbaliza sus lamentos y prepara su entrada. Si Medea clamaba a los dioses para ser testigos de lo ocurrido, queda claro que el principal testigo en estas escenas es la nodriza misma, quien, a partir de lo que ve, construye con su *logos*, como un demiurgo, la imagen de una Medea, animalizada y reificada, invisible al espectador.

²⁰ Cfr. CHEVALIER, op. cit., p. 132 y ss.

²¹ Cfr. REVILLA, op. cit., p. 245.

²² Cfr. PERUTELLI A., *Natura selvatica e genere bucolico*, ASNP, 1991, p. 767.

Estudios de Género e Historia:

Situación y perspectivas *

Valeria Silvina Pita **

Introducción

Realizar un balance de los estudios de género en la Argentina es abordar una realidad compleja y singular. Para ello es necesario tener en cuenta: las formas particulares de producción de estos trabajos; las diversas situaciones académico-institucionales; el estado actual de la disciplina Historia, en relación a su propia historiografía local; y por sobre todo, una lectura del marco político en el cual estamos situadas/os.

Parto de reconocer que el recorrido realizado desde la perspectiva de género en la historiografía argentina está más ligado a una realidad singular que a las contribuciones teóricas que sustentan el trabajo historiográfico en otros ámbitos académico-institucionales fuera de nuestro marco nacional. Esta razón me ha llevado a realizar varios recortes: en principio tomar aquellos estudios que tratan sobre historia argentina y, en segundo término, aquellos que se están produciendo localmente, eliminando los aportes realizados por investigadoras/es desde el exterior del país. Debo destacar que he puesto

énfasis en el análisis de los trabajos que fueron presentados para el escrutinio público en jornadas y conferencias, por considerar que son estos *papeles grises* los que mejor muestran las condiciones de producción de la disciplina en este período.

Por último, si bien estos estudios pueden ser considerados dentro de una tradición historiográfica reciente, es imprescindible realizar un balance que nos permita conocer y reflexionar acerca de lo producido. ¿Qué marcos teóricos se han utilizado?, ¿Cuál es el grado de avance y profundización de los trabajos?, ¿Cómo seguir?, ¿Cuáles son las razones que explican el bajo impacto de esta historiografía sobre la disciplina en general?.

Primera parte: las instituciones

Volver nuestra mirada a los Estudios Históricos de Género locales es reconocer el desarrollo original de estas producciones. Desde finales de la década del ochenta los Estudios de Género comenzaron a trabajarse en forma más sistemática dentro de las unidades académicas nacionales. La inclusión de programas de investigación sobre las mujeres se dio en forma tardía en comparación a otros países (sobre todo Estados Unidos y Europa). Por otro lado, la incorporación de la categoría "género" en relación a la Historia tuvo un proceso más lento que en otras disciplinas humanísticas tales como la sociología, la psicología, la antropología, la literatura y la filosofía.

La fundación de centros y áreas de investigación interdisciplinarios dentro de las propias universidades es una característica particular de esta historiografía. Los estudios de género y los espacios institucionales se fueron afianzando entonces, en forma simultánea, y si bien estos comienzan a realizarse en forma tardía en relación a otras disciplinas, en su gran mayoría los centros de

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en las VI Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia, Universidad Nacional de La

Pampa, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia septiembre 1997.

** Egresada de la Carrera de Trabajo

Social y estudiante avanzada de Historia Fac. de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

investigación en nuestro país se inician primero como “de estudios históricos” para luego ampliarse y consolidarse como interdisciplinarios.

Esta situación fundacional indicaría que, a pesar de que los estudios de género carecen de status historiográfico y el impacto hacia el interior de la disciplina es pobre, el propio establecimiento de áreas, institutos y centros de investigación y formación, habla ya de una cierta legitimación de estas investigaciones dentro de la academia.

El ámbito institucional operando lugar a un proceso de profesionalización para las/os historadoras/es; simultáneamente produce contradicciones y conflictos para quienes desarrollan trabajos de género y están insertas/os en cátedras o institutos de corte historiográfico “tradicional”, dado que la carrera del “prestigio profesional” continúa ligada a este tipo de producción académica.¹

La gran mayoría de las historadoras que están en proceso de formación como investigadoras profesionales, no encuentran in-

terlocutores/ras en otros espacios institucionales con quienes entablar un diálogo, pues la institución “...solo concede cierto permiso para hablar de los estudios de la mujer una vez traspasado ese prestigio (profesional)”.²

A pesar de esta situación, muchas veces el diálogo que resulta imposible dentro de la disciplina se da con otras, principalmente la filosofía y la literatura, lo que conformaría lugares singulares de intercambio y formación entre unas y otras. Este hecho produce efectos positivos en tanto que enriquece a las/os investigadoras/res en marcos de análisis e interpretación diversos, aunque profundice la distancia entre estas/os y los espacios de intercambio propiamente ligados a la producción historiográfica “tradicional” de la disciplina.³

La convivencia dentro de los ámbitos institucionales está signada entonces por un lugar ganado y/u otorgado (según los casos) aún no totalmente legitimado intelectualmente y un lugar secundarizado y (auto) marginalizado dentro de la propia academia. Todo esto dificulta, a mi entender, el establecimien-

to de estrategias para lograr otro tipo de inclusiones en las que la categoría analítica de género tenga mayor peso e impacto en la disciplina en general.

De esta forma se produce una inclusión (auto) marginada, y un doble encierro: al interior y al exterior de la institución, dada la brecha existente entre las pensadoras y militantes del movimiento feminista y las investigadoras profesionales de la academia.⁴ Esta brecha constituye un campo de tensión política entre el afuera y el adentro

¹ NARI, Marcela: *Relaciones peligrosas: Universidad y Estudios de la Mujer*, en FEMINARIA Año VII, n. 12, mayo de 1994, pag.17.

² NARI, Marcela: artículo citado. pag. 17. El agregado entre paréntesis es nuestro

³ El término “tradicional” será utilizado en este trabajo tanto para referirnos a los espacios institucionalizados de la disciplina histórica, como así también a la producción escrita resultan-

te de perspectivas analíticas que se encuentran en la cúspide del debate historiográfico actual y cuyos autores/as son profesionales insertos en las unidades académicas universitarias. El término no alude a la historiografía de la antigua Academia de Historia y otros sectores nombrados generalmente como “tradicional” en el discurso corriente.

⁴ Esta tensión se ve claramente a partir de las *1 Jornadas de Historia de las*

Mujeres y Estudios de Género (Luján, 1991), donde el trabajo de Mabel Bellucci fue duramente criticado por la comentarista aduciendo la falta de reglas en el quehacer historiográfico de la ponente, lo que resulta significativo teniendo en cuenta el marco general de las jornadas, el nivel académico del resto de las ponencias presentadas y los comentarios producidos en relación a estas.

de las instituciones académicas aún no resuelto y pocas veces hablado. La situación de doble encierro impide dar otra densidad y profundidad a las producciones historiográficas, haciéndoles perder riqueza, y nos muestra nuevamente las tensiones existentes entre el campo intelectual y el campo político.

Falta un programa, característica de la que también parecen carecer los sectores historiográficos tradicionales, con la diferencia que ellos pueden sobrevivir aún sin tenerlo.⁵

La creencia de que cuantos más centros de investigación haya, o más institucionalizados se encuentren los espacios de investigación, mayores serán las posibilidades de lograr un impacto positivo en la disciplina, es una ilusión que nos lleva a una quietud alarmante, donde se vuelve a perder lo *subversivo* del análisis feminista.⁶

Los estudios de género portan en sí mismos esta carga subversiva, no solo por la denuncia siempre presente que conllevan sino por el develamiento de los dispositivos de poder significantes, que estructuran las relaciones sociales de toda índole. Dentro del contex-

to institucional descripto, este contenido resulta desdibujado.

Negar esta carga que contiene la propia categoría de género sería otorgarle un lugar secundario a estos estudios. La propuesta no es hacer un trabajo de militancia, pero si realizar análisis que contribuyan a la construcción de alternativas en el campo social, tender puentes que unan la operación historiográfica con el cuerpo social.

Michel de Certeau decía que "...Toda "doctrina" que rechaza en historia su relación con la sociedad, queda en el campo de lo abstracto. Niega lo mismo que la está produciendo. Padece entonces los efectos de la distorsión, debidos a la eliminación de lo que la sitúa en el mundo de los hechos sin que lo diga o lo sepa: un poder que tiene su lógica; un lugar sostenido y "mantenido" por la disciplina que se desarrolla en obras sucesivas, etcétera. El discurso "científico" que no habla de su relación con el "cuerpo" social, no puede dar origen a una práctica, deja de ser científico y esto es muy importante para el [la] historiador [a], pues en esta relación con el cuerpo social esta precisamente el objetivo de la historia. No podríamos dejar de tratar-

la sin poner en tela de juicio al mismo discurso historiográfico. ...".⁷

Segunda parte: los problemas

A partir de la década del ochenta y dentro del ámbito académico, la historiografía argentina atravesó una serie de reformas en relación a los problemas abordados y a las metodologías utilizadas. Los problemas historiográficos más relevantes se configuraron en relación a la consolidación del estado moderno en la Argentina; la construcción de la ciudadanía; las identidades políticas; cultura y sectores populares; mercado de trabajo, entre otros. Las perspectivas de análisis estructural, tanto económicas como sociales, fundadas en ciclos, coyunturas y fluctuaciones, quedaron relegadas a un segundo plano.

En estos últimos años se observa un giro hacia la historia cultural y de las ideas, y hacia la historia política, lo que indicaría según Luis Alberto Romero que "...la historiografía argentina experimenta el mismo estallido de temas, perspectivas y paradigmas que caracteriza el resto de la comunidad académica occidental, y lo que reina es un generalizado eclecticismo. ...".⁸

⁵ ROMERO, Luis Alberto en su artículo, *La historiografía argentina en democracia: los problemas de la construcción de un campo profesional* originalmente presentado en las III Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia Montevideo (1995), expresa abiertamente la necesidad de un cambio que una al cuerpo de historiadores profesiona-

les con la sociedad, aunque luego no avanza en la propuesta de un programa. La versión definitiva fue publicada posteriormente en ENTREPASADOS. Revista de Historia, año 5, n. 10, comienzos de 1996.

⁶ He optado por utilizar el concepto **análisis feminista** y no **análisis de género**, con la intención de no dar lugar a la neutralización política

que frecuentemente se produce dentro de los ámbitos institucionales.

⁷ DE CERTEAU, Michel: **La escritura de la Historia**, México, Universidad Iberoamericana, 1993, pag. 74. El agregado entre paréntesis es nuestro.

⁸ ROMERO, Luis Alberto op. cit. pag. 101

En efecto, al revisar diversas publicaciones de circulación académica encontramos la amplitud de enfoques y temáticas descripta, lo cual nos da un indicio de lo que se está produciendo en el período.⁹ En estas mismas publicaciones tampoco hallamos grandes señales de los estudios históricos de género, lo cual nos habla del lugar que ocupan en la disciplina y también pone en discusión si estas investigaciones contarían a la hora de hablar del “generalizado eclecticismo”.¹⁰

Al leer artículos publicados y materiales presentados en congresos y jornadas, hallamos que los principales tópicos son comunes en ambos desarrollos historiográficos.

La diferencia estaría en que en los estudios históricos de género se cruzan dos problemas, por ejemplo: el de la ciudadanía y la cuestión de género, o el estado y el género.¹¹

A pesar de abordar temáticas comunes, los ámbitos de difusión y circulación de las producciones pocas veces coincide. La tendencia creciente en los estudios de género se dirige hacia la apertura de sus propios circuitos de difusión escrita, situación similar a la ya analizada de los centros y áreas de investigación. Lo singular está en que, tanto los centros de investigación como las publicaciones, asumen una perspectiva interdisciplinaria, cuestión que debemos resaltar y que constituye una característica esencial de los estudios de género.¹²

Si bien encontramos una fuerte relación en la definición de la agenda de problemas (lo que nos

⁹ He revisado las siguientes publicaciones: ANUARIO IEHS (Instituto de Estudios Históricos y Sociales de la Universidad del Centro de la Provincia de Bs. As.), ESTUDIOS SOCIALES (Universidad Nacional del Litoral, de Rosario y del Comahue), ANUARIO (Universidad de Rosario), BOLETÍN DEL INSTITUTO DE HISTORIA ARGENTINA Y AMERICANA “DR. EMILIO RAVIGNANI (Universidad de Bs. As, Fac. F. y L), también la REVISTA DE HISTORIA (Universidad Nacional del Comahue).

¹⁰ He contabilizado en las diversas publicaciones revisadas que: en el BOLETÍN DEL INSTITUTO DE HISTORIA ARGENTINA Y AMERICANA “DR. EMILIO RAVIGNANI RAVIGNANI desde su relanzamiento en 1989 y contando con 12 números solo se publica un solo trabajo desde la perspectiva género, perteneciente a Marcela Nari, en el Boletín Nro. 12. En La REVISTA DE HISTORIA de la Universidad del Comahue (1990-1994) dos artículos: un análisis del Prof. Szabón

en relación a la historiografía de las mujeres y la Revolución Francesa, y otro de Historia Europea. En el ANUARIO IEHS de la Universidad del Centro (11 números publicados) encontramos: en 1986 un trabajo de historia contributiva de Susana Bianchi, en 1989 un artículo de Francine Masiello, que proviene de la carrera de Letras, en 1990 la publicación está dedicada a “Género e Historia” contando con 5 artículos el de Silvia Mallo, el de Eduardo Ciafardo, Mirta Lobato y Nelida Eiros (presentados previamente en Luján en las Primeras Jornadas de Historia de las mujeres y Estudios de Género), y uno de Susan Socolow. En 1991 un artículo de la brasileña Mesquita Samara, y en 1993 otro artículo proveniente de Letras escrito por Liliana Zucotti. Por último en el ANUARIO de Rosario (Segunda época) no hallamos ninguno.

¹¹ Una muestra ejemplar de estos cru-

ces los encontramos, por ejemplo, en los análisis de: Nari, Marcela: *De la maldición al derecho. Notas sobre mujeres en el mercado de trabajo*. Bs. As. 1890-1940. Otros ejemplos son Palermo, Silvana: *El sufragio femenino en el Congreso Nacional: ideologías de género y ciudadanía en la argentina*. Benaglio, Nilda Estela: *Prensa y problemática de Las mujeres y la familia de Tucumán a fines del siglo XIX y comienzos del XX*. Todas ponencias presentadas en las *IV Jornadas de Historia de Las Mujeres - Estudios de Género* (Tucumán 1996), material en prensa

¹² Ejemplo de esto son las siguientes publicaciones: MORA, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Bs. As.; ZONA FRANCA, de la Universidad de Rosario; LA ALJABA. SEGUNDA EPOCA, de la Universidad Nacional de la Pampa, Universidad Nacional de Luján y Universidad Nacional del Comahue.

habla del horizonte historiográfico en el cual estamos insertas/os), los estudios de género no han sido tomados por la historiografía “tradicional”. No solo podemos hallar las claves de este hecho en el propio estado de (auto) marginalidad, producto de la política de investigación y formación desarrollada en los centros de investigación de género, sino en las propias limitaciones de la historiografía argentina actual, la cual es incapaz de captar y analizar “conflictos” en el transcurso de estos últimos cien años. El conflicto es parte de lo “no dicho”, y lo dicho por la historiografía “tradicional” es el discurrir de una armoniosa relación entre vecinos, obreros, comunidades de inmigrantes, etc. Ya una rápida lectura de los trabajos historiográficos de género nos muestran no solo la presencia de otro sujeto social, las mujeres, sino la carga de conflictividad que produjo, por ejemplo, para los diversos actores sociales el Estado, la Iglesia, los partidos, etc.

Abordar a la historia desde la perspectiva del género, es cargar

de potencialidad conflictiva a la historiografía, significa ver como se operó en el marco de las tensiones sociales y políticas con dispositivos reguladores y disciplinarios sobre el cuerpo social y, simultáneamente, permite analizar las propias construcciones de los sujetos (femeninos) para enfrentarlos. Una lectura así, por supuesto, afectaría al corpus general de la disciplina y a muchas de las construcciones realizadas y asumidas hasta el momento.

El presupuesto vigente es que la historia de las mujeres o los estudios de género tratan tan solo de cuestiones anecdóticas, que solo afectan a una minoría: las mujeres. Los supuestos “androcéntricos” impiden a los/as historiadores/as de corte “tradicional” la lectura de estos trabajos, ya que en principio no disponen, salvo del prejuicio, de alguna clave para el análisis de esta historiografía.¹³

En muchos casos el bajo nivel de los trabajos justificaría este prejuicio, pero esto también tendría que tenerse en cuenta para la inmensa cantidad de “malos” trabajos que se desarrollan en historia cultural, económica, social y política y que, a pesar de su bajo nivel académico, son leídos, comentados y muchas veces publicados.

Esta actitud apática (por cierto) en relación a la producción escrita desde la perspectiva genérica, implica la asunción y repro-

ducción de postulados teóricos y políticos. La misma devela cómo muchos de los supuestos positivistas no son cuestionados, y muestra los límites políticos de las aspiraciones de democratización y defensa de la democracia, de muchos/as de los historiadores/as profesionales. Tales aspiraciones demuestran tener fuertes restricciones cuando se trata de analizar las relaciones intergenéricas y las construcciones del género. La neutralización (política y teórica) de los conflictos genéricos e intergenéricos resultan ser más importantes que los aspectos metodológicos y empíricos de los trabajos, aspectos que solo en escasas ocasiones son tomados para la discusión.

Tercera parte: De la historia de las mujeres a los estudios de género: temas, marcos y dificultades

Los estudios históricos sobre las mujeres estuvieron y están fuertemente enmarcados dentro de una perspectiva descriptiva, donde el objetivo principal es el hacer visible a las mujeres en los procesos histórico-sociales. Esta modalidad influye fuertemente en la forma en que se delimitan los problemas a abordar.

Existe una diferencia entre los estudios sobre las mujeres y los de género, ya que aquellos no gene-

¹³ Entiendo al androcentrismo como la visión de que las características masculinas constituyen la norma. En relación a esto Françoise Collin expresa “...La dominación masculina

está pues inscripta en el proceso de la realidad misma y reforzada, a la vez, tanto por su autorrepresentación como por la lectura del saber histórico tradicional...” . Ver Collin,

Françoise: *Historia y memoria o la marca y la huella* en Birulés, Fina (comp.): **El género de la memoria**, Pamplona, Editorial Pamiela, 1995, pag. 157

ran en sí mismos la necesidad de realizar un reexamen crítico de las premisas de la producción histórica, hecho que efectivamente se produce al introducir la categoría de género en el análisis histórico.¹⁴

Al trabajar sobre las ponencias presentadas en el marco de las Jornadas de Historia de Las Mujeres y Estudios de Género (Luján, 1991; Bs. As., 1992; Rosario, 1994; Tucumán, 1996) hallamos por ejemplo, varios trabajos de historia económica-social que toman a la mujer como un objeto de estudio. Estos análisis portan grandes contradicciones y falencias, principalmente teóricas, en relación a la categoría de género.

En gran parte de ellos se ha cambiado la palabra mujer por género, siendo ésta un capítulo más de una investigación global. Lo esencial pasa por las estructuras económicas, el lugar de la producción o el desarrollo del sistema capitalista, sin ningún tipo de análisis de la conformación de los sujetos femeninos en la esfera económica.¹⁵

En este sentido, el enfoque que intenta explicar que la situación de las mujeres se da a partir de

los procesos de producción, hace hincapié en el estado de las relaciones de producción en el interior de la familia, definiéndola como una unidad productiva y haciendo aparecer al género como un subproducto de las formas de producción. Estos escritos se han centrado en la división sexual del trabajo y su relación con el desarrollo capitalista. Desde esta perspectiva "...la devaluación de las actividades de las mujeres (como fuente de mano de obra barata en el mercado y de trabajo libre en el hogar) devaluó también la visión de las mujeres como sujetos históricos y agentes de cambio."¹⁶

Por otra parte, encontramos ponencias que abordan temáticas como la experiencia femenina en el trabajo y en la educación, en las que se consolida una comparación permanente con la experiencia que caracterizó a los varones. En cierta forma esta opción, no sólo metodológica sino teórica, reproduce nociones conceptuales de carácter androcéntrico, puesto que no percibe las experiencias de las mujeres (en sí mismas), sino siempre en contraposición y compara-

ción al modelo brindado por el sector masculino. La "devaluación" de lo femenino se produce como efecto del propio sistema social. Lo central en estos análisis sigue siendo la economía como variable de constitución de las relaciones sociales, el sistema capitalista, el mercado de trabajo. La clase como categoría analítica desplaza a otras, entre ellas al género.¹⁷

Considero que el tipo de problemas y la forma de encararlos por parte de la historia socioeconómica, no posibilitan aún la incorporación del análisis de género ni tampoco un aporte cualitativo en términos de *historia contributiva*. Muestra en cambio, las grandes dificultades y contradicciones de integrar la categoría de género a marcos de análisis tanto marxistas como de sesgo liberal.

¹⁴ SCOTT, Joan: *El género una categoría útil para el análisis histórico*, en Cangiano, María Cecilia y Dubois, Lindsay (comp.): **De mujer a género**, Bs. As., Ceal, 1993.

¹⁵ Por ejemplo: Romero Cabrera, Lilians Betty: *La participación de la mujer en el mercado laboral. Perduraciones y cambios en Córdoba de 1900- 1920*. Biaggi, Cristina: *La mujer como productora agropecuaria en la Argentina*, en las *IV Jornadas de Historia de*

Las Mujeres- Estudios de Genero, (Tucumán, 1996). También Varela, Brisa: *Los flujos mercantiles de San Luis a Mendoza en la primera década del siglo XIX. El papel de los textiles en la economía puntana*, LA ALJABA. SEGUNDA EPOCA. Vol. 1, n.1, 1996.

¹⁶ SCOTT, Joan: *El problema de la invisibilidad* en Carmen Ramos Escandón (comp.): **Género e Historia**. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992, pag. 49.

¹⁷ Un ejemplo de este tipo de análisis lo encontramos en el trabajo de: Reggiardo, Adriana: *La mujer obrera. Condiciones de Trabajo y salud. Buenos Aires. 1890 - 1910*. Actas *I Jornadas de Historia de las Mujeres y Estudios de Género*, Area Estudios de Historia de las Mujeres, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Luján. 1991.

La imposibilidad de incorporar nuevas categorías de análisis nos remite a limitaciones de formación académica (que no sólo abarcan la noción de género) y a la ausencia de marcos epistemológicos y teóricos que pongan en cuestionamiento los supuestos predeterminados en la historiografía tradicional de corte positivista. Este problema, debo aclarar, aparece en la gran mayoría de los estudios históricos, ya sean de historia cultural, económica, social o política, lo que atribuyo a carencias formativas generales de la disciplina en nuestro país.

En ciertos casos observamos que las nociones básicas acerca de las construcciones culturales de género aparecen esbozadas al final de los estudios, como interrogantes o formulaciones a trabajar en el futuro, siendo este, tal vez, un buen indicio para análisis posteriores.¹⁸

En muchas oportunidades estaríamos frente a otro problema: el de la necesidad de las/os investigadoras/es en proceso de formación de completar una serie de requisitos curriculares, como la presentación de ponencias, etc., problema ante el cual las problemáticas de las mujeres son incorporadas parcialmente a estos estudios.

Esta última situación produce efectos: por una parte, contribuye a tomar el tema de los análisis de género como una moda, un capítulo que hay que agregar en los trabajos, por otra parte tiende a borrar la profundidad de la construcción teórica que contienen los estudios feministas.

En otro sentido, es importante destacar que las producciones resultantes del análisis de género fortalecen el ámbito de las historias provinciales, regionales y locales. Los problemas se circunscriben a un área menor: una provincia, una ciudad, un pueblito; y las dimensiones temporales son cortas: una dé-

cada, un cuarto de siglo. Contrariamente a lo que enuncian muchos/as historiadores/as profesionales, este tipo de discurso histórico no tiende a la fragmentación sino que procura detenerse en la escala de observación y análisis en un nivel microsocioal. También estas formas de enfocar los problemas historiográficos nos estarían hablando nuevamente de las posibilidades de producción, del nivel de las técnicas empleadas por las/os profesionales, y por último darían cuenta, en relación al desarrollo de la historiografía nacional, de la imposibilidad actual de construir grandes relatos.

Los grupos de investigación de Tucumán, La Pampa y Rosario (principalmente), encuentran en la historia regional gran parte de su quehacer historiográfico, operando favorablemente en la construcción y difusión de ésta al presentar sus trabajos en diversos ámbitos de debate académico.

Las limitaciones de la disciplina en general para desarrollar un gran relato parecieran no afectar directamente a la escritura de la historia desde el género. Reconociendo la ausencia de las mujeres en los discursos históricos, la primera ope-

¹⁸ Por ejemplo en la ponencia de Martín, Mariel: *El rol de la mujer en la industria conservera del pescado en la ciudad de Mar del Plata. 1940-1955*, presentada en el marco de las *IV Jornadas de Historia de las Mujeres - Estudios de Género* (Tucumán, 1996), expresa en sus conclusiones: "... La pregunta sería si dichas "habilidades

femeninas" consideradas por empresarios, obreros y obreras como innatas y construidas son en nuestra opinión, no eran la única alternativa posible de conservar el trabajo. **Es por eso que sostenemos que la división sexual del trabajo responde a factores no naturales inherente o lógicos, sino que a**

una construcción socio cultural.

El problema se establece cuando se produce una descalificación de la fuerza de trabajo o feminización, constituyendo una prolongación de las tareas domésticas.." (pagina 12). La negrita es nuestra.

ración posible es el rastrear y localizar sus huellas, detectar sus prácticas propias, sus discursos ocultos u olvidados por quienes contribuyeron a conformar la conciencia histórica. La modalidad de pequeño relato da lugar entonces, a la construcción de una escritura histórica rica en matices.

Otra de las problemáticas que atraviesa todo el recorrido de la historiografía de los estudios de género es la participación de las mujeres en el espacio público. En su gran mayoría estos trabajos explicitan dentro de sus objetivos la necesidad de visibilizar a la mujer, denunciando la ausencia de ésta en la historiografía. También marcan las limitaciones, por parte de las mujeres, en la toma de deci-

siones y en la participación en los ámbitos más ligados al poder.¹⁹

En forma reciente nuevos trabajos que problematizan la participación de las mujeres, no solo dan cuenta del grado de actividad de las mismas, sino que asumen estos lugares como espacios de construcción de relaciones y lazos, lo que permite ver desde otra perspectiva analítica la situación de las mujeres en el pasado, la redefinición de los problemas construidos y la inclusión del análisis de género.²⁰

La problemática de la participación es convertida en un análisis de la posición de las mujeres. La idea de posición, en un sentido amplio, permite referirnos "...al lugar y el poder de la(s) mujer(es) en la sociedad, es decir, a las funciones

y lugares en la sociedad en comparación con los que corresponden a los hombres. ..."²¹

Ultimamente, la cuestión del trabajo comenzó a ser esbozada desde una perspectiva que integra las visiones e identidades femeninas. El espacio de la fábrica, el frigorífico, la empresa telefónica, es observado como lugares de construcción genérica e intergenérica. Lamentablemente estos análisis resultan ser solo aproximaciones, lo que impide realizar un avance interpretativo en este sentido.²²

Los estudios que abordan los espacios femeninos y las relaciones con el estado o las élites; el ámbito familiar; la sexualidad (en términos de las prácticas de la prostitución); las normativas sociales y

¹⁹ En estas ponencias se destaca principalmente la participación de las mujeres en la educación, la beneficencia y los movimientos sufragistas, la economía, el mercado laboral. En las Jornadas de Historia de Las Mujeres y Estudios de Género encontramos varios ejemplos de esta problemática. Por ejemplo: Chianelli, Elizabeth y Karp, Graciela: *Las nuevas ciudadanas. Análisis de la incorporación de la mujer en la vida política argentina*; La Plaza, Cristina: *Mujer, educación y Acción Social en Buenos Aires, en la época de Rivadavia (1821-1827)*; Varela, Brisa: *La inserción de la mujer en la actividad productiva (siglo XVII, San Luis)*; Wexler de Molinas, Berta: *El papel de la mujer en las luchas agrarias de principios de siglo XX. Actas, I Jornadas de Historia de Las Mujeres y Estudios de Género*, Área Estudios de Historia de las

Mujeres, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Luján. 1991./ Alcaraz, María Victoria y Pagani, Estela: *Mercado laboral de amas de leche*; Gellert, Alicia: *El trabajo femenino en Bs. As. en la segunda mitad del siglo XVIII*; Lazaro, Mirta Raquel: *Participación de la mujer argentina en la política entre los años 1900-1920*. En Knecher, Lidia y Panaia, Marta (comps.): **La mitad del país. La mujer en la sociedad Argentina**, II Jornadas de Historia de las Mujeres, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994./ Alvarez, Norma y Urquiza, Emilia: *Mujer y participación política: el lugar de la mujer en la UCR-Misiones*; Billorou, María José: *Las maestras en el territorio nacional de La Pampa a principios de siglo*; Romero Cabrera, Liliana Betty: *La mujer en la historia argentina*. En **Espa-**

cios de género, publicación de ponencias presentadas en las *III Jornadas de Historia de las Mujeres*, Centro de Estudios Interdisciplinarios sobre las Mujeres, Facultad de Humanidades y Artes, U. N. R., Rosario, 1995

²⁰ Ver ponencia presentada en las *Terceras Jornadas de Historia de las Mujeres* por Dalla Corte, Gabriela: *Participación de las mujeres en el espacio público, un estudio de caso: Rosario, Segunda mitad del siglo XIX*, op. cit.

²¹ GADOL, Joan Kelly: *La relación social entre los sexos* en Ramos Escandón, Carmen (comp.): **Género e Historia**. op. cit., pag. 125. El agregado entre paréntesis es nuestro.

²² Nos referimos en particular a los trabajos desarrollados por Mirta Lobato, Dora Barrancos, Marcela Franco en conjunto con Nora Pulido.

legales hacia las mujeres; parten en gran medida de un análisis basado en ciertos escritos de Michel Foucault.²³

Según los mismos "...las relaciones de poder están construidas por medio del "discurso", término que abarca toda la tecnología de la organización e ideología asociada a la formulación de ideas..."²⁴

Los trabajos que parten de las nociones teóricas de Foucault, a pesar de su originalidad carecen de densidad analítica, en relación a la propia construcción teórica de género. Falta aún un proceso reflexivo que permita detectar y retrabajar las contradicciones y tensiones propias de este discurso, con respecto a las mujeres como sujetos sociales.

Transplantar un corpus teórico que en sí mismo rechaza la representación genérica e intentar conjugarlo con la teoría de género, lleva a sostener supuestos androcéntricos. En este punto el análisis de Hartsosk resulta sumamente lúcido al hacer hincapié, en que

"...un pensamiento nuevo y feminista sobre el poder requiere que se preste una atención especial a las bases epistemológicas para construirlo..."²⁵

La perspectiva teórico-metodológica de algunos de estos escritos está vinculada a los análisis del discurso y las prácticas discursivas. Se producen entonces otros desplazamientos teóricos, por ejemplo aparece la categoría *control social* como dispositivo global de regulación en términos de tecnologías del poder.

"...Desde esta perspectiva los derechos que han ganado las mujeres aparecen en la historia como derechos que les fueron otorgados por gobernantes, patronos o políticos benévolos. El discurso histórico que niega visibilidad a las mujeres perpetúa también su subordinación y su imagen de receptoras pasivas de las acciones de los demás..."²⁶

Los trabajos realizados desde la noción de patriarcado²⁷ (concep-

to no explicitado en los artículos) plantean "...una constante atemporal de las formas de subordinación femenina. Si en todas las organizaciones sociales se somete a la mujer con base en la sexualidad o en la reproducción, la especificidad histórica de la opresión femenina pierde concreción, se convierte prácticamente en un lugar común, en un imponderable..."²⁸

El reconocer que las mujeres están o estuvieron oprimidas nos ayuda a explicar el porqué, de esa opresión, ni la subordinación del género, tampoco cómo se organiza, modifica o determinan otras desigualdades sociales.²⁹

²³ Ver por ejemplo, en las *Primeras Jornadas de Historia de las Mujeres*: Acevedo, Cristina y Pitelli, Cecilia: *Debates sobre educación en el gobierno peronista. La Libreta sanitaria o el pudor de las niñas*. En las Segundas Jornadas: Cazale, Ana Ines: *Infancia y género. Normativa vigente para las niñas en Buenos Aires a principios de siglo*; Alcaraz, María Victoria y Martínez, Rubén: *Cocina urbana y control social (1920-1940)*. En las terceras Jornadas: Bravo, María Celia / Fernández, María Estela / Landaburu, Alejandra: *Moralización y control en Tucumán. La mujer en la Segunda*

mitad del siglo XIX; Rodríguez, Ana María: *Sentir y mitigar el dolor de los desamparados. Las damas de beneficencia y los sectores populares* También ver: Billorou, María José; Di Liscia, María Herminia; Di Liscia, María Silvia; Rodríguez, Ana María: **Acerca de las Mujeres. Género y Sociedad en La Pampa**, La Pampa, Fondo Editorial Pampeano, 1995.

²⁴ SCOTT, Joan: *El problema de la invisibilidad* op. cit. pag. 50

²⁵ HARTSOSK, Nancy: *Foucault sobre el poder: Una teoría para mujeres?* Nicholson, Linda (comp.): **Feminismo/ Posmodernismo**, Bs. As., Edi-

tora Feminaria, 1992. pag 31

²⁶ SCOTT, Joan: *El problema de la invisibilidad*, op. cit. . página 51

²⁷ Por ejemplo, Sosa de Newton, Lily : *Manuelita Rosas: Encarnadura y símbolo de la sociedad patriarcal* en III Jornadas de Historia de las Mujeres y Estudios de Género. Rosario 1994.

²⁸ RAMOS ESCANDON, Carmen: **Género e Historia**. op. cit., pag. 16

²⁹ Para el tema ver por ejemplo los artículos de Joan Kelly Gadol, Joan Scott, Ramos Escandón, Carmen en **Género e Historia**, op. cit.

Otros análisis, minoritarios en el conjunto, se circunscriben dentro de la historia cultural. Estos trabajos fundamentalmente el análisis de diversas textualidades. Dora Barrancos en su artículo “Mujeres de “Nuestra Tribuna”: el difícil oficio de la diferencia”, propone una operación historiográfica que combine el análisis discursivo con el de género. Con él muestra no solo las posibilidades de un tipo de práctica historiográfica, muchas veces discutida y polémica dentro del campo profesional, sino también la potencia de este enfoque unido a la perspectiva genérica.

Es necesario destacar el importante avance que en la temática: Estado-construcción social de la maternidad-sectores marginados, han producido los trabajos de Marcela Nari. El estudio propuesto muestra las posibilidades de cruzar el análisis de clase con la categoría de género. Sería positivo para el desarrollo de los estudios de género que este tipo de análisis se prolongara en marcos temporales más cercanos en el tiempo, desde los años 50 en adelante, franja que no es tomada por la historiografía general y pocas veces por los estudios de género.

Por último creo importante destacar la falta de reflexión historiográfica estos estudios. Los trabajos que asumen una perspectiva de análisis teórico profundizan solo en los aportes realizados desde un marco general. Estos retoman las principales producciones europeas y americanas a la hora de justificar la propia operación historiográfica, suponiéndose ingenuamente que las experiencias pueden trasladarse de un lugar a otro en forma automática.

La aparición de este tipo de análisis puede considerarse reciente, si tenemos en cuenta que han sido publicados en estos dos últimos años.³⁰ A pesar de esto, creemos que la minusvaloración de estos trabajos está en relación a varios

factores. En primer término, al estado general de la disciplina que significativamente desplaza a un lugar secundario la propia reflexión historiográfica, optando por estudios de historia de la historiografía. En segundo lugar, por las propias carencias formativas que impiden realizar este tipo de formulaciones en forma autónoma y creativa.

Debemos tomar con mayor profundidad aquellas producciones locales que teorizan al género, principalmente la provenientes del campo de la filosofía y el psicoanálisis, disciplinas que cuentan con un bagaje importante de producciones. Estas lecturas posibilitarían en gran medida la incorporación de nuevas miradas acerca del género y nuevas formulaciones que trasciendan los campos disciplinares, situación que es necesario reforzar en la operación historiográfica.

Creemos, como hemos dicho al inicio de este trabajo, que el desarrollo de los estudios de género en la Argentina tiene un desarrollo singular, lo que nos obliga a intentar con mayor esfuerzo el pensar acerca de nuestras propias construcciones y soportes teóricos.

La precariedad de la historiografía de género es producto también de nuestras propias limitaciones y no solo de la potencia reproductora de los sistemas de pensamiento androcéntrico.

³⁰ Nos referimos en particular a los siguientes artículos: Di Liscia, María Herminia: *Pensar y descubrir a las mujeres. Algunas consideraciones*

*acerca de los estudios de la mujer, la historia de las mujeres y sus aportes, en **Acerca de las mujeres. Género y sociedad en La Pampa**, op. cit; y*

Bonaccorsi, Nelida: *Repensar la historia de las mujeres*, en LA ALJABA. SEGUNDA ÉPOCA. vol. 1, n.1, 1996.

Cuarta parte: las conclusiones

Vivimos en un país donde el aborto continúa practicándose en forma clandestina, donde el derecho de las mujeres a decidir sobre nuestro propio cuerpo no es siquiera reconocido. Un país donde además, los/as historiadores/as de la academia carecen de un diálogo con la sociedad, donde las instituciones académicas padecen de demasiados vicios burocráticos y donde el debate de ideas fue dejado de lado. Un lugar, en suma, donde el desarrollo historiográfico es sumamente precario. Pensar en una renovación entre (casi) pares que subvierta el orden de las cosas también entraría dentro del terreno de las ilusiones. Sería quimérico pensar que el devenir historiográfico pudiera, por sí mismo, superar tantas sujeciones del cuerpo social.

Hemos analizado cómo, han surgido y se han desarrollado los análisis de género. Las limitaciones propias de estos y generales de la disciplina historia son claras. Las perspectivas a futuro están íntimamente asociadas a nuestra capacidad de incorporar las construcciones teóricas del género, y ya no solo utilizarlas como una categoría analítica más.

Por otro lado, es necesario avanzar en la formulación de problemas que nos den indicios más ciertos de como se construyen las identidades (políticas, sociales y culturales) femeninas, dejando de lado la perspectiva de comparar permanentemente los comportamientos propios en relación a la población masculina.

Joan Kelly Gadol expresaba que la tarea tiene dos etapas: en primer lugar, la de reintegrar a las mujeres a la historia y en segundo lugar la de restituir a las mujeres su historia. Es decir, es necesario analizar a la mujer como sujeto histórico y paralelamente crear una conciencia de la especificidad histórica femenina, tanto entre las propias mujeres, como en ámbitos más amplios: la comunidad universita-

ria, los ámbitos de la historiografía oficial, entre otros.

Ahora bien, nuestra primera tarea, la de reintegrar a las mujeres a la historia, la hemos realizado en forma parcial, y menos aún hemos llegado a construir una conciencia de la especificidad histórica de las mujeres. Nuestra inserción en ámbitos más amplios es parcial, si bien en las universidades se han creado áreas o departamentos de investigación y formación, la institucionalización de los estudios de género no posibilitó un impacto favorable ni espacios de debate hacia el interior de la disciplina.

Por otro lado, nuestras propias limitaciones en el campo de la militancia feminista no posibilitan aún la construcción de “puentes” entre las casas de estudio y el movimiento de mujeres. Esta situación, que podríamos llamar de “aislamiento”, es histórica en nuestro país, donde el compromiso de las/os intelectuales se ha constituido más desde la crítica que desde la inserción en los movimientos sociales y políticos.

A pesar de esto debemos preguntarnos: ¿Qué tipos de “puentes” se pueden establecer entre las redes académicas y las redes sociales?, ¿Cómo podemos establecer lazos con la sociedad civil?, ¿Qué tipo de historiografía se pretende edificar sin un compromiso frente al conjunto de la sociedad?, ¿Cómo generar espacios de discusión entre las/os historiadoras/es en general? Son quizás estos algunos de los interrogantes desde los cuales deberíamos repensar nuestra práctica como historiadoras.

Un archivo de Señales en la exposición infantil: Derecho consuetudinario e imaginario popular

Gabriela Dalla-Corte Caballero *

Buena parte de los estudios que se han realizado sobre la familia en las últimas décadas se ha centrado en el análisis de la maternidad y de las prácticas regulatorias de la reproducción, como la anticoncepción y el abandono infantil. Estas estrategias, que Mary Nash denomina “malthusianas”, han sido abordadas desde perspectivas económicas, morales, como un aspecto de las políticas estatales, y también a partir de la historia de las mujeres. El punto de contacto de las diversas explicaciones es el supuesto de que las prácticas regulatorias de la reproducción biológica familiar constituyen hechos (jurídicos) no habituales e irregulares. Esta tendencia se debe a que la documentación más utilizada proviene, especialmente, del universo legislativo y judicial y de la esfera policial.

Al teorizar sobre los sentimientos, Agnes Heller hace referencia a que nuestras dudas y preguntas se originan cuando se produce un hecho que se desvía de las *mores*, es decir, de los hábitos predomi-

nantes de nuestro sistema de referencia. Según la autora, nunca preguntamos qué motivó a una madre para educar a sus hijos, sino qué la motivó a no hacerlo, partiendo de que esta última es la acción esperada y correcta¹. En este plano, el sistema constriñe nuestros actos y logra, tal como ha sostenido Badinter, naturalizar conductas que tienen un origen cultural y, por ende, temporal e histórico. Para la autora, el amor maternal es forjado al compás de la normatividad y de la imposición de modelos sociales más que resultado de un sentimiento innato².

La opción analítica por lo que en apariencia no es usual en nuestras sociedades es el punto de partida para discutir el abandono de niños. Especialmente en los siglos XVIII y XIX esta práctica popular recibía el calificativo de “exposición” porque se consideraba que el bebé, nacido en la privacidad del hogar, era expuesto a lo público en instituciones creadas para albergar a la población infantil que no encontraba cabida en sus núcleos fa-

* Magister, Maestría *Poder y Sociedad desde el enfoque de Género*, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, 1995. Estudiante de Doctorado, Departamento de Antropología Social, Histo-

ria de América y África, Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona, Becaria ICI-AECI.

¹ HELLER, Agnes: **Teoría de los sentimientos**, Fontamara, Colección Logos, Barcelona, 1985, Pág. 67-68.

² BADINTER, Elisabeth: **¿Existe el instinto maternal?, Historia del amor maternal, siglos XVII al XX**, Paidós, 1991.

miliares. En Argentina el abandono pasó por diversas etapas, por supuesto no homogéneas. Hasta mediados del siglo XIX los niños eran dejados en general en las puertas de las casas de las familias consideradas pudientes³. Con la consolidación del modelo estatal más aceptado de la segunda mitad del siglo, proliferaron en las ciudades los asilos y orfanatos bajo la influencia de inclusas europeas. Lo cierto es que el abandono infantil encontró un marco institucional en la estructuración legal y normativa de finales de la centuria, proceso en el que destaca la redacción de la codificación civil y penal adoptada por el país entre 1860 y 1900. La regulación del abandono contó con

la participación activa de la élite, fenómeno que ha merecido en los últimos años un gran interés por parte de la historiografía y, especialmente, de la historia de las mujeres⁴.

El análisis del abandono infantil desde la perspectiva institucional y del ordenamiento y control social brinda pocas luces para comprender su funcionalidad y significado para los padres y madres que dejaban a sus bebés en los orfanatos. En la búsqueda de estas dimensiones de análisis, un conjunto de estudios ha intentado abordar las representaciones sociales sobre los niños en Europa en los últimos siglos. La obra **El niño y la vida familiar bajo el Antiguo Régimen**, de Philippe Ariès, abrió paso a la consideración de la niñez como objeto de estudio en la década del '60, señalando que la resistencia a aceptar la morfología infantil es un indicio de la falta de consideración de la infancia como una edad específica antes del siglo XIX⁵. Este he-

cho explicaría también la aceptación casi incuestionada de prácticas anticonceptivas por parte de la sociedad europea, así como los altos índices de mortalidad durante los primeros años de vida, hipótesis que comparte Flandrin⁶. A este listado de causas que explicarían el abandono, se agregan otras como las de León Álvarez Santalo para quien la exposición sería resultado de las relaciones sexuales mantenidas por parejas irregulares; y el abandono en instituciones caritativas, la consecuencia inmediata del rechazo social a la ilegitimidad⁷. En general, la mayor parte de los estudios que abordan el control de la reproducción biológica coincide en mostrar la cotidianeidad de las prácticas regulatorias y de la depositación de la prole en Hospicios. Álvarez Santalo y Claude Larquie interpretan que se debe al peso de las mentalidades y a la constancia de las autoridades civiles y religiosas en la exaltación del honor como definidor de la moralidad⁸.

³ SOCOLOW, Susan: **Mercaderes del Buenos Aires virreinal**, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1991. Para la ciudad de Rosario, DALLA CORTE, Gabriela: *Infancia y género en contextos asistenciales. Las Damas de Caridad, el abandono de niños y las familias populares en Rosario, 1870-1900*, Tesina de Maestría, UNR, 1995.

⁴ CIAFARDO, Eduardo: *Las Damas de Beneficencia y la participación social de la mujer en la ciudad de Buenos Aires, 1880-1920*, ANUARIO IEHS, Nº 5, 1990, Tandil; GONZALEZ, Ricardo: *Caridad y filantropía en la ciudad de Buenos Aires durante la segunda*

mitad del siglo XIX, en Diego Armus (comp.): **Sectores populares y vida urbana**, Buenos Aires, CLACSO, 1982; DALLA CORTE, Gabriela: *Participación de las Mujeres de élite en el espacio público*, en **Espacios de Género**, Tomo I, Facultad de Humanidades y Artes, UNR, Rosario, 1995.

⁵ ARIES, Philippe: **El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen**, Taurus, España.

⁶ v. FLANDRIN, Jean-Louis: **Orígenes de la familia moderna**, Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona, 1979.

⁷ ALVAREZ SANTALO, León Carlos:

Anormalidad y códigos de conducta de la familia en el Antiguo Régimen: la doctrina religiosa sobre el abandono de niños, en Chacón, F. (ed): **Familia y Sociedad en el Mediterráneo Occidental, siglos XV-XIX**, Editorial Universidad de Murcia, 1987.

⁸ LARQUIE, Claude: *El niño abandonado en Madrid durante el siglo XVII: Balance y perspectivas*, en F. Chacón ed: **Familia y Sociedad en el Mediterráneo Occidental, siglos XV-XIX**, Editorial Universidad de Murcia, 1987.

En los últimos años se ha producido una vuelta de tuerca en las explicaciones historiográficas acerca del abandono. El análisis sobre Buenos Aires a fines de la colonia y primera mitad del siglo XIX de Ricardo Cicerchia permite visualizar a aquél como un mecanismo social de distribución de población, en gran parte debido a la estrategia de depositar bebés con carácter temporal en casas de familias. El autor describe la práctica como de estilo “malthusiano”, de acuerdo a la tradición mantenida, entre otros, por Jean Louis Flandrin y Mary Nash⁹. Los Juicios de Reclamos entablados por los padres naturales para recuperar a los menores que habían cedido en los primeros meses de vida a otras familias reflejan la precaria situación de las economías domésticas, la pobreza, la enfermedad o la soltería de la madre como causas de la exposición de las criaturas recién nacidas. En este sentido, si bien Cicerchia reconoce la posibilidad de la existencia de hijos no deseados, afirma que la plebe urbana porteña aceptaba socialmente las relaciones “ilícitas”, lo que hace que resulte difícil imaginar que el fruto de tales uniones fuera portador del estigma del bastardo. Por ello concluye que la

exposición fue un mecanismo propio de supervivencia de las familias pobres, opción analítica que lo lleva a plantear la “racionalidad” del comportamiento social por fuera de las prescripciones y de las valoraciones morales, higienistas, políticas.

El abandono y la depositación ya no son entendidos solamente como consecuencia o resultado de ciertas condiciones ideológicas o “mentales”, sino principalmente como mecanismos de articulación (o rearticulación) familiar determinados en gran medida por las posibilidades de los sujetos y de las economías domésticas. Este es el criterio de historiadores como Rafael Fresneda Collado y Rosa Elgarrista Domeque, quienes proyectan una visión similar a la de Cicerchia acerca del abandono y la adopción de huérfanos en Murcia. A partir de la lectura de las cartas dejadas por quienes efectuaban el abandono - documentos que en Murcia reciben la denominación de **cédulas** -, cuestionan la explicación más común de la exposición: la ilegitimidad. La muerte o ausencia de los padres, las deficiencias físicas del expósito y especialmente la pobreza de los núcleos familiares son los argumentos de mayor

peso entre las causas que aducen los actores involucrados en las depositaciones de los bebés¹⁰.

Ahora bien; los grandes ausentes de la comprensión del fenómeno de la exposición infantil si-guen siendo el derecho y las prácticas consuetudinarias que tienen mucho que decirnos acerca del imaginario popular. Para llegar a estas dimensiones nos proponemos partir de un estudio de caso en el contexto rosarino de fines del siglo XIX. Lejos de considerar la posible anomalía del fenómeno, consideramos que el abandono infantil siguió patrones consuetudinarios aceptados no sólo por los dispositivos políticos reguladores del Hospicio de Huérfanos y expósitos de la ciudad, sino también por la organización jurídica penal y civil. Todas las depositaciones que se produjeron en los años que van de 1890 a 1900 respetaron siempre unos ritos determinados que no estaban fijados por ninguna reglamentación

⁹ CICERCHIA, Ricardo: *Las vueltas del torno; claves de un malthusianismo popular*, en Lea Fletcher (comp.): **Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX**, Buenos Aires, 1994. También NASH, Mary: *Pronatalism and motherhood in Franco's Spain*, en **Maternity & Gender Policies, Women and the Rise of the**

European Welfare States, 1880s-1950s, Edited by Gisela Bock & Pat Thane, Routledge, 1991. NASH, Mary: *Género, cambio social y la problemática del aborto*, en **REVISTA HISTORIA SOCIAL**, Nº 2, Otoño de 1988, Valencia.

¹⁰ FRESNEDA COLLADO, Rafael y ELGARRISTA DOMEQUE, Rosa:

Aproximación al estudio de la identidad familiar: el abandono y la adopción de expósitos en Murcia (1601-1721), en F. Chacón ed: **Familia y Sociedad en el Mediterráneo Occidental, siglos XV-XIX**, Editorial Universidad de Murcia, 1987.

o estatuto formal; seguían una estrategia en función de la posibilidad de los padres de exponer a sus criaturas tanto en forma permanente como temporal, y reproducían patrones de comportamiento establecidos por la costumbre. Es en este juego en el que adquieren sentido los objetos materiales y cartas denominados “señales”, que los progenitores dejaban junto a sus bebés en el momento del abandono en la inclusa. Cruces, estampas, cartas, escapularios, entre otros, configuran un Archivo de Señales conservado por las *Damas de Caridad*, sociedad benéfica que aún hoy controla el desenvolvimiento de la institución. Las Damas atribuyeron a los objetos la función de posibilitar el reconocimiento y la recuperación de los bebés dejados temporalmente a su cuidado. Por extensión, las criaturas que no llevaban “señales” podían ser dadas en adopción con mayor facilidad bajo el presupuesto de que sus familiares no harían ningún intento por recobrar el vínculo perdido. Los objetos materiales tenían una función bastante parecida a la de la prueba jurídica porque servían como garantía de la individualiza-

ción de cada uno de los bebés. Por ello la institución estaba tan interesada en conservar las señales a la hora de definir el destino de los niños y niñas que sobrevivían a la muerte que por entonces se llevaba al 70% de los expósitos.

Las señales han superado el paso del siglo, y siguen formando parte de un peculiar Archivo en perfecto estado de conservación. Constituyen un tipo de documento que sólo en las últimas décadas ha adquirido un status legítimo en la disciplina histórica. Se trata de un corpus formado por notas, reliquias, fotografías, cadenas, objetos personales, monedas, estampas que expresan la voz de los depositantes quienes se declaran invariablemente pertenecientes a la población más empobrecida o desprotegida de la sociedad. Las señales se depositaban junto al bebé en el torno, una especie de rueda giratoria de piedra que aseguraba el anonimato de quienes se desprendían del niño. Desde el interior del Hospicio, las religiosas que estaban al cuidado directo de los bebés recogían rigurosamente esos objetos y cartas que eran clasificados con un criterio anual y guardados en pequeñas cajitas metálicas por las Damas, quienes ataban cada objeto con una cinta y adjuntaban el número del expósito y el nombre con el que era bautizado en el Hospicio¹¹. Este canon de conservación posibilita hoy la “lectura” de las señales en forma individual, pero al mismo tiempo brinda la oportu-

nidad de interpretarlas como un conjunto de representaciones sociales que el paso del tiempo ha dejado intactas.

La conformación de este Archivo fue, de alguna manera, un resultado no previsto por las Damas en el momento de fundar y construir el Hospicio hacia 1870. Pero es posiblemente uno de los únicos elementos que nos quedan para conocer el imaginario popular puesto en juego a la hora de dar cuerpo y seleccionar una “señal” determinada, así como de los sentimientos y necesidades de quienes abandonaban a las criaturas. El acceso a las declaraciones de los propios protagonistas nos permite dar cuenta del desafío de inmiscuirnos en ese mundo de sentimiento y religiosidad. Esa voz aparece directamente en las cartas y en la descripción detallada de las señales, que las Damas reproducían en los Registros de Ingresos y Egresos de huérfanos y expósitos. Tanto el Archivo de señales como el Registro son documentos que expresan las prácticas sociales, las creencias, y los temores de las madres solas o de los núcleos familiares que optaban por la depositación. En este sentido, el Archivo nos conduce a abordar la manifestación de fenómenos ligados a la maternidad y a las creencias religiosas, combinadas en una especie de ritual de protección edificado básicamente en el cristianismo.

Pero basarnos en los aspectos menos materiales de este imagina-

¹¹ Archivo del Hospicio de Huérfanos de Rosario, Argentina (en adelante

A.H.H.), Caja de Señales, año 1891, señal N° 400.

rio no debe hacernos olvidar que la costumbre de los padres de dejar objetos personales y rituales acompañando al cuerpo de sus hijos e hijas reprodujo una práctica extendida y repetida en diversos espacios geográficos a uno y otro lado del Atlántico. Esa práctica consuetudinaria fue aceptada tácitamente en un principio por el Hospicio, para luego ser incorporada como parte esencial del funcionamiento legítimo -y por qué no legal- de la institución, que requería la utilización de elementos individualizadores frente a la masividad del ingreso de niños que en algunos meses superaban la decena.

Los mensajes y objetos tienen en general un carácter referencial y emotivo¹² y muestran la existencia de un código compartido tanto por los emisores, como por las Damas y las religiosas que llevaban adelante el funcionamiento del Hospicio. La clasificación de esos documentos es el punto de partida para interpretar la características de los símbolos utilizados. Hemos considerado a las 506 señales como objetos, haciendo una primera clasificación según contengan mensaje escrito o no. Las señales sin mensaje escrito fueron a su vez divididas entre objetos *varios*, *personales*, *con otro uso simbólico originario* y *con contenido religioso*.

1- Objetos con mensajes escritos:

cartas 294
cartas de autoridades 15
tarjetas 2
media tarjeta 2
 SUBTOTAL: 313

2- Objetos sin mensaje escrito

Objetos varios:
 hoja cortada 7
 cartones bordados 2
 cartones 10
 medio cartón 1
 trapos 15
 carteritas cosidas 2
 hoja de almanaque 1
 SUBTOTAL: 38

Objetos personales:

alhaja 1; cadena 6
 cintas 38
 cuchara cortada 1
 fotografías 2
 media fotografía 4
 aros 4
 pañuelos 3
 rosa de tela 1
 SUBTOTAL: 60

Objetos con otro uso simbólico originario:

moneda 3
 media moneda 3
 bandera tricolor 1
 escarapela argentina 1
 medio pagaré 1
 naipes cortados 4
 SUBTOTAL: 13

Objetos con contenido religioso:

medallas 40
 medallas cortadas 3
 rosarios 2
 escapularios 2
 cruces 10
 estampita 1
 media estampita 21
 imagen de plata 1
 certificado de bautismo 2
 SUBTOTAL: 82

TOTAL SEÑALES: 506

Fuentes: Archivo de Señales y Registro de Ingresos y Egresos del Hospicio de Huérfanos de Rosario, período 1890-1900.

¹² MARCE I PUIG, Francesc: **Teoría y análisis de las Imágenes**, Barcelona, España, 1983.

Las “**señales**” sirven como medio de comunicación y constituyen un sistema de símbolos en el que los sujetos involucrados se determinan objetivamente como tales en el marco de las reglas de juego sociales. Según Umberto Eco, los estudios semiológicos actuales buscan incluir todos los aspectos de la cultura y la vida social como signos¹³. Los objetos, desde Moles y Baudrillard; la proxémica, de la mano de autores como Hall; y la arquitectura, son estudiados como sistemas de comunicación y como códigos, y las teorías resultantes sirven para la disciplina histórica. En el contexto del *Archivo de Señales* las personas que se desprendían de los bebés mantenían un vocabulario común, pleno de convencionalismos. Aparecen indistintamente palabras tan vinculadas como seña y señal, que hacen referencia a una “marca” distintiva además de ser un indicio inmaterial de un aviso y una advertencia. Según Luis Prieto la *señales* un tipo particular de instrumento con la función de transmitir mensajes para ejercer influencia sobre el receptor¹⁴ que en el caso del Hospicio eran las Damas y las religiosas. Pero lo interesante de estas señales es que también en muchas oportunidades los mensajes iban dirigidos a los propios bebés, a quienes

sus madres y padres explicaban las causas del abandono. Si consideramos a la “señal” sólo bajo la perspectiva de ser un lazo de tipo informativo entre el que abandona y el que recibe al bebé, perdemos de vista el hecho de que los mensajes tenían la intención de restablecer un vínculo afectivo perdido. El anhelo de dejar clara la existencia de ese sentimiento fue posiblemente la razón de que una madre escribiera a su bebé “...*non ti abbandono figlio mio, te cerchero, te lo prometo. Adio...*”¹⁵.

Los objetos materiales remediaban con su proyección visual las lagunas informativas originadas por la ausencia de palabras. La falta de contacto físico entre quienes abandonaban a las criaturas y quienes las recibían se veía agravada por las características propias de la depositación a las puertas de la inclusa y en el *torno*. Objetos que fuera del Archivo podrían tener una significación múltiple se llenan de un significado determinado en el Hospicio. En este sentido, Abraham Moles afirma que los objetos son mediadores sociales que resuelven o modifican situaciones, y que constituyen una prolongación del acto humano¹⁶. Al presentarse como *objetos en grupo*, las señales cohabitan y coexisten en un mismo espacio, desplegando así significa-

dos que ayudaban a quienes renunciaban a su rol de padres a establecer un tipo de contacto frente al distanciamiento. Las imágenes acompañaban a los mensajes escritos para compensar sus mutuas deficiencias¹⁷. Además de la finalidad descripta, se intuyen otras tácticas en el uso de la *señal*, especialmente en el caso de las de tipo religioso, y que nos llevan a considerar tangencialmente el significado de los símbolos y de las imágenes que aparecen en el *Archivo*. El 16,2% de las señales tuvo carácter piadoso. Es el caso de los *escapularios*, cuya confección manual servía imaginariamente para “proteger” al bebé. O también la utilización de fórmulas estandarizadas por el lenguaje icónico en *medallas, estampas, rosarios, cruces*.

En el conjunto de representaciones religiosas, la mayor parte hace referencia a la maternidad y reitera las mismas figuras inalteradamente durante años. La referencia al vínculo materno aparece en las estampas y medias estampas cortadas con imágenes de la Virgen María y el Niño Jesús mostrando un mundo perfecto e idílico de maternidad del que no son excluidos los ángeles, Dios y los santos. Quienes hacían uso de imágenes místicas tenían a su vez una intención religiosa manifiesta que

¹³ ECO, Umberto: **Signo**, Labor, Barcelona, 1976.

¹⁴ PRIETO, Luis: **Mensajes y Señales**, Seix Barral, Barcelona, 1967.

¹⁵ A.H.H., Caja de Señales, año 1899, Nº 923.

¹⁶ MOLES, Abraham: **Teoría de los**

objetos, Colección Comunicación Visual, Ed. Gustavo Gilli, Barcelona, 1975.

¹⁷ ARNHEIM, Rudolf: **El pensamiento visual**, Ed. Universitaria de Buenos Aires. Véase GINZBURG, Carlo: **Mitos, Emblemas, Indicios y Se-**

ñales, Gedisa, Barcelona, 1989; SPERBER, Dan: **El simbolismo en general**, Barcelona, 1978; GASKELL, Ivan: *Historia de las imágenes*, En **Formas de Hacer Historia**, Peter Burke (ed.), Alianza Universidad, Madrid, 1993.

también emerge en frases tales como “...mi madre me arroja a mi y la divina caridad me recibe aquí. Y soi cristianado el 2 de agosto. Mi madre me pone aquí por berce en lanecesidad y obligación de colocarse y con su trabajo socorrerme como **Dios** le allude (sic)...”; “...da una madre sirviente muy jovene. Ella no tiene marido, sin nadie y sin padre ó si lo tiene ella no lo conoce. Esta pobre infeliz ruega á ustedes de bautizarla con el nombre de Rondinella, para reconocerla **si á Dios le gusto**, algún día y abrazarla...Saluda á Ustedes atentamente, la sin apellido, Ramona ...”¹⁸.

En todas las religiones han existido ritos, rezos monótonos y repetitivos. En el cristianismo la más característica de estas oraciones y ritos es el *rosario*, una sarta de cuentas que ayuda a la sucesión de oraciones a la Virgen. En la religión católica, se utiliza el rosario para contar las oraciones que constituyen la base de los tres ciclos de meditaciones sobre los misterios de la Virgen, imagen siempre presente en el Archivo de Señales y que remite incansablemente a la maternidad. Estas imágenes, junto a la tristeza y desazón manifestados por muchas de las madres que dejaban a sus criaturas, deben ayudar a plantear los presupuestos de buena parte de la historiografía que ha intentado explicar la existencia de la depositación como consecuencia del desamor y la insensibilidad. En esta perspectiva puede entenderse una carta como la que sigue: “...señora madre le pido por caridad ce me miren esta creatura selopido por dios soi su madre...” (sic).

El rosario como objeto de culto acompaña los rezos en una religión y una iconografía que, si bien no considera a la Virgen como dio-

sa, la incluye como la Madre del Hijo, representándola casi siempre con el niño en brazos en una actitud maternal. Los rosarios y las cruces son los símbolos más universales apoyados en la idea de la salvación y de vida eterna. Las imágenes representan experiencias concretas de varones y mujeres, transformadas en el lenguaje general de los símbolos¹⁹.

Una atención preferencial merece la permanente mención del “agua”, consagrada ritualmente, que hace referencia al bautismo como elemento purificador de las “manchas” del pecado, una ablución que recupera la condición paradisiaca primordial. Integrado al rito religioso del culto católico, el lavar como limpieza real y simbólica significa quitar los males procedentes de los padres e incorporar a los nuevos “fieles” al cristianismo por medio de ritos de acceso²⁰. Las cartas dejadas a los bebés en el Hospicio, junto a los objetos visuales y materiales, nos muestran la permanencia de este mito y el interés por la utilización del agua bautismal: “...Francesca: ha recibido l’agua...”; “...questo bambino maschio...non esta batezato.

¹⁸ A.H.H., Caja de Señales, año 1890, Nº 387; año 1899, Nº 992.

¹⁹ BIALOSTOCKI, Jan: **Estilo e iconografía, Contribución a las ciencias de las artes**, Barral Ed., Barcelona, 1973, pág. 118. También véase BETTELHEIM, Bruno: **Les blessures symboliques, Essai d’interprétation des rites d’initiation**, Gallimard, Francia, 1971; HOHENEGGER, Alfred: **Form**

and sign, About letters and symbols, Roma, 1977; BAUDRIILLARD, Jean: **El sistema de los objetos**, Ed. Siglo XXI, México, 1969.

²⁰ GRABAR, André: **Las vías de la creación en la Iconografía cristiana**, Alianza Forma, Madrid, 1991; GONZALEZ ALCANTUD, José A. y Malpica Cuello, Antonio (coord.): **El agua, mitos, ritos y realidades**,

Coloquio Internacional, Granada, noviembre de 1992, publicado por Edit. Anthropos; ELIADE, Mircea: **Historia de las creencias y las ideas religiosas, Tomo IV: Las Religiones en sus textos**, Madrid, 1978; ELIADE, Mircea: **Imágenes y símbolos, Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso**, Taurus, Madrid, 1974.

M.M...”; “...acá es el lugar designado para esta pequeña niña, haced el servicio de bautizarla y hacerle poner los óleos...”; “...tenga la bontá (sic, voluntad) de cristianarlo...”; “...está sin bautismo...”; “...ba infiel, lo sacaré al año...”; “...ba infiel, la madre murió de parto, no tiene padre, la niña lleva el brazo fracturado...”; “...esta niña no está bautizada, agamé el favor á ponerle este nombre, Filomena...”; “...questo bambino di sesso maschile, e nato il giorno 7 di ottobre alle ore 8 ani e non e batezato. M...”; “...pongo este niño a vuestro amparo a fin que sea bien cuidado. Lo vendré a recoger en muy pronto. Non esta cristiano, soi italiana veneziana...”²¹. El formar parte de un credo determinado suponía conseguir mayor apoyo por parte de la Institución. Por ello los cedentes aludían a su condición religiosa en frases tales como “...la madre es cristiana apostólica romana...”; “...cristianado...”; “...ija de buenos padres, tiene el agua del socorro...”(sic)²².

Junto a los objetos religiosos figuran en el Archivo otro tipo de “señales” menos ligadas a lo alegórico. Algunos objetos se llenan de un contenido profano como los naipes, las banderas extranjeras y las escarapelas de nacionalidades diferentes a la argentina, que indi-

can el sentimiento de origen de los padres, en una ciudad receptora de inmigrantes como fue Rosario hacia fines del siglo pasado. Aparecen también objetos con un uso simbólico originario diferente, como las monedas extranjeras, monedas cortadas, pagarés. Las hojas cortadas, los cartones, los trapos y algunos metales indican quizás una aparente urgencia por parte del depositante en el momento de dejar al bebé en la institución, fenómeno que se producía casi invariablemente en la oscuridad de la noche. Las alhajas, cadenas, cintas, aros, pañuelos de mano, fotografías, eran objetos personales que pertenecían a los sujetos que decidían la exposición del niño.

Pero ¿quiénes eran las personas involucradas?. La sola aparición de objetos femeninos o de objetos religiosos que aluden a la maternidad ya puede hacernos pensar que se trata de las madres. Si bien el Hospicio funcionó como un mecanismo de autorregulación familiar de los sectores populares de la ciudad -en tanto permitió descomprimir las familias cuando se incrementaba el número de miembros- creemos que estuvo dirigido primordialmente a las mujeres, tanto a las argentinas como a las inmigrantes recién llegadas que no encontraban un lugar en el mercado laboral. Las madres alegan

que el ejercicio de la maternidad obstaculiza la posibilidad de colocarse en una ocupación que les permita sobrevivir²³. Sirvientas generalmente, esas jóvenes no contaban con una familia propia que pudiese hacerse cargo del niño mientras ellas se radicaban en la casa de los “patrones”. A diferencia de una población femenina proveniente de zonas rurales que podía dejar la prole al cuidado de los restantes miembros familiares, muchas mujeres debieron tomar la decisión de desprenderse del bebé como hizo una joven en 1899 informando que era “...una sirviente que no puede tenerlo...”²⁴. Este obstáculo fue más grave entre las mujeres extranjeras que también narraban sus peripecias personales en un mundo relativamente hostil que les impedía ejercer la maternidad. En ningún caso aparece la idea de un honor mancillado, sino frases como “...nasio este chico el 16 de marzo. Guerfano. Notiene padre solo madre mui yn-solbente esta sin acristianar...”²⁵.

La pobreza sufrida por la madre es la causa más común: “...Esta criatura nasio a las 8 de la noche del dia de la fecha (15/11/1893) y va ofresida a San Ramon. La echamos por la pobreza que me encuentro. Una madre, y no está bautisada...”²⁶; “...Una pobre madre que se encuentra mui distante

²¹ A.H.H., Cajas de Señales: año 1899, Nº 954; año 1890, Nº 322; año 1890, Nº 117; año 1892, Nº 441; año 1894, Nº 546; año 1892, Nº 422; año 1892, Nº 439; año 1893, Nº 488; año 1890, Nº 391; año 1893, Nº 532.

²² A.H.H., Cajas de Señales, año 1897,

Nº 829 ; año 1892, Nº 426; año 1893, Nº 484:

²³ DALLA-CORTE CABALLERO, Gabriela: *Control de la procreación y generización del Derecho Penal en la Argentina decimonónica: un estudio de caso*, REVISTA ARENAL, Barcelo-

na, en prensa.

²⁴ A.H.H., Caja de Señales, año 1899, Nº 938.

²⁵ A.H.H., Caja de Señales, año 1894, Nº 572.

²⁶ A.H.H., Caja de Señales, año 1891, nº 357.

de su casa y cuando pensava de volverse con su creatura ha vuelto ha caer mui enferma, no tiene leche ni plata, ni nada en este momento, no es conocida en esta ciudad. Por no dejar morir de necesidad esta pobre creatura la recomienda por segunda vez... una pobre viuda...”²⁷; “...Entrego este niño a la caridad porque no lo puedo quidar. Soi biuda i muy pobre e cuando yo sane pasare a berlo porque tengo que trabajar para mantenerme **porque tengo masijos**...”, (sic)²⁸.

Es justamente la pobreza la que nos lleva a discutir la estrategia de la depositación *con o sin señales*, paso previo y necesario para el reconocimiento y recuperación posterior. La posibilidad de conseguir un empleo más redituable y así mejorar las condiciones materiales de vida estaba siempre en la mente de los depositantes. El temor a la pérdida del bebé o a la confusión de la identidad del mismo aparece una y otra vez: “...para que cuando pueda retirar mi hijo, sepa que el mismo que retiro es mio...”²⁹; “...Reverenda Superiora: No mi crea madre ingrata. Non crea que jo illundi me creatura, **que tanto quiero. Carlito mio, quanto suffro, tu padre tiene la culpa, ingrato que fui dimenticar su yo, non mi merresia eso yo. Per un po de tiempo non podre, Superiora, mandarle plata, ma pur fabor le pido, non lo dea mi yco di algun**

rico, yo quiero que venga en mi poder mijo, es mio, mio solo, e non ai plata al mundo que lo pagi, es mi sangre, pur el suffro. E suffri tanto. Trabagaré arre qualquier sacrificio pur accuna tar algo pur mandarle el mas pronto posible. Mi perdone Superiora e un beso le da de mi parte a mi angel...”³⁰.

El importante porcentaje de niños con señales permite intuir la pretensión de la recuperación, con la consecuente utilización temporaria del Hospicio. El 57,61% de los depositados entre 1890 y 1900 fue dejado con algún tipo de signo de filiación tanto en el torno como a las puertas del Hospicio. Esta evidencia revitaliza nuestra idea de que las cartas y objetos fueron el hilo transversal del funcionamiento de la Institución porque orientaron en todo momento las decisiones de la asociación. El rol de las señales fue incluso difundido por las Damas de Caridad en las Memorias del año 1890, folletines de amplia tirada en la ciudad: “...Recogido el niño, se recogen á la vez los documentos o reliquias con que algunas madres los exponen, reservándolas con cuidado en el Archivo... para devolver en el futuro aquellos seres...”. Consensuadas por los progenitores (especialmente las madres), las Damas de Caridad y los dispositivos políticos de la ciudad, las señales fueron homologadas, a pesar de su extrema diversidad, con documentos

individuales. Rosario aún no contaba con un aceitado sistema de identificación de las personas.

La depositación podía ser transitoria o permanente. En el primer caso culminaba en la recuperación familiar, basada en la descripción que los familiares hacían de la ropa que llevaba puesta el niño, o la mención del día y la hora de la depositación. La costumbre más extendida, sin embargo, fue dejar al bebé con algún documento duplicado: “...cuando la madre hoy impotente para alimentarlo y cuidarlo pueda recogerlo del piadoso Ospicio, lo hará exhibiendo un documento de igual tenor al presente...”³¹. También se dejaban tarjetas cortadas al medio a las que se unía la otra mitad (conservada por los padres) en el momento de la recuperación. “...Esta niña se reclama con yqual billete á la que lleba en su pecho...”³²; “...Una pobre madre imposibilitada para criar su hijo nacido en la ciudad

²⁷ A.H.H., Caja de Señales, año 1893, nº 525.

²⁸ A.H.H., Caja de Señales, año 1897, nº 812.

²⁹ A.H.H., Caja de Señales, año 1895, sin número.

³⁰ A.H.H., Caja de Señales, año 1898, nº 890.

³¹ A.H.H., Caja de Señales, año 1890, nº 360.

³² A.H.H., Caja de Señales, año 1890, nº 361.

de Rosario (el mismo día de la depositación). Lo coloca al amparo de la caridad cristiana rogando se sirvan protegerlo hasta tanto me sea posible hacerme cargo de él. El niño lleba al cuello un escapulario de nuestra Señora del Carmen cuya protección invoco; **ha sido partido por la mitad conservando la otra mitad para que sea entregado á la persona que lo presentare.** Es mi voluntad se bautice con el nombre de ...”; “...aquí le dejo una seña lo que falta de este Santo lo tengo en mi poder...”³³. La racionalidad de esta práctica es llamativa, si pensamos que ya desde la Edad Media, la validez de los contratos se aseguraba a través de un particular corte en los documentos que probaban la realización de un acto jurídico, quedándose cada parte involucrada con una porción del mismo.

Otras características y consecuencias asumió la depositación permanente que, por otro lado, impidió la configuración del delito de abandono estipulado por el Código Penal vigente en esa época. La tipificación de abandono de niños estaba incluida en los delitos contra las garantías individuales y suponía que si el bebé moría por el desamparo en la vía pública, la persona que lo hubiese abandonado podía ser castigada con la pena privativa de la libertad³⁴. Este dato

es importante ya que durante los años 1890 y 1910 en que contamos con documentación judicial (los Libros de Sentencias de los Tribunales provinciales de Rosario) sólo una conducta de desprendimiento del bebé fue configurada como “abandono” aún cuando el número de exposiciones anuales era extremadamente alto: 1130 casos entre los años 1879 y 1900³⁵.

La Sociedad Damas de Caridad estaba interesada en consolidar familias a través de la entrega de niños en adopción, práctica que fue sumamente controlada no sólo por la propia asociación y por las autoridades locales, sino también por los **consejeros** que colaboraban con las socias. Las entregas de niños en adopción privilegiaban a los que eran depositados “sin señales”, es decir, sin ningún tipo de contraseña que pudiese servir como identificadorio a posteriori en caso de que se intentara reconocer y recuperar al expósito. El hecho de

que los requisitos legales de la adopción no fueran fijados estatutariamente al fundarse el Hospicio, hizo que las Damas se mantuvieran en los márgenes que fijaba el derecho consuetudinario. Hacia 1890 la falta de reglamentación legal se convirtió en un problema en el marco de la organización jurídica del país. La asociación benéfica comprendió que, en caso de conflicto con los familiares de los expósitos dados en adopción simple, no contaba con precedentes legales que la amparasen. En 1896 notamos un especial interés por parte de la Presidenta en determinar el tiempo que debía esperar para hacer entrega de un bebé que hubiese sido dejado en el torno “sin señales”. El consejero David Peña reafirmó entonces la legitimidad de las prácticas de carácter consuetudinario que ya se venían aplicando: “...sobre la edad á que pueden ser entregados los niños expósitos que son depositados en el Asilo de la Sociedad, **sin seña alguna que los dé a conocer cuando se los reclama, manifiesto por medio de Ud. que no encuentro disposición alguna al respecto en el Reglamento Interno de la Sociedad y que, en consecuencia, tiene amplia libertad, a criterio del Concejo, pudiendo aplicar á cada caso especial el que mejor conviniere al niño de que se trate...**”³⁶.

³³ A.H.H., Caja de Señales, año 1891, Nº 336; A.H.H., Caja de Señales, año 1891, Nº 388.

³⁴ *Código Penal de la República Argentina*, Ley 1920; en **Anales de Legislación Argentina**, 1881-1888. La

codificación fue modificada en el año 1903 y está incluida en los Anales.

³⁵ DALLA CORTE, Gabriela: *El discurso judicial en el orden familiar: Vidas y costumbres populares en las senten-*

cias penales de Rosario, 1890-1910, Tesis de Licenciatura, UNR, 1996.

³⁶ A.H.H., Caja de Correspondencia, Carta del Dr. David Peña, 17/11/1896.

La decisión de entregar en adopción a los niños depositados sin información expresa de recuperación por parte de sus familiares fue una de las políticas de la institución. Del total de niños que sobrevivieron durante su permanencia en el Asilo (casi el 40% de los 1130 bebés), 234 niños y niñas fueron adoptados mediante **convenios**, superando en gran medida el número de recuperaciones efectuadas por los propios familiares (sólo 142 casos). Los **convenios de adopción** se perfeccionaron hacia fines del siglo XIX. Dejaron de ser manuscritos individuales confeccionados por la asociación filantrópica, y pasaron a realizarse mediante formularios impresos homogéneos. Paralelamente se hizo corriente la intervención del Defensor o del Juez de Menores³⁷. Los Libros de Contratos entre los adoptantes y la Sociedad Damas de Caridad comprometían a las nuevas familias a “...*cuidar, instruir, vestir, alimentar y dar educación moral y cristiana...*” a los niños que también debían recibir una formación profesional al llegar a los diez años, pero estas cláusulas formales fueron parte de un proceso que durante algunas décadas se manifestó como resultado de la costumbre y expresó un imaginario social edificado sobre el sentimiento y la religión.

Las “señales” fueron el mecanismo del que se valieron las mujeres que formaban parte de la asociación benéfica “Damas de Caridad” para conocer la procedencia de los bebés depositados en el Hospicio de Huérfanos y su situación familiar. También sirvieron para regular el complicado engranaje de la adopción de bebés. Pero lo más importante es que, en tanto expresión de los sujetos involucrados en la decisión del abandono, constituyeron uno de los únicos puntos de contacto entre los bebés, el Hospicio y los progenitores. Por ello, el Archivo de Señales adquiere una relevancia especial y un status definitorio en el funcionamiento de la inclusa.

En el Hospicio la “señal” cumplió un doble rol, ya que favoreció la recuperación familiar o permitió la entrega en adopción de los niños sobrevivientes. De una o de otra manera, la **familia** fue el eje de la

acción de las Damas en el Hospicio: las familias que abandonaban; las mujeres solas o solteras que se desprendían de sus hijos por la imposibilidad material de mantenerlos; las familias adoptantes. El estudio de la familia requiere una aproximación más integral frente a hipótesis historiográficas que, por ejemplo, explican la existencia de la exposición de niños a través de causas demográficas o económicas. Las causas que también ha defendido parte de la historiografía, la posible falta de sentimiento e interés por parte de los padres, sufren un embate por la documentación concreta. La reiteración de imágenes religiosas protectoras y de estampas con figuras alusivas a la maternidad obligan a reconsiderar la importancia del sentimiento maternal y los conflictos que generaban las malas condiciones económicas en la población.

Finalmente, la amplitud y generalización de un fenómeno tan particular como el uso de la señal nos habla de la aceptación plena, por parte del sistema jurídico en construcción, de costumbres populares que, incluso, eran conocidas por los inmigrantes recién llegados. Y además nos alertan de cómo vivían los sujetos un acto y una decisión tan complejos como el extrañamiento del seno familiar del bebé recién nacido.

³⁷ A.H.H., Libros de Contratos de adopción: Se consultaron los siguientes **Libros**: de setiembre de 1898 a abril de 1900: 33 contratos; de mayo de 1900 a abril de 1904: 96 contra-

tos; de abril de 1904 a mayo de 1906: 92 contratos; de junio de 1906 a 1910: 173 contratos; de diciembre de 1910 a enero de 1918: 172 contratos.

Las organizaciones, las escuelas y las mujeres: ¿Poder o no poder? *

Graciela Morgade **

Los Estudios de Género, desde su mismo surgimiento, se han embarcado en la tarea de analizar bajo su prisma a la cultura en general y a los llamados saberes “académicos” en particular. Entre sus intereses principales se encuentran las organizaciones sociales¹, tanto en el plano de los discursos que las teorizan como en la dimensión de las prácticas establecidas en ellas por el sentido común y la tradición. La problemática de **la circulación del poder y la distribución de las jerarquías entre varones y mujeres, el imaginario relacionado a una posición u otra, la diferenciación de estilos y estrategias masculinas y femeninas en el ejercicio de funciones directivas, etc.**, fueron y aún son temas de la agenda crítica.

Las conclusiones de una importante masa de investigaciones en este campo coinciden en señalar

que mucho más que la “organización racional” del mundo estructurada mediante principios “objetivos” y por lo tanto equivalentes para todos/as - su postulado central -, la dinámica de las instituciones constituye sobre todo un dispositivo de poder y de control social, y su teoría, aún con una destacable evolución nutrida por el desarrollo de las ciencias humanas en general, representa una de las más relevantes objetivaciones del régimen de género.²

En el presente artículo problematizaremos los aspectos centrales de la producción académica tradicional en ese campo, mostrando en el caso de las instituciones escolares los quiebres que se perfilan en los ámbitos locales y retomando, con los aportes de la crítica feminista, posibles direcciones para la transformación de la gestión organizacional también alternativos.

* Este artículo es un subproducto del proyecto “La problemática del poder y la autoridad en la perspectiva de la transformación escolar. Mujeres y varones en cargos de decisión en las escuelas” apoyado por UBACYT con sede en el Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación (IICE) de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

** Investigadora del IICE, Docente del Departamento de Ciencias de la E-

ducación e integrante del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Docente e investigadora de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa.

¹ Empleamos el concepto de “organización” en sentido amplio, abarcando a aquellas estructuras instituidas con miras a objetivos definidos, tales como la producción en el caso de la

fábrica, la formación de hombres y mujeres en el caso de la escuela, la defensa de los derechos del trabajo en el caso del sindicato, etc. (LAPASSADE, Georges. **Grupos, organizaciones e instituciones**. Barcelona, Gedisa, 1977).

² CONNELL, Robert. **Gender and Power**. Stanford, Stanford University Press, 1987.

Supuestos “masculinos” de las teorías de la organización

Analizar desde una perspectiva de género a las formas organizacionales modernas es un asunto más complejo que relevar la proporción de cada sexo en las diferentes posiciones de la pirámide del poder. Implica, sobre todo, reconstruir los procesos y los discursos que constituyen la dimensión documentada y no documentada de la vida institucional de mujeres y varones. No obstante, vale la pena recordar que, históricamente, las mujeres han ocupado los escalones inferiores del escalafón jerárquico de las organizaciones y se han desempeñado mayoritariamente en las tareas de secretaría y de auxiliares. Su incorporación masiva al sector terciario a partir de mediados de siglo (desde la Segunda Guerra) no redundó en un incremento proporcional en todas las posiciones y aún en la actualidad los puestos de decisión en las grandes empresas y en las instituciones de gobierno continúan ejercidos por varones en forma abrumadora.

¿Qué discursos han sustentado a la división social del trabajo en las organizaciones?. Es interesante el paralelo entre la constitución de la “familia nuclear moderna” y la conceptualización de esas estructuras

institucionales que señala Kereen Reiger³ desde una perspectiva histórico cultural. Según la autora, uno de los principios regulativos centrales de las organizaciones modernas se ha apoyado en la noción burguesa de masculinidad: el discurso científico institucionalizó la **racionalidad técnica**, el desarrollo de **reglas impersonales** y la **segmentación de las relaciones sociales**. En los mismos orígenes de la teoría de las organizaciones modernas Max Weber⁴ sostiene: “La burocracia es de carácter racional: la regla, el objetivo, el medio, la impersonalidad objetiva dominan su conducta. Su surgimiento y su expansión han tenido en todas partes un sentido revolucionario...como suele ocurrir con la penetración del racionalismo en todos los campos”. Los afectos, las emociones, la subjetividad, debían permanecer en la esfera de “lo privado”. Más aún, la ciencia de la administración racional también tendría un discurso para ese mundo doméstico: cómo esterilizar los utensilios, cómo amamantar o inclusive cómo educar a los hijos.⁵

Con el correr del tiempo sin embargo se constató que el hogar era incontrolable - en esos términos “científicos” al menos - y que las burocracias funcionaban menos “racionalmente” de lo que se había

supuesto. Para los vínculos primarios emergió con potencia la teoría del inconsciente. Para el mundo público, hacia 1930 la escuela de las relaciones humanas comenzó a visibilizar la trama informal de las instituciones, los mecanismos no documentados de la circulación del poder y la importancia de la comunicación fluida. Comenzó a entenderse que en ellas convivían “motivaciones” y “sujetos”. Con la escuela de las relaciones humanas en el manejo organizacional, los valo-

³ KEREEN, Reiger. En *The gender dynamics of organizations: a historical account* en BLACKMORE, J. et al. **Gender and administration**. Sydney, Sydney University Press, 1994.

⁴ WEBER, Max. **Ensayos de sociología contemporánea**. Barcelona, Ed.

Martínez Roca, 1972. (Primera edición 1886)

⁵ Luc Boltanski en su libro **Puercultura y moral de clase** (Barcelona, Ed. Laia, 1974) demuestra cómo el discurso positivista pretende ingresar a los hogares de la mano de las recomendaciones para controlar

la vida privada familiar, en particular la de los sectores populares. En nuestro país, ver NARI, Marcela “La educación de la mujer” en *Revista MORA*, Area Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1995.

res del “mundo privado” comenzarían a tener cabida en la gestión de las burocracias. Sin embargo, el cambio en los enfoques organizacionales adoptó en la práctica una modalidad superficial y calculada. Siguió vigente la valoración de la “objetividad” (opuesto a “emocionalidad”), las “relaciones humanas” se visualizaron en general sólo como un valor instrumental - para la promoción en el escalafón por ejemplo - y la intervención en esa trama cayó en el fomento del paternalismo antes que en una dinamización de las relaciones intraorganizacionales.

En las décadas siguientes el discurso social organizacional se “endureció” nuevamente. La Segunda Guerra y la postguerra fueron escenarios en los que la urgencia por la productividad y la reconstrucción de las economías y los países volvieron a colocar a la razón técnica e instrumental en el centro del paradigma de análisis y administración de las instituciones sociales. Al terminar el conflicto, el análisis de sistemas y de distribución de recursos organizado y dirigido por el ejército, se trasladó a la economía civil y a la planificación social. Los enfoques de costo-beneficio, la evaluación externa con parámetros uniformes, la incorporación de técnicas contables empresariales a la gestión del estado formaron parte a fines de los cin-

uenta y comienzos de los sesenta de una inusitada euforia general respecto del papel de la ciencia positiva en el progreso social.

Recién en los años ‘70-‘80 se produce un giro significativo en las teorías de la administración con la adopción de enfoques que toman como punto de partida la “cultura” organizacional. En una tendencia ya ampliamente desarrollada en la actualidad, se piensa a las organizaciones no como unidades de “aplicación” de normas y principios generales sino, más bien, como “unidades de responsabilidad” a las cuales es legítimo exigir cumplimiento de los objetivos institucionales sin que éstas puedan remitirse a un invisible y difuso “superior” jerárquico, en un viraje de las relaciones de poder paralelo a la insti-

tucionalización de la ciudadanía como “consumo” y a la entronización de la competencia en el mercado como control de la eficiencia y calidad de los servicios. El compromiso con los resultados ha transformado al trabajo en equipo y el desarrollo de habilidades en la comunicación y la interacción en valores centrales para el funcionamiento eficiente y eficaz de las instituciones. La circulación del poder en el control de la producción, la negociación y la flexibilidad de los contratos son las prácticas más estimuladas.

En la versión tecnocrática de este nuevo enfoque, todavía la conducción sigue siendo un problema “técnico”. Se piensa al gerenciamiento como una actividad abstracta, que interpela “capacidades múltiples”, regulada por principios uniformes para todos los campos. El administrador “top” es funcional a cualquier tipo de organización y su mejor atributo, la falta de compromiso personal o de experiencia en el campo de actividad, ya que se supone existen los mismos patrones de funcionamiento en una empresa de servicios, una planta industrial o un organismo del estado.⁶

En su versión “humanista” este enfoque cultural de las empresas señala explícitamente por primera vez en el discurso organizacional la necesidad de “feminizar” las rela-

⁶ El caso japonés por otra parte, en que se llevaron a un extremo el trabajo en grupos, la responsabilidad por la propia tarea y la flexibilización de las relaciones de autoridad es una im-

pactante demostración de que estos nuevos modelos reinventan relaciones y procesos que mantienen la hegemonía masculina.

ciones de trabajo. En un texto de administración de empresas publicado en 1994 se afirma por ejemplo: "El valor preponderante de la economía (que no es la doméstica sino la macroeconomía) y el racionalismo (con su matematicismo cuantitativo aparejado) han realizado lo que se llamaría una virilización de la sociedad."⁷ El autor señala además que el "predominio" masculino no tiene nada de nuevo, pero lo novedoso desde su perspectiva sería que las mujeres hayan salido a trabajar fuera del ámbito de la casa y que en el mundo público no se vean reflejados aun los "valores femeninos"; es decir: el "cuidado, el sentido de la proximidad, del matiz y del detalle, la ternura, el equilibrio y la armonía, el sentido de la dependencia y de la colaboración, la atención a lo concreto. Valores, todos ellos, que no son racionalizables pues se encuentran por definición allende la racionalidad, especialmente la racionalidad masculina que es, de alguna manera, desapegada, áspera y objetiva". Y sigue: "La ausencia de esos valores femeninos constituye un profundo vacío en la empresa, cuya vivencia se hace patente. Con ojos de modernidad, parecería que están de sobra, aunque con ojos de futuro se ve con nitidez que son necesarios". Pero -según el mismo autor- sería perjudicial para la empresa, como para la sociedad entera, reivindicar la dig-

nidad de la mujer vía el igualitarismo con el varón, esto es, por la apertura del derecho a hacer lo mismo que éste y de la misma manera masculina. La tesis que sostiene es que la organización debe adquirir una manera de ser "hospitalaria" para acoger a la persona con su dignidad y que, en ese sentido, debe parecerse lo más posible a una familia. "Ennoblecere y proporcionar un rostro humano a la empresa significa hacerla compatible con el modo propio y natural de ser del hombre; es decir, hacerse influenciable por el modo de ser de las comunidades de carácter personal...". En otro texto también bastante reciente se sostiene que el estilo de la organización actual ha de ser "más femenino", agregando "el estilo del macho es una variedad que está destinada a la extinc-

ción". Pero advierte que si la mujer sigue abandonando en su trabajo las cualidades en las que es superior, "los hombres habrán ganado la batalla de los sexos, pero la humanidad habrá perdido la guerra".⁸

Estos nuevos desarrollos sobre la gestión de las empresas son contemporáneos del descubrimiento y valorización organizacional de lo que se ha denominado el "coeficiente emocional" de las personas, hoy considerado casi tan importante como (o tal vez más que) el tradicionalmente ultravalorado coeficiente intelectual. Se trata probablemente de la irrupción en el discurso de "lo irracional" (¿lo "femenino"?) siempre vigente en la profundidad de las instituciones. Sin embargo, no se encuentran aún evidencias empíricas de que las mujeres hayan mejorado sustancialmente su participación en las organizaciones mientras que, como contrapartida, las significaciones constitutivas del "mundo doméstico" han quedado intactas, encontrando sus estrategias y sus expresiones microfísicas una nueva fuente de legitimación - el mercado - por su facultad de incrementar el rendimiento organizacional. Tal como lo expresa con contundencia Kareen Reiger: "Todas las formas modernas de organización, a pesar de las diferencias de estilos, a pesar del giro hacia un nuevo estilo de relaciones humanas, todas presuponen que el mundo de la vida

⁷ LLANO, Carlos. **El postmodernismo en la empresa**. México, Mc Graw Hill, 1994.

⁸ MILLER, Lawrence. **El nuevo espíritu empresarial**. México, Edamex, 1994.

cotidiana, la reproducción de la población, la producción del alimento, del vestido, etc., no puede hacer reclamos legítimos al comportamiento de la gente en el mundo público. Se supone que las mujeres se ocupan de ellos, gratuitamente, y que esto no debe interferir en su actividad pública". La familia a la que supone la nueva gestión empresarial no es otra que la familia tradicional moderna.

Es evidente que a lo largo del siglo la continuidad entre los discursos hegemónicos sobre la razón, la objetividad y la masculinidad (versus la emocionalidad, la subjetividad y la femineidad) ha alimentado y sostenido a la teoría de las organizaciones sociales. Las fracturas en esos discursos van trazando intersticios para la crítica. Algunas representan una seria amenaza por su potencia ilusoria. Sin embargo, "... 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 subjetividad y en la auto-representación".⁹

Analicemos en un campo específico el juego vigente entre discursos y prácticas.

Mujeres y varones en cargos directivos en la docencia

La hipótesis central que ha guiado mis trabajos en el campo de la docencia como trabajo femenino¹⁰ es que las significaciones que conforman al trabajo docente en la escuela primaria argentina presentan, desde la formación originaria del sector, una importante continuidad con las significaciones constitutivas de las relaciones de género. Las cualidades de la "madre educadora" han signado al ejercicio de la docencia hasta una época muy reciente, y se encuentran aún hoy en algunas prácticas escolares cotidianas: centralmente en la relación alienada con el conocimiento que este trabajo implica, el restringido ejercicio de la toma de decisiones y el predominio de la función socializadora, de contención emocional y/o asistencial de la infancia. La docencia por lo tanto representa un "núcleo duro" de

fuerte concentración en el régimen de género¹¹. Entre otras consecuencias, el sector educativo es uno de los menos proclives a desarrollar una "conciencia de género" y a apropiarse de esa categoría como instrumento de análisis teórico y de transformación de las prácticas cotidianas.

Ahora bien, en trabajos anteriores¹² hemos demostrado también que el supuesto de que las mujeres eran "buenas maestras" coexistió por más de setenta años con el de que no podían conducir el sistema como supervisoras o funcionarias. Si bien desde los inicios de la organización educativa nacional ha habido mujeres directoras y desde 1950, efectivamente las mujeres accedieron en forma progresiva la supervisión, nunca, ni siquiera en la actualidad, la proporción de mujeres y varones en los cargos de conducción del sistema tuvo una correlación directa con la proporción de maestras y maestros de la base docente. Es notable sin embargo que al cabo de diez años de la realización de concursos¹³ para el acceso a los cargos directivos, se observa una tendencia hacia el incremento del número de mujeres: manteniéndose en 10% los varo-

⁹ DE LAURETIS, Teresa. "La tecnología del género". Revista MORA, No. 2. Area Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1996.

¹⁰ MORGADE, G. **El determinante de género en el trabajo docente de la escuela primaria**. Buenos Aires, IICE- Ed. Miño y Dávila, 1992.

¹¹ CONNELL, R. Op.Cit.

¹² MORGADE, G. (comp.) **Mujeres en la Educación. Género y Docencia en la Argentina (1870-1930)**. Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila, 1997.

¹³ Anteriormente ocupaba el cargo de dirección la/ el maestra/o (que quería hacerlo) de mayor antigüedad de la escuela. Este proceso beneficiaba "naturalmente" a los varones ya que quedaban muy expuestos tanto los

motivos personales como los prejuicios estereotipados. Desde 1986 se realizan concursos para toda la jurisdicción (Capital Federal) que implican la confección de un orden de méritos según antecedentes, calificaciones en un curso específico y una prueba de oposición.

nes maestros de grado, mientras en 1988 había un 57.2% en el cargo de supervisión, en 1996 su representación desciende al 50%.

Estas tradiciones han configurado un campo de cuestiones que particularizan en las escuelas la relación de mujeres y varones con el poder institucional, por lo menos en dos dimensiones que permiten constatar continuidades con los discursos hegemónicos acerca de la dinámica de las organizaciones a la vez que identificar rupturas o transformaciones marginales de los mismos.

La carrera profesional: ascenso y poder

El trabajo pedagógico concebido como enseñanza y aprendizaje, ha estado históricamente enmarcado empírica y teóricamente en una dimensión circunscripta a un espacio físico, un grupo y su docente. Transformarse en director o directora implica salir de las aulas para ocupar un “nuevo” cargo, para el que solo recientemente (y no en todo el país sino en algunas jurisdicciones) existe una preparación específica y que fundamentalmente se aprende a partir de la experiencia. De ser “uno/a más”, el director o la directora pasan a representar al sistema frente a sus colegas; de la tarea pedagógica de la enseñanza pasan a la gestión de la administración escolar, la conducción de la comunidad educativa y, a veces, de la innovación pedagógica.

En la carrera docente una promoción implica siempre un abandono del espacio semidoméstico/semipúblico del aula, y también una asunción de mayores responsabilidades en la toma de decisio-

nes, la resignificación de las normas establecidas y la construcción de otras explícitas e implícitas, la gestión de iniciativas, la articulación de la voluntad individual del/a maestro/a con la de la autoridad “oficial” en el nivel local de las escuelas y aún el enfrentamiento ante la superioridad. Es decir, ser director/a implica pasar de un poder restringido en el aula y una (aparente) relación de sumisión frente a la dirección al ejercicio de un poder legítimo, a ser “autoridad” de la escuela.

Muchas mujeres no optan por hacer carrera en la docencia porque conciben al poder como opresor en sí mismo. Pareciera que su ejercicio es antiético y que su búsqueda solo satisface devaluados “intereses personales” e individualistas reñidos con el bien común. “Quiere escalar” aparece como una categoría que organiza uno de los sentidos del compromiso con una carrera profesional, o política. De alguna manera, la exclusión también es autoexclusión de las mujeres en la “candidatura” hacia los cargos directivos.

Esta autoexclusión se combina con una particular relación con la carrera profesional. El hecho de que toda promoción implica dejar la enseñanza -mientras que el traslado a instituciones ubicadas en lugares de mejor nivel socioeconómico (lateral) solo se considera una “mejora” - se combina con la estructura “femenina” de las condiciones laborales de la enseñanza que está diseñada de modo relativamente “funcional” a las necesidades de las mujeres en el mercado: la flexibilidad en los patrones de ingreso y egreso, los horarios, el trabajo invisible escolar (se realiza en el hogar), las licencias, etc. que amenazan fuertemente el compromiso de largo aliento contenido en la noción de “carrera”.

El diseño y las modalidades concretas de la carrera docente reglamentada por el Estatuto ha tenido al modelo profesional liberal (y masculino) como horizonte. Desde esta perspectiva, una carrera es un patrón preestablecido de actividad profesional organizada, con movimiento hacia arriba a través de niveles prefijados, y un avance basado en el mérito y el

esfuerzo personal. Sobresalen dos elementos: el movimiento “ascendente” y el deseo de “hacer carrera”. Según el primero, las carreras son trayectorias fácilmente medibles en el mundo público. En cuanto al deseo de “hacer carrera”, se entiende que es esperable que haya una fuerte dedicación al trabajo y que las demandas personales o familiares estén subordinadas a las demandas del trabajo. Este compromiso tiene dos características centrales, ambas relacionadas con el “tiempo”: apunta al corto plazo e insume - válidamente - más tiempo que un trabajo corriente. El corto plazo refiere a la movilidad: se espera no estar donde se está hoy, estar donde se está hoy sería un signo de bajo compromiso con la propia carrera profesional. El tiempo de trabajo se distingue de la jornada obrera o asalariada; “cumplir horario” sería un signo degradante. Tal vez el ejemplo paradigmático sea la medicina. Las mujeres en carreras profesionales tienen que aceptar estas premisas si quieren conservar sus posibilidades, aceptando reglas de juego que trans-

greden de alguna manera los mandatos sociales sobre su tarea en el hogar: colocar las demandas del trabajo por sobre las de la familia y el trabajo doméstico.

Este “salto” representa un esfuerzo mayor en mujeres cuyo mandato por décadas fue el de ser “madres educadoras”. Las contradicciones con los mandatos identitarios del trabajo se van resolviendo estructuralmente con los concursos y subjetivamente con argumentaciones generalmente relacionadas con la crisis económica (si bien es pequeña, “hacer carrera” implica efectivamente una mejora salarial) o con las presiones externas: a diferencia de los colegas varones, es raro encontrar todavía mujeres maestras que declaren abiertamente “Yo quise ser directora desde que me inicié en la docencia”.

No obstante, muchas maestras se encuentran en cargos de gestión y su participación en los mismos es creciente.

El liderazgo en la escuela: las que ya están en el poder

La tensión negociadora que caracteriza al trabajo directivo en las escuelas tiene intensidades diferenciales según se trate de una mujer o de un varón, diferencias que traducen en el plano empírico numerosos de los elementos hegemónicos de la teoría y la lógica de las organizaciones, pero también sus flancos débiles.

Para las expectativas predominantes, los varones pasan a una tarea más “apropiada” para su sexo, de mayor proyección social: la autoridad - como poder reconocido y legitimado - aparece fundamental-

mente como un dominio masculino. Una mujer que accede a un cargo de autoridad en la jerarquía piramidal del sistema educativo enfrenta obstáculos que van más allá de los desafíos de toda gestión de conducción: el “ser mujer” es en sí mismo una limitación. Entre los grupos de maestras/os, con mucha frecuencia se prefiere tener un director varón antes que una directora: se considera que los directores son “más prácticos” y “más objetivos” al interceder en conflictos entre docentes. Con frecuencia se valora que están menos sujetos a la burocracia escolar ya que toman decisiones en forma autónoma, sin esperar la aprobación del/a superior o reinterpretando la normativa vigente. En este mismo discurso, las mujeres “están siempre con el reglamento en la mano”, “no van a la cosa grande” o “compiten entre sí” y “son demasiado emotivas”.

Lo notable es que se califica como “objetividad” a ciertas prácticas transgresoras de acuerdos que, desde una perspectiva organizacional burocrática, son racionales. Esta transgresión es posible porque la fuente de la autoridad masculina de los directores varones es relativamente “externa” a la relación estructural que los incluye. Cuando las mujeres buscan un sustento a su autoridad, es la misma institución, a través de su normativa, la que provee la legitimación de su poder: paradójicamente, desde una mirada impregnada por el discurso hegemónico - a la cual se suma la creciente desconfianza social frente al poder formal, seguramente relacionada con las huellas de la última dictadura y la corrupción estructural - aplicar el reglamento es descalificatorio y es interpretado como

menos “objetivo y racional” que su transgresión según una voluntad particular.

Otra estrategia de construcción del poder masculino sin embargo podría vincularse con la construcción de pactos de “no agresión” entre docentes y directivos varones, en los cuales hay una flexibilización en el plano de las exigencias entre ambas partes. Sin embargo, estas modalidades particulares de género son conceptualizadas en ocasiones en un sentido divergente: el “sentido práctico” y el “dejar hacer” masculinos, apoyados en la seducción, el poderío o la habilidad negociadora devienen entonces “falta de compromiso” o, abiertamente, una “comodidad” despreciable.

Además del uso del “Reglamento” las mujeres directoras tienden a reforzar la legitimidad de su poder a través de recursos discursivos diferenciales. En ocasiones apelan a la matriz civilizatoria histórica en la docencia. En esos casos su poder se legitima en la función social de la escuela en las comunidades carenciadas. Otras veces, apelan al compromiso afectivo y personal establecido a través de vínculos personales estrechos. Esta entrega, emocionalidad y en ocasiones “detallismo” femenino se perciben con frecuencia como una valorizada manera de cuidar a otros y otras.

Es evidente que la tensión entre el cuidado y el control signa

las visiones sobre el poder en las escuelas. Como organización burocrática, pareciera que existe una fuerte continuidad con las expectativas de género en la distribución y ejercicio del poder. En este sentido, la lógica empresarial podría tener cabida. Como “mundo femenino” sin embargo, íntimo y cerrado, y en particular con su función relativa a la infancia, aparecen prácticas y valoraciones diferenciales. “El que se ocupa, te persigue; el que no se ocupa, te abandona. Es difícil encontrar al director ideal”.

Prácticas femeninas y discursos feministas sobre la gestión organizacional

Ahora bien, los discursos recientes sobre la gestión de las instituciones parecen atender a ciertas especificidades que históricamente parecen haberse construido como “femeninas”, pero es evidente, como hemos constatado, que aún han dejado intacto el corazón de las relaciones de género.

En cambio, cuando desde el feminismo pensamos en “diferen-

cias”, aún con problemas teóricos que están por desplegarse, se trata - por lo menos desde mi perspectiva - de una “vuelta” en cuya “ida” se ha recorrido el camino de la crítica a la familia patriarcal y la “naturalización” de sus significaciones constitutivas: entre ellas, la división sexual del trabajo y la conceptualización de “lo femenino” como “lo otro”, lo desvalorizado, frente a lo masculino como “lo mismo” valioso.

Al propio Max Weber no se le escapó la dimensión alienante de la racionalización científica del mundo; él mismo conceptualizó a la burocracia como la forma suprema de la organización de la dominación. El feminismo va más allá. Ferguson¹⁴ sostiene que: “La burocracia, como la “organización científica de la desigualdad” sirve como un filtro para otras formas de dominación - las de clase, raza, así como la de sexo, proyectándolas en una arena que al mismo tiempo que las racionaliza, las mantiene”.

Sin embargo, la misma Ferguson, junto a otras autoras como Adrienne Rich¹⁵, ha postulado que

¹⁴ FERGUSON, Kathy. **The feminist case against bureaucracy**. Philadelphia, Temple University Press, 1994.

¹⁵ RICH, Adrienne. **Of woman born: motherhood as experience and institution**. London, Virago Press, 1986.

en la experiencia femenina de involucramiento con otros/as, de cuidado, de comunicación, se encuentran potenciales nudos de transformación de las organizaciones modernas. En una investigación pionera acerca de las modalidades femeninas en el ejercicio del poder - realizada en instituciones de mujeres -, Joyce Rothschild - Whitt¹⁶ describe la conducción de una mujer como un “modelo democrático colectivista”: interpreta la autoridad como apoyada en la totalidad antes que en la posición jerárquica de las personas en la cúspide, minimiza las reglas formales, se caracteriza por relaciones holísticas antes que segmentadas, se tiende a ser igualitaria con una mínima división del trabajo y se enfatiza la solidaridad o la comunidad antes que las recompensas materiales. Además, los aspectos privado y público de las vidas de las mujeres en las organizaciones nunca se distinguen tan claramente como en el caso de los hombres: las mujeres piensan mucho más frecuentemente en las demandas de su hogar (alimentación, cuidado de niños y ancianos, organización del tiempo, etc.). Esta estructura de ejercicio del poder se trasladaría también la conducción en las demás instituciones sociales.

Aludiendo a la producción inspirada en los desarrollos de Carol Gilligan¹⁷, Bensimon y Neumann¹⁸ sostienen por ejemplo: “La investi-

gación reciente sobre el desarrollo moral de las mujeres merece una consideración como base teórica para la reconceptualización del liderazgo como un acto colectivo e interactivo. Esto ocurre porque está basado en la experiencia de personas -mujeres- cuyos backgrounds se diferencian profundamente de la norma del liderazgo, que es dominio masculino y está fuertemente orientado por el individualismo”.

En la misma publicación, las autoras sistematizan los rasgos de esa diferencia, sosteniendo que:

a) Las mujeres, como grupo, tienden a definirse a sí mismas -a establecer sus propias identidades- en términos de relaciones con otros; lo opuesto ocurre con los hombres, quienes típicamente establecen su identidad a través de la separación de los otros.

b) Las mujeres se ven como interdependientes, y por lo general evalúan la calidad de su trabajo contrastándolo con estándares de responsabilidad y cuidado hacia otros. Los hombres generalmente se ven como independientes y se juzgan a sí mismos y a su trabajo de acuerdo son estándares de logro y competencia individual.

c) Las mujeres perciben un mundo hecho de “cosas” físicamente y socialmente corporizadas

que están por naturaleza interconectadas y gobernadas desde adentro - por ejemplo, por deseos y necesidades internas. Los hombres construyen un mundo de “cosas” físicamente y socialmente no corporizadas que son discretas y naturalmente independientes unas de otras, y por lo tanto gobernadas por leyes o principios uniformes que pueden ser manipulados por agentes externos cognoscibles (por ejemplo, por sujetos en posiciones de mando). La perspectiva de las mujeres es más proclive a la visión de un equipo como una totalidad conectada, viviente, pensante que la visión masculina, que enfatiza el control desde el afuera por un solo agente.

Los resultados provisionales de nuestra investigación sobre la gestión de las escuelas muestran algunos de estos elementos psicosociales de la construcción y ejercicio del poder: es posible encontrar en el campo el involucramiento y el compromiso afectivo corporizados en las mujeres. Y también la “distancia” y la “separación” masculinas mayoritariamente sostenidas por los varones.

Por otra parte, la crítica feminista a la teoría y la práctica de la gestión organizacional no sólo permiten interpretar en otro sentido lo que aparece como “masculino” o “femenino”. También invita a des-

¹⁶ ROTHSCHILD - WHITT, Joyce. “The collectivist organization: an alternative to rational- bureaucratic models” *AMERICAN SOCIOLOGICAL REVIEW*, No. 44, 1979.

¹⁷ GILLIGAN, Carol. **In a different voice**. Cambridge, Massachusetts, and London, Harvard University Press, 1993. (Primera edición de 1982).

¹⁸ BENSIMON, Estela & Neumann, Anna.

Redesigning Collegiate Leadership. Teams and teamwork in higher education. Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1993.

alienar lo femenino para colocarlo en una dimensión “humana” y marcar al mismo tiempo una direccionalidad para el cambio muy diferente a la del “gerente de capacidades múltiples” de las nuevas tendencias en el discurso organizacional y muy afín a naturaleza (no lograda) democrática y pública de la escuela. La australiana Shirley Grundy¹⁹, al conceptualizar una propuesta feminista de liderazgo, lo ha desarrollado apoyándose en la noción habermasiana de “interés emancipatorio”. El/la líder guiado/a por intereses emancipatorios tenderá por ejemplo a promover una simetría en la comunicación (mediante el desarrollo de un lenguaje común, la democratización del uso de la palabra y la publicidad de la toma de decisiones), organizará tiempos y espacios de encuentro intra e interinstitucionales y planificará en forma colaborativa entendiendo a la acción como una formulación de interrogantes antes que como la determinación de soluciones.

Jill Blackmore²⁰ por su parte muestra cómo la investigación sobre el desarrollo moral de las mujeres puede ser usada para reconstruir el modelo convencional del “líder”. Antes que concebir al liderazgo como unidimensional y depositado en un solo individuo, ella aboga por “una visión del poder que es multidimensional y multidireccional”, llevando a los otros al centro antes que hacerlos subordinados, marginarlos o excluirlos.

Blackmore afirma una nueva visión del liderazgo que se apoyan en los postulados: a) busca el “empowerment” de los/as otros/as antes que ejercer poder sobre otros/as; b) está relacionado con actividades y valores comunitarios y colectivos (esto implica que el proceso de liderar es a la vez educativo y conducente a un proceso democrático); c) el liderazgo, y el poder que lo acompaña, puede ser redefinido como la habilidad de actuar con otros para hacer cosas que no podrían ser hechas por un solo individuo. Según la autora, estos elementos pueden incluir a los postulados sobre los que se apoya la teoría emergente sobre el liderazgo en equipo, los valores que sostiene y lo que es más importante, los fines que persigue.

Asimismo, su conclusión, al igual que la de la mayoría de las autoras feministas, es que no todas las características de las burocracias son necesariamente problemáticas para las mujeres. En otras palabras, que las mujeres podrían ocupar posiciones burocráticas para cambiar las estructuras jerárquicas “desde adentro” y luchar de ese modo por formas alternativas de gestión y promoción.

Parece evidente entonces, tanto teórica como empíricamente, que la alianza con la política y la lucha en el terreno del estado sigue siendo una apuesta clave en la transformación feminista de las relaciones de poder en las instituciones, al menos en las educativas. La

consolidación de instancias “objetivas” de concursos parecen estar abriendo compuertas sólidamente establecidas en las tradiciones. Probablemente también será necesario luchar también por una modificación en los estatutos de la estructura de la “carrera” y/o encontrar nuevas alternativas de desarrollo profesional para las mujeres en la docencia. Seguramente también habrá que trabajar por la incorporación de este campo de problemas en la formación docente, de modo de incrementar en las mujeres las habilidades específicas para ejercer el poder -que muchos de los colegas varones han aprendido a partir de la experiencia intra y extraescolar-.

No obstante, la tarea pendiente sin duda se ubica en el terreno cultural: el cambio no llegará de la mano del discurso patriarcal sino, seguramente, cuando el “dirigir” - antes que definir una “clase” organizacional - forme parte constitutiva de cualquier trabajo social, cuando la racionalidad tecnocrática deje su lugar a la democrática y cuando las relaciones de género signadas por la dominación sean solo un mal recuerdo.

¹⁹ GRUNDY, Shirley en “Educational leadership as emancipatory praxis” en Blackmore et al. Op. Cit.

²⁰ BLACKMORE, Jill . “In the shadow of men: the historical construction of educational administration as a

masculinist enterprise” en Blackmore, J. et al. Op. Cit.

Los enfoques de género en los estudios de Geografía: Una introducción

María Dolores García Ramón *

La introducción del enfoque de género en el análisis geográfico y su **naturalización** o **normalización** en la práctica de la disciplina constituyen todavía una asignatura pendiente, sobre todo en algunos países (Cortesi, 1996; Morales, 1997)¹. Otras ciencias sociales se encuentran en la misma situación pero, en general, se han adelantado en esto a la geografía, que no prestó atención a estas temáticas prácticamente hasta fines de los setenta, y aún entonces de forma muy minoritaria. En efecto, la geografía se había centrado en los análisis espaciales ignorando sistemáticamente la variable género como elemento de diferenciación (Colombara, 1992; Monk, 1996). Había considerado la sociedad como un conjunto neutro, asexuado y homogéneo; es verdad que de forma cada vez más explícita se tomaban en consideración las diferencias de clase pero sin

plantear las profundas diferencias que se dan entre hombres y mujeres en la utilización del espacio y del entorno. Pero finalmente las mujeres empiezan a ser visibles en el paisaje geográfico, al menos en ciertos países, aunque ello no se debe sólo a cambios que se dan dentro de la propia disciplina sino también, y quizás en mayor medida, a cambios ocurridos en el entorno social. Pues la geografía, al igual que cualquier otra disciplina, es un producto de su tiempo y todo conocimiento es una construcción social y como tal refleja las condiciones bajo las que se produce y se transmite.

Es verdad que la geografía ha incorporado con retraso los planteamientos de género pero también es cierto que su expansión y aceptación han sido muy rápidas en comparación con lo que ocurrió en otras disciplinas (Hanson, 1992). En efecto, la producción científica

* Catedrática de Geografía, Departamento de Geografía, Universidad Autónoma de Barcelona, 08193, España.

¹ La conferencia que dicté se titulaba "Geography and Gender. The State of the Art", y conté con la colaboración de Alaba Caballé. El trabajo consistía en un análisis bibliométrico (1971-96) de los artículos y reseñas

de libros sobre género publicados en 73 revistas de geografía diferentes (un 40% de las examinadas) de 23 países distintos y que se publican en 12 lenguas diferentes. Sobre el tema se habían publicado varios balances (de tipo cualitativo) pero desde una óptica demasiado centrada en el mundo anglosajón y muy poco atenta a la producción publica-

da en otras áreas culturales. Una de las conclusiones importantes del estudio bibliométrico es que si bien hasta hace poco el predominio de la geografía del género anglosajona era incuestionable, actualmente están emergiendo en otras áreas geográficas diferentes modelos de concebir y practicar la geografía feminista.

que incorpora esta perspectiva está creciendo a ritmo exponencial, especialmente en el ámbito de la geografía de lengua inglesa, tanto en forma de artículos en revistas prestigiosas y de libros o monografías como en forma de temática recurrente en congresos nacionales e internacionales. Por ejemplo, la Comisión sobre Género y Geografía de la UGI, creada en Sydney en 1988 y ratificada en Washington en 1992 tiene actualmente más de 500 miembros distribuidos en más de 50 países diferentes. Y en el último congreso internacional de La Haya en 1996, una de las conferencias plenarias se dedicó a hacer balance de la producción hecha desde este enfoque; en la misma se puso de relieve que entre 1971 y 1996 se habían publicado casi mil referencias (entre artículos y reseñas), cifra nada desdeñable². En definitiva, los estudios geográficos que toman en consideración la perspectiva de género tienen ya un grosor más que respetable y un carácter realmente internacional.

Se ha definido la geografía del género como aquella que para el estudio de la sociedad y del entorno *toma en consideración de forma explícita la estructura de género de la sociedad* (WGSG, 1984, p.21), es decir aquella que *examina las formas en que los procesos socioeconómicos, políticos y am-*

bientales crean, reproducen y transforman no sólo los lugares donde vivimos sino también las relaciones sociales entre los hombres y mujeres que allí viven y también, a su vez, estudia cómo las relaciones de género tienen un impacto en dichos procesos y en sus manifestaciones en el espacio y en el entorno (Little et al, 1988, p.2). Asimismo, Ana Sabaté, en un excelente y reciente manual en castellano, ha definido la geografía feminista como *aquella que incorpora las aportaciones teóricas del feminismo a la explicación e interpretación de los hechos geográficos* (Sabaté et al., 1995, p.16). Así pues la geografía feminista incorpora los principios básicos del feminismo (en cuanto a teoría social)(Pratt,1992) del mismo modo

que geógrafos radicales incorporaban las ideas básicas del marxismo aun cuando no siempre se considerasen marxistas de forma explícita. Cabe señalar que en el mundo anglosajón los términos **geografía feminista** y **geografía del género** se utilizan con frecuencia de forma intercambiable y si hay diferencias son más bien de matiz.

Pero la geografía del género (o geografía feminista) va mucho más allá que la que se había denominado **geografía de las mujeres**, interesada simplemente en poner de relieve las actividades femeninas y sus repercusiones en el espacio, sin entrar en la construcción de género de la sociedad (Bowlby, 1989). Aquí debería quedar claro que el término **género** se refiere a las diferencias originadas social y culturalmente entre lo femenino y lo masculino, mientras que el término **sexo**, en cambio, se refiere a las diferencias biológicas entre hombre y mujer.

Es cierto pues que la geografía feminista no tiene que ser cultivada sólo por mujeres o centrarse exclusivamente en ellas; muy al contrario, los enfoques más prometedores hacen hincapié en el estudio comparativo de los roles de género asignados tanto a hombres como a mujeres y en el análisis conjunto de las relaciones de género y del entorno(Coutras et al.1989). Por lo

² Me consta que geógrafas latinoamericanas jóvenes (y no tan jóvenes) están actualmente investigando en esta línea tanto en aspectos teóricos como empíricos, y sólo es cuestión de que los resultados de los estudios

se publiquen. Para un estudio muy completo de la situación de la geografía del género en América Latina véase el artículo de Soledad Morales, citado en la bibliografía. Este trabajo analiza tanto los artículos

publicados sobre esta temática en las revistas de geografía latinoamericanas como los artículos publicados en revistas internacionales de geografía (en este caso, las autoras, en general, no son latinoamericanas).

tanto, y contra lo que con frecuencia se cree, los varones no sólo han de ser también objeto de estudio sino que es importante que investiguen en esta temática y ya lo vienen haciendo en los últimos años.

La breve historia de este enfoque en geografía nos muestra la utilización de paradigmas muy diversos que reflejan los avatares teórico-metodológicos de la misma geografía (García Ramón 1989; Peake 1989). La geografía teórico-cuantitativa, con su excesivo interés por la búsqueda de regularidades en las distribuciones espaciales, y su particular obsesión por la objetividad y neutralidad de los procedimientos de investigación, tendía a excluir de su campo de estudio temas relativos al cambio social. Tan sólo cuando la geografía de la percepción abrió las primeras fisuras en el paradigma positivista

se realizaron trabajos interesados en conocer el comportamiento específico de las mujeres. Los trabajos se centraban en la simple constatación de las diferentes pautas de desplazamiento entre hombres y mujeres, ya fuera en el viaje al trabajo, ya en el acceso a los servicios etc., algunas veces mediante la utilización del modelo tiempo-espacio de Hägerstrand (Palm et al. 1984; Clos, 1986; Díaz 1989; Rose, 1993; Prat, 1997; Tadeo, 1997).

En general se ha constatado en lugares muy diversos que las mujeres tienden a viajar menos que los hombres, que sus trayectos son más cortos y, sobre todo, que utilizan los transportes públicos con mucha más frecuencia. Pero existen diferencias entre las mujeres, y así J. Fagnani (1988) demuestra para el área metropolitana de París que la distancia al trabajo está muy condicionada también por el número de hijos y que este factor tiene más peso entre las mujeres con pocos estudios. Asimismo, se comprueba que las mujeres con más educación tienden a hacer viajes más largos al trabajo. En esta **geografía de mujeres** lo importante era hacer visible la vida de las mujeres y estudiar las formas mediante las cuales el acceso de la mujer quedaba constreñido por sus roles domésticos.

A finales de los setenta, la geografía del género, en su búsqueda de un marco teórico para comprender (y no sólo describir) las desigualdades entre hombres y mujeres en su relación con el entorno, se centró en el desarrollo de categorías marxistas e identificó las relaciones capitalistas como una causa importante de esta desigualdad (sobre todo como factor agra-

vante de la misma) (Bowlby 1989; Vaiou 1995). Se tendió a plantear las relaciones de género dentro del marco conceptual de las relaciones sociales en sentido amplio, y a explicar la subordinación de la mujer sobre una base materialista, la de su capacidad reproductora. Donde este enfoque ha tenido más impulso ha sido en Gran Bretaña en torno al Grupo de Trabajo sobre Género del Instituto de Geógrafos Británicos, fundado en 1982 y que ha jugado un papel catalizador en el desarrollo de este enfoque. Es evidente que la geografía marxista ponía más énfasis en el estudio de la esfera de la producción que en la de la reproducción (que es donde las mujeres son más visibles) pero es cierto que las geógrafas británicas hicieron un esfuerzo muy valioso de adaptación de las categorías marxistas de análisis a los estudios de género.

Una de sus aportaciones conceptuales más innovadoras ha sido la de borrar las barreras tradicionales (y artificiales) existentes entre la geografía económica (el estudio de la producción) y la geografía social (lo que podríamos denominar geografía de la distribución y consumo, mucho más ligada a la esfera de la reproducción). Se ha resaltado el papel esencial que juega el hogar en la perpetuación de nuestro sistema socioespacial, y se aboga por un enfoque integrador del mundo del trabajo (geog. económica) y del mundo del hogar (geog. social) que permita recuperar un concepto más amplio de trabajo que incluya no sólo el remunerado (que tiene valor de cambio) sino también el trabajo denominado **invisible**, que sólo tiene un valor de uso pero que es crucial

para la pervivencia del sistema social (Solsona,1989; Rossini,1992; García Ramón et al. 1996).

Desde esta perspectiva, uno de los grandes temas que se ha abordado ha sido el análisis del empleo femenino y del mercado de trabajo. Se ha documentado cómo en los años sesenta y setenta grupos de mano de obra femenina eran particularmente atractivos para aquellas empresas que buscaban espacios para operaciones baratas de ensamblaje o actividades rutinarias, y se ha constatado que las mujeres han sido una fuente importante de mano de obra no especializada, barata, flexible y dócil (McDowell et al. 1984). El estudio del trabajo remunerado de la mujer llevó también a estudiar los vínculos entre el trabajo doméstico de la mujer y su situación en el mercado de trabajo, análisis que condujo a la exploración del concepto de patriarcado (y de sus consecuencias) y al estudio de la segmentación del mercado de trabajo (Foord et al. 1986; Canoves 1995).

Un ejemplo muy claro de este enfoque integrador es el estudio llevado a cabo sobre el rol de la mujer en la explotación agraria familiar en áreas seleccionadas de tres regiones españolas, Cataluña, Galicia y Andalucía (García Ramón et al. 1995). Según el Censo Agrario la mujer del agricultor no trabaja, pues su aportación es considerada **ayuda familiar**. Asimismo, el porcentaje de mujeres jefas de explotación es de apenas un 20%. En el trabajo de campo encontramos datos muy diferentes. Por una parte el porcentaje real de jefas de explotación es mucho más alto, llegando en la Galicia costera al 40 y 50% (evidentemente debido a la

emigración tradicional de varones en esta zona). Por otra parte, es cierto que la mujer dedica muchas horas al trabajo doméstico pero también dedica un número significativo de horas a tareas de la explotación agraria (6.3 en verano y 3.4 en invierno). Las diferencias regionales que se acusan son bien interesantes, tanto en las tareas de la explotación como en las de trabajo doméstico, tareas que son imprescindibles para la pervivencia de la explotación familiar. Las mujeres gallegas son las que más destacan en horas de trabajo, y quienes conozcan el campo gallego no se extrañarán de nuestros resultados y, en cambio, sí se extrañarían de la imagen que proporciona el Censo. Así pues el enfoque integrador (análisis conjunto de la esfera de la producción y la del hogar) nos permite llegar a la conclusión de que el trabajo de la mujer en la explotación familiar es muy significativo cuando se tiene en cuenta todo el trabajo **real** (es decir visible e invisible). Y aun más, que la supervivencia de la explotación familiar en España está condicionada a la participación de la mujer, y no sólo en áreas donde la actividad agrícola es marginal (como en la costa gallega) sino también en zonas donde la agricultura es muy competitiva, tal como sucede en la costa catalana al norte de Barcelona.

Otro enfoque importante de la geografía del género desde los años setenta ha sido el cultural-humanístico, desarrollado principalmente en Norteamérica. La geografía humanista, de orientación fenomenológica, pone énfasis en la comprensión del mundo vivido por cada individuo y en el papel que las experiencias y lo senti-

mientos juegan en el análisis de la realidad. Por lo tanto, no debe extrañar el acento que en este paradigma se pone sobre el análisis del espacio privado, del espacio cotidiano, del espacio doméstico, del sentido del lugar etc. temas ignorados en otros enfoques de la geografía, y, en cambio, muy importantes para la geografía feminista (Alves,1992). Los conceptos de identidad, de lugar y de paisaje son centrales en este enfoque. El concepto tradicional de paisaje geográfico (generalmente exterior) se

amplía para incorporar otras escalas de análisis (incluyendo el hogar) y, de este modo aprehender cómo las mujeres crean paisajes y expresan su sentido personal de lugar y de identidad (Monk et al.1989). Asimismo, se estudia el simbolismo del lugar y la adscripción tradicional de las mujeres a los espacios denominados **privados** y de los hombres a los espacios denominados **públicos**, cuestionando aquellas categorías de análisis excesivamente dualistas (por ej. público-privado, lugar de trabajo-hogar, tecnología-naturaleza), ya que estas dicotomías ocultan una jerarquización de espacios y, en definitiva, de poder (García Ballesteros 1986). Un ejemplo sería el interesante libro **The Desert is no Lady: Southwestern Landscapes in Women's writings and Art** (Norwood et al.1987) que trata del paisaje como fuente de inspiración para las diferentes artistas que viven en el contexto pluricultural del sudoeste de EEUU, es decir para las chicanas, las indias americanas y las mujeres de origen anglosajón. Queda muy claro que el sentido de identidad con el paisaje es muy diferente para los tres grupos étnicos y que éste actúa como fuente muy diferente de inspiración de arte para cada uno de los grupos étnicos o culturales.

En la década de los 90 el postmodernismo está en la base de

muchas de las discusiones teóricas de la geografía y es bien cierto que la geografía del género ha sido pionera en la introducción del debate postmodernista en geografía. La geografía feminista y el postmodernismo comparten una visión crítica del pensamiento occidental y de sus pretensiones totalizadoras y universales, y no creen en la existencia de un conocimiento **real** que sea universal, neutral, objetivo y producto exclusivo de la razón y de la lógica. Todas las categorías de análisis se han de deconstruir y se han de adaptar a los diferentes lugares y circunstancias y la geografía del género tiene una larga experiencia (obligada) de deconstrucción de las categorías de análisis (Gilbert 1987; Bondi, 1990). Por ejemplo, ha tenido que adaptar el concepto de clase social a contextos culturales muy diversos en los que se dan tipos de relaciones patriarcales muy diferentes. De este modo, la geografía de género de finales de siglo ha incorporado las ideas de la teoría de la diferencia (Hanson y Monk, 1996), y las nuevas posiciones teóricas invitan al estudio de la complejidad de las experiencias de vida de las "mujeres" (y no la mujer) y de cómo la dimensión de género (válida tanto para mujeres como para hombres) debe combinarse con otras causas de la diferencia, como la raza, la etnicidad, la clase social, la sexualidad, y la nacionalidad.

La discusión sobre la diferencia, y sobre el significado del lenguaje y del contexto ha impulsado a la geografía del género a abordar la cuestión de la identidad y de la representación, que por otra parte son temas estrella en la geografía

de finales de siglo (McDowell 1993). Un ejemplo interesante en esta línea es el artículo de Peter Jackson sobre la política cultural de la masculinidad (1991) en el que estudia la construcción social de la identidad de género entre hombres y mujeres en diferentes contextos históricos y regionales. Mediante el análisis de las diversas representaciones de la masculinidad, el autor estudia, por ejemplo, los carteles propagandísticos para reclutar voluntarios para la marina durante la Primera Guerra Mundial en EEUU (a través del reclamo de una mujer) y para el ejército británico, a principios de los 80, cartel en donde se juega con dos versiones sutilmente diferentes de la masculinidad, y en donde claramente se toma opción por un tipo de masculinidad más **adecuada** al ejército.

Y finalmente y en relación con los métodos de investigación, en algunos círculos feministas se ha afirmado que la investigación racional, cuantitativa y objetiva está ligada a la masculinidad y que la blanda, cualitativa y emocional está más ligada a la feminidad, afirmando la superioridad de una u otra según las circunstancias y los momentos. La opinión más extendida en geografía (aunque no la única) (McDowell, 1992; Karsten et al. 1991-92) es que hay que abandonar estas concepciones dualistas y su adscripción a los géneros y crear unas estructuras mentales nuevas, no cargadas de categorías opo-sicionales, y que condicionen la elección del método sólo al rigor y a los objetivos del estudio. De hecho, en geografía no existe un método feminista de análisis, aunque en la práctica existe un claro sesgo en favor de los métodos

cualitativos o intensivos. Y a este respecto, se puede afirmar que la geografía del género ha sido pionera en el resurgir reciente de los métodos cualitativos en geografía (así como en el re-descubrimiento de la escala local), fenómeno que en otras ciencias sociales ya se había dado con anterioridad. Este sesgo por los métodos cualitativos se debe a razones diversas. Por una parte, es cierto que los métodos cuantitativos se han adscrito a un modelo positivista de ciencia cuyos principios de neutralidad y objetividad resultan difícilmente conciliables con el proyecto feminista. Por otra, los datos estadísticos (que son los que están en la base de estos métodos) con frecuencia no desagregan por sexo o no ofrecen los matices necesarios para el análisis desde la perspectiva de género. La mayoría de los censos, por ejemplo, sólo dan información sobre el trabajo remunerado y no sobre el denominado **invisible**, mayoritariamente realizado por las mujeres. Además, con frecuencia sólo los métodos intensivos ofrecen la posibilidad de estudiar procesos sociales poco estandarizados y estudiados, como es el caso de muchos de los temas de género.

Consideraciones finales

Cabe señalar, por una parte, que el enfoque de género es ya una tangible realidad en geografía a nivel internacional, al menos por lo que se puede deducir del volumen de las publicaciones en las revistas más conocidas de geografía hoy en día. Más de mil referencias sobre el tema no es una cifra desdeñable, y en efecto, cada vez se hace más difícil encontrar revistas de geogra-

fía que no hayan abordado esta temática. No obstante, es cierto que en algunos países o ámbitos regionales se han publicado muy pocos trabajos sobre el tema, como por ejemplo en América Latina, pero parece que el panorama va cambiar en el futuro inmediato³. Es de destacar que recientemente en el 6º Encuentro de Geógrafos Latinoamericanos (Buenos Aires, 1997), la geógrafa argentina Mónica Colombara organizó un simposio sobre el tema, **Lugar y Género. Transformaciones de la vida cotidiana**, y M^a Dolores García Ramón impartió una conferencia plenaria sobre **Los enfoques de género en los estudios de geografía**.

Por otra parte, queda claro que actualmente ya no se puede hablar de **geografía del género** sino que cada día es más evidente que estamos ante diversas **geografías del género**. Ya es hora de que los balances y estados de la cuestión generales sobre esta temática incorporen en su análisis las diversas prácticas de este enfoque y señalen las diferencias regionales y locales. El giro postmodernista de este fin de siglo nos exige **contextualizar** el saber y hablar de **conocimiento situado** y de **posicionamiento** (Haraway 1995). Asimismo, la cuestión de la representación cobra una importancia estatéctica y es ineludible saber quién toma la palabra por quién (Momsen et al. 1993; Townsend 1995).

Y si bien es verdad que hasta hace unos años en la geografía del género el predominio de la geografía anglosajona era incuestionable, también es verdad que emergen diferentes modelos de concebir y

practicar la geografía feminista. La geografía del género anglosajona (al igual que en otras temáticas de la geografía) quizás se ha considerado demasiado internacional, es decir representativa en exceso de lo que sucede en el resto del mundo y ha olvidado aquello que señalaba recientemente Milton Santos (1996, p.26) *que, con la globalización, lo que está ocurriendo con frecuencia es que las interpretaciones más abarcativas y adecuadas del mundo y de los lugares pueden producirse de forma más esmerada en las periferias que en el centro*. Estos nuevos modelos, que en algunos círculos geográficos se podrían considerar como marginales y periféricos quizás lleven la semilla que puede fructificar en un geografía del género realmente pluralista, diversa y **posicionada**, capaz de afrontar los retos que la geografía y la sociedad deberán enfrentar a principios del próximo milenio.

Referencias bibliográficas:

ALVES, S. *Reler a cidade ao feminino: uma proposta de reforma urbana do ponto de vista das mulheres*, BOLETIM DE GEOGRAFIA TEORETICA v.22, no. 43-44, pp.239-245.

BONDI, L. *Progress in geography and gender: feminism and difference*, PROGRESS IN HUMAN GEOGRAPHY, v.14, no.3, 1990, pp.438-436.

BOWLBY, S. *Geografía feminista en Gran Bretaña: una década de cambio*, DOCUMENTS D'ANÀLISI GEOGRÀFICA, v.14, Bellaterra (Barcelona), 1989, pp.15-29.

CANOVES, G. (ed.) *La mujer rural*, número monográfico, EL CAMPO, Servicio de Estudios BBV, v.133, Madrid, 1995.

COLOMBARA, M. *Espacio y mujer. Una contribución a la geografía del género*, BOLETÍN DE ESTUDIOS GEOGRÁFICOS v.25, nº89, pp.25-33.

CORTESI, G. *Si può parlare di una geografia del genere in Italia?* en CORTESI, G. y GENTILESCI, M.L. (eds.) **Donne e geografia**, Milan, Franco Angeli, 1996, pp.18-21.

CLOS, I. *El viatge al treball a Barcelona i entorn*, DOCUMENTS D'ANÀLISI GEOGRÀFICA, v.8-9, Bellaterra (Barcelona), 1986, pp.25-38.

COUSTRAS, J. y FAGNANI, J. *Sexes et espace*, ESPACE, POPULATION ET SOCIÉTÉ, v.1, Universidad de Lille, pp.11-14.

DIAZ, M.A. *Movilidad femenina en la ciudad. Notas a partir de un caso*, DOCUMENTS D'ANÀLISI GEOGRÀFICA, v.14, Bellaterra (Barcelona), 1989, pp.219-239.

FAGNANI, J. *Trajets domicile-travail et modes de vie de mères actives*, TREBALLS DE

LA SOCIETAT CATALANA DE GEOGRAFIA v.13-14, Barcelona, 1988, pp.63-81.

FOORD, J. y GREGSON, N. *Patriarchy: towards a reconceptualization*, ANTIPODE: A RADICAL JOURNAL OF GEOGRAPHY, v. 18, no.2, 1986, pp.171-173.

GARCIA BALLESTEROS, A. (ed.) **El uso del espacio cotidiano**, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1986.

GARCIA RAMON, M.D. *Para no excluir del estudio a la mitad del género humano: un desafío pendiente en geografía humana*, BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN DE GEOGRAFOS ESPAÑOLES, v.9, Madrid, 1989, pp.27-48.

GARCIA RAMON, M.D., CRUZ, J., SALAMAÑA, I., VILLARINO, M., **Mujer y agricultura en España. Género, trabajo y contexto regional**, Barcelona-Vilassar, Oikos-Tau, 1995.

GARCIA RAMON, M.D., BAYLINA, M., CRUZ, J., DOMINGO, C., VILLARINO, M., VIRUELA, R., *El trabajo industrial a domicilio en la España rural. Un análisis desde la perspectiva del género*, BOLETÍN DE ESTUDIOS GEOGRÁFICOS, v.28, no.92, Universidad de Cuyo, 1996, pp.217-244.

GILBERT, A. *La géographie pratique par les femmes: les mémoires et thèses*

présentés dans les universités de langue française du Canada, THE CANADIAN GEOGRAPHER, v.31, no.3, 1987, pp.253-262.

HANSON, S. *Geography and feminism: worlds in collision?*, ANNALS OF THE ASSOCIATION OF AMERICAN GEOGRAPHERS, v.82, no.4, 1992, pp.569-586.

HANSON, S. y MONK, J. *Collocare la geografia femminista: le differenze, il contesto, la scala di studio* en CORTESI, G. y GENTILESCI, M.L. (eds.) **Donne e geografia**, Milan, Franco Angeli, 1996, pp.55-66.

HARAWAY, D. *Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial*, en Haraway, D. **Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza**, Universidad de Valencia, Ediciones Cátedra, 1995, pp.313-346.

JACKSON, P. *The cultural politics of masculinity: towards a social geography*, TRANSACTIONS OF THE INSTITUTE OF BRITISH GEOGRAPHERS v.16, no.2, 1991, pp.199-213.

KARSTEN, L. y MEERTENS, D. *La geografía del género: sobre visibilidad, identidad y relaciones de poder*, DOCUMENTS D'ANÀLISI GEOGRÀFICA, Bellaterra (Barcelona), v.19-20, 1991-92, pp.181-193.

- McDOWELL, L. MASSEY, D. *A woman's place?* en MASSEY, D. (ed.) - **Geography matters**, Cambridge University Press y The Open University, 1984, pp.128-147.
- McDOWELL, L. *Doing gender: feminism, feminists and research methods in human geography*, TRANSACTIONS OF THE INSTITUTE OF BRITISH GEOGRAPHERS, v.17, 1992, pp.399-416.
- McDOWELL, L. *Space, place and gender relations: Part II. Identity, difference, feminist geometries and geographies*, PROGRESS IN HUMAN GEOGRAPHY, v.17,no.3, 1993, pp.395-318.
- MOMSEN, J. y KINNAIRD, V. **Different places, different voices: gender and development in Africa, Asia and Latin America**, Londres, Routledge, 1993.
- MONK, J. y HANSON, S. *Temas de geografía feminista contemporánea*, DOCUMENTS D'ANÀLISI GEOGRÀFICA, Bellaterra (Barcelona), v.14, 1989,pp.31-50.
- MONK, J. *Il luogo è importante. Prospettive internazionali comparate di geografia femminista* en CORTESI, G. y GENTILESCHI, M.L. **Donne e geografia**, Milan, Franco Angeli, 1996,pp.42-54.
- MORALES, S. *La geografía del género en América Latina. Una aproximación a través del análisis bibliométrico*, BOLETÍN DE ESTUDIOS GEOGRÁFICOS, 1997 (en prensa).
- NORWOOD, V. y MONK, J.(eds.) **The desert is no lady: southwestern landscapes in women's writing and art**, New Haven, Yale University Press, 1987.
- PALM, R. y PRED, A. *Una perspectiva geográfico-temporal de los problemas de desigualdad de las mujeres*' en GARCIA RAMON, M.D.(ed.) **Teoría y método en la geografía humana anglosajona**, Barcelona, Ariel, 1984,pp.107-131.
- PEAKE, L. *The challenge of feminist geography*, JOURNAL OF GEOGRAPHY IN HIGHER EDUCATION, v.13,no.1,1989,pp.85-6.
- PRAT, M. **Temps i vida quotidiana de les dones de Barcelona**, tesis doctoral (inédita), Universidad Autónoma de Barcelona, marzo de 1997.
- PRATT, G. *Feminist geography*, URBAN GEOGRAPHY, v.13,no.4, 1992, pp.385-391.
- ROSE, G. **Feminism and geography. The limits of geographical knowledge**, Oxford, Polity Press, 1993.
- ROSSINI, R. *A mulher como força de trabalho na agricultura da cana*, BOLETÍN DE GEOGRAFIA TEORETICA, v.22, nº43-44, 1992, pp.295-306.
- SABATE, A, RODRIGUEZ, J.M. y DIAZ, M.A. **Mujeres, espacio y sociedad: hacia una geografía del género**, Madrid, Síntesis, 1995.
- SANTOS, M. **El espacio banal. Una epistemología de la existencia**, Discurso de investidura de Doctor Honoris Causa a Milton Salton, Universidad de Barcelona, noviembre de 1996.
- SOLSONA, M. *El problema de la medición del trabajo de la mujer*, DOCUMENTS D'ANÀLISI GEOGRÀFICA, v.14, Bellaterra (Barcelona), 1989, pp.149-169.
- TADEO, N. *Los desplazamientos cotidianos de las mujeres. Hacia una redefinición de las relaciones de género*, comunicación presentada en el 6º Encuentro de Geógrafos Latinoamericanos, Simposio 4, Buenos Aires, marzo 1997.
- TOWNSEND, J. *Es pot parlar en nom dels altres? Es pot, des de fora, representar les dones pioneres de la selva tropical mexicana?*, DOCUMENTS D'ANÀLISI GEOGRÀFICA, v.26, 1995, pp. 209-218.
- VAIOU, D. *El treball de les dones i la vida quotidiana al sud d'Europa*, DOCUMENTS D'ANÀLISI GEOGRÀFICA, v. 26, 1995, pp. 219-231.
- WOMEN AND GEOGRAPHY STUDY GROUP OF THE I.B.G. (WGS), **Women and Geography**, Londres, Hutchinson and Exploration in Feminism Collective, 1984.

Aún es tiempo de Utopías: Agnes Heller y la posmodernidad reflexiva

María Spadaro * / María Luisa Femenías **

Agnes Heller es una reconocida filósofa húngara. Nació en Budapest en 1929. Discípula de György Lukács, durante muchos años fue considerada una de las representantes más significativas del marxismo de la Escuela de Budapest. Su expulsión del partido en 1973, con la consiguiente imposibilidad de trabajar en la enseñanza universitaria, la obligaron, años más tarde, a aceptar una cátedra en Australia y abandonar su país natal, al que ahora sólo regresa esporádicamente. En la actualidad, enseña en la Graduate Faculty of Political and Social Science de Nueva York, anuncia la “cuarta ola” y defiende un posmodernismo reflexivo, “su” teoría posmoderna, porque -arguye- es necesario evitar los “ismos”. El 27 de Mayo de 1997, en el marco de un seminario intensivo dictado en esta Facultad, le hicimos una entrevista. Si bien en un primer momento se mostró entusiasta, no todas las preguntas fueron de su agrado. En sus respuestas, Agnes Heller evitó cuidadosamente hacer referencias a su pasado marxista a la vez que ponderó las ventajas de la libertad que Occidente supo conseguir. Como la entrevista fue realizada en inglés, la versión que sigue es un reordenamiento del cuestionario original y una traducción más o menos fiel de sus parlamentos en compleja sintaxis inglesa.

— ¿Que significó para Ud. como experiencia salir de Hungría e ir a Melbourne, en Australia, y luego a Nueva York ?

— Llegar a Australia significó mucho para mí. Primero, porque desde 1973, en Hungría, no se me permitía enseñar. Había sido separada de mi puesto y fue una muy buena experiencia para mí volver a ser profesora y tener alumnos. Tener alumnos es un ejercicio extremadamente decisivo en filosofía. Por eso creo que recibí un gran regalo al llegar a Australia. Fue difícil volver a acostumbrarme porque por muchos años no había dado clase. Además, enseñar en una lengua que no es la propia es algo difícil de enfrentar. Pero, por cierto, ahora puedo decirlo, fue una experiencia muy interesante y placentera. Claro que cuando dejé Australia para ir a Nueva York la situación fue totalmente diferente. Ya no era la de una inmigrante, sino la de alguien que cambia de trabajo. Entonces, simplemente cambié un lugar de trabajo por otro. Y elegí ir a Norteamérica. Hubo pros y contras. Los inconvenientes eran obvios: me sentía bien en Australia, tenía amigos. Pero también era un inconveniente que en Australia todo fuera tan confortable, demasiado confortable. Abría mi boca y todo estaba bien. No había desafío. Y yo necesitaba nuevos desafíos. Así es que, Norteamérica, y en especial la Graduate Faculty of Political and Social Science de Nueva York, me ofreció el desafío que buscaba en, al menos, dos sentidos. En primer lugar, pude enseñarle a graduados de la Graduate School, lo que es importante porque, básicamente, significa enseñarles a colegas jóvenes y no a meros estudiantes. Por otro lado, El Departamento de Filosofía fue muy amistoso a mi llegada, pero no estaba acreditado, por tanto básicamente tuve que organizar por completo el Departamento. Esto fue, en verdad, muy importante: organizar el Departamento de Graduados o de casi-graduados, conseguir

* Investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

** Docente e investigadora de la Facultad de Humanidades

y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

la acreditación, invitar especialistas importantes, organizar un buen trabajo para la comunidad, enseñar buena Filosofía... Para poder hacer lo que yo quería hacer, enseñar Filosofía a los estudiantes, primero tuve que organizar el Departamento, caso contrario no hubiera tenido alumnos, y menos aún buenos alumnos. Después, se fueron formando buenos alumnos y ahora tenemos alumnos estuendos en esta Escuela. Esta es mi recompensa tras haber dejado Australia. Se trata de una experiencia de enseñanza muy diferente porque no sólo es enseñar a alumnos en general, sino a graduados de Filosofía. Esto fue un desafío mayor. En una Escuela de Grado, como la de Melbourne, básicamente se dictan dos o tres cursos y se los repite una y otra vez, cada año. Por supuesto que fue, en un sentido, algo estuendo: no tenía que preparar nada especial. Por otro, era básicamente terrible repetir una y otra vez lo mismo, no había desafíos y yo llegué a aburrirme de dar los mismos cursos. En Estados Unidos puedo enseñar en una Facultad importante. Allí, no se pueden repetir los mismos cursos en tres años. Es decir, cada semestre tengo que preparar cursos nuevos. Sólo cada tres semestres puedo repetir el curso. Por eso, desde que estoy allí, sólo he podido repetir dos o tres veces mis cursos y después de tanto tiempo nunca son iguales. Por un lado, esto da más trabajo y es más difícil. Hay que prepararse para cada curso. Pero así una nunca se aburre, vive en constante desafío, puede -si quiere- preparar libros sobre los temas de las conferencias o reescribir notas al pie a los libros ya escritos y planear ediciones nuevas. Bien, por todo esto creo que elegí bien cuando decidí ir a Nueva York.

— *¿ Se hace Filosofía de modo muy diferente en Australia y en Estados Unidos ?*

— Australia estaba fundamentalmente dominada por la Filosofía Analítica. En verdad, también pasa eso en Estados Unidos, con unas pocas excepciones, y una de ellas es la New School of Graduates Faculty. Nunca se dictó Filosofía Analítica, sino Filosofía de tradición continental, Fenomenología, Hermenéutica, algo de Heidegger, y también Filosofía de la Existencia. Siempre se enseñó Historia de la Filosofía, que para el Departamento tiene un interés central. En fin, es una manera de hacer Filosofía muy diferente a la de Australia, pero también es muy diferente a la que se hace en otras partes de Estados Unidos.

— *¿Cómo debe hacerse Filosofía hoy ?*

— No puedo contestar esta pregunta. Hoy en día la Filosofía es muy personal. No hay más “ismos” de importancia, no hay más escuelas importantes. En un sentido diría que la Filosofía se ha hecho subjetiva. Cada filósofo, para que sea importante en algún sentido, debe desarrollar su propia Filosofía, y usar su propio lenguaje, que podrá ser utilizado o interpretado por otros, incluso puede ser muy interesante para los demás, pero no puede ser imitado. Y por eso, si uno comienza a imitar una cierta Filosofía o un cierto tipo de lenguaje, voluntaria o involuntariamente, se convierte en un epígono. Si uno cree que puede ser hegeliano o kantiano, se convierte en el epígono de una cierta corriente de pensamiento. Si una fuera marxista, no sería un epígono, si una fuera freudiana tampoco sería un epígono. Pero si una fuera derrideana o foucaultiana, o incluso una heideggeriana, entonces sería básicamente un epígono. Es decir, no se puede ser un pensador/a original sin hacer de la Filosofía un pensamiento personal y subjetivo. Hacer Filosofía no es meramente transformar otro pensamiento, tampoco es hacer recomendaciones éticas. La ética como la poesía y la pintura son básicamente pinturas, retratos. El hombre, en un comienzo, pinta sus propias pinturas, retratos, historias bíblicas, mitos. Luego, comenzó a pintar su habitación, la naturaleza muerta, retratos de diferentes personas, pero ahora, básicamente la pintura es personal. Esto le sucede también a la Filosofía.

Creo que es por esto que no puedo ver nada general en la Filosofía. Creo que cualquiera puede desarrollar su propia Filosofía y alcanzar cierta importancia, lo que en cierto sentido nos lleva a una suerte de callejón sin salida, porque ninguna Filosofía puede exigir influencia, poder y significado universal. Por su parte, esto puede significar una victoria porque la filosofía se hace cada vez menos agonística. Hoy día los filósofos son extremadamente agonísticos, debe haber una verdad y sólo una, el resto permanecerá en la oscuridad. Si la Filosofía se hace cada vez más subjetiva se hace, a la vez, menos y menos agonística. Esta parece ser la tendencia.

— *¿Ser mujer implica alguna diferencia en su Filosofía?*

— No creo en la Filosofía Feminista (*Women's Philosophy*). No creo que haya tal cosa. Pero, por supuesto, ser o no ser mujer influye de alguna manera secreta, voluntaria o involuntariamente nuestro pensamiento. Como si se es chino o francés; de algún modo nuestra experiencia como chino en China influye en nuestro pensamiento y en nuestra Filosofía. Dado que he nacido mujer y he vivido experiencias propias de las mujeres, mi Filosofía debe tener ciertas características, debe tener un cierto mensaje que expresa o manifiesta el hecho mismo de que soy mujer. Pero no creo que esto sea intencional. Sucede no intencionalmente.

— *¿Qué piensa usted del “fin de las Utopías”, ¿afecta el tema directamente a la teoría feminista?*

— No diría que no hay más Utopías. Creo que las hay. Objeto sólo que a las Utopías no se las llame Utopías, sino un futuro que necesariamente se realizará. Ahora bien, hay problemas si se cree que estamos en una

posición histórica y científica privilegiada, que puede predecir el futuro. Pero si llamamos a la Utopía por su nombre, creo que quien sueña, sueña Utopías. Qué tipo de Utopías ya es otra cuestión. Porque las Utopías de algunas personas están fuertemente influenciadas por las “instituciones imaginarias” de la sociedad.

— *¿Qué papel juega la Libertad (freedom) en las Utopías?*

— Tiene un papel muy importante en las Utopías. La Libertad es el fundamento de la modernidad y -como dije en mis conferencias- no tiene fundamento. Esta circunstancia tiene un papel en nuestras Utopías porque las Utopías son pluralísticas. Toda persona, y cada una de ellas (varón o mujer), tiene sus propias Utopías. Las Utopías pueden muy bien personalizarse, son manifestaciones de las expectativas que los modernos originan en la Libertad. Vivimos en un mundo en el que, de alguna manera, nuestra imaginación está conformada por el valor de la Libertad. Esto tiene que ver con las Utopías, y las Utopías son modernas. En verdad, sólo hubo una idea moderna de Utopía. Las Utopías particularmente orientadas al futuro coincidieron con la Revolución Francesa.

— *En uno de sus libros, Ud. señala que la razón y los sentimientos están escindidos en la personalidad moderna. ¿Cree Ud. que esto se vincula con la división en las esferas pública y privada?*

— Ha habido una división emocional entre los sexos, es decir, tradicionalmente, ha habido una división de las emociones, que no es la división entre razón y sentimientos. Con frecuencia creemos que la división entre varón y mujer es una división emocional, pero este no es el caso. Más bien, el caso es que diferentes tipos de racionalidad y diferentes tipos de emociones

se atribuyen normalmente a varones y a mujeres. Esto se manifiesta más, por ejemplo, respecto de ciertas emociones; la cólera se atribuye más a los varones que a las mujeres. Sucede, por ejemplo, que con más frecuencia los varones sean coléricos; la cólera es un *pathos* emocional muy fuerte y los sentimientos impulsivos y fuertes suelen atribuírsele a los varones. Ciertas disposiciones emocionales, como la ternura, etc. se atribuyen con más frecuencia a las mujeres. Lo mismo sucede con la racionalidad. Ciertos tipos de racionalidad se han atribuido con más frecuencia a los varones mientras que otros a las mujeres. La división espiritual del hogar entre varones y mujeres no es una división entre razón y emoción. No obstante, en la modernidad no se trata de una división entre los sexos, sino que el desarrollo de la oposición entre emoción y razón es verdadera en general. Hay una especie de primacía de la racionalidad que no se perturba por las emociones; incluso hubo una especie de psicológico del siglo XIX que estudió cómo las emociones perturbaban básicamente el calmo ejercicio de la razón. Creo que hoy día ya nadie cree en estas cosas. Por ejemplo, creer que las emociones interfieren de algún modo, que operan sobre algo, que hay compromiso (*involvement*); no hay acciones humanas, incluso no hay pensamiento humano que no esté co-constituido por las emociones. Las *emotions* están en todos lados. No acompañan, actúan, son un modo de pensar. Son una suerte de motivación, pero no puede simplemente juxtaponerse la razón con la emoción; sería un análisis falso. Un análisis unilateral de algo que esencialmente marcha de forma conjunta. Una clasificación más profunda -creo- sería mejor... Se puede enfrentar mejor el problema si se presenta una clasificación diferente de los sentimientos. Si no se clasifican los sentimientos entre impulsos y emociones, si no se clasifican las facultades humanas en razón por un lado y en emoción por otro.

— *Ayer, en su conferencia, Ud. hablo del romanticismo y del desafío histórico. ¿Qué significa el giro romántico para la posmodernidad?*

— Miren, yo sólo hablo en mi nombre y no soy la posmodernidad en general. Hay diferentes perspectivas. El tipo de posmodernidad con la que me comprometo, que he denominado posmodernidad reflexiva, no tiene mucho que ver con el romanticismo, porque el romanticismo es, en primer lugar,

notálgico y cree que puede retornar, al menos en la imaginación, a épocas, períodos y años pasados y mejores; el romanticismo es fuertemente crítico con la cultura. El romanticismo caracteriza la cultura moderna como decadente. Por su destrucción de los lazos de la cultura moderna, el romanticismo está en contra de la democracia de masas, la cree desastrosa para el desarrollo cultural. Theodore Adorno es un ejemplo típico de esta clase de romanticismo moderno contemporáneo; Herbert Marcuse es otro buen ejemplo. Por eso creo que esta cultura crítica moderna es, por un lado, una fuerte exageración, un sólo lado de la historia, porque exagera las esperanzas en el futuro a la vez que exagera el rechazo del presente al que pertenece. El romanticismo si bien no exagera las esperanzas en el futuro sí lo hace respecto de la crítica del presente. Por ello, creo que sería muy difícil para mí pensar en términos de romanticismo.

— *¿Podría entenderse su posición como de estar “un paso más allá de la modernidad”?*

— No sostendría algo tan fuerte. Dije lo que dije. La mía es una de las perspectivas posmodernas, sólo una. Una entre muchas otras posibles perspectivas posmodernas, que he denominado posmodernidad reflexiva. Podría enumerar algunos otros autores que -creo- también pertenecen a la perspectiva posmoderna reflexiva. No soy la única, todos son diferentes. Esto pone el énfasis en el tipo de Filosofía que he denominado personal, aún cuando pueda decirse que diferentes autores ven al mundo moderno, al que describen desde una perspectiva posmoderna diferente. Sus respectivas filosofías son completamente diferentes, juegan en la filosofía diferentes roles, por así decirlo.

— *En uno de sus libros, usted hace mención especial de la Libertad cuando retoma la consigna de la Revolución Francesa 'liberté, fraternité et égalité'. Ud. subraya la Libertad como opuesta a los gobiernos totalitarios, sean de un signo o del otro, derecha o izquierda. ¿Querría agregar algo más sobre qué significa la Libertad para usted?*

— Es una pregunta muy importante para todos nosotros. No podemos evitarla, dado que hemos nacido en este mundo... Por supuesto, la Libertad se manifiesta de diversas maneras, como autonomía moral, como Libertad (*liberty*) política, como Libertad de expresión, de prensa, Libertad de derechos, de autoexpresión, es básica para que los individuos (varones y mujeres) desarrollen sus capacidades y sus habilidades. Hay diferentes tipos de Libertad, y sea como fuere, un tipo de Libertad limita al otro. Del mismo modo que nuestra Libertad limita la de los demás. La Libertad no es nunca ilimitada. La autonomía no es absoluta, es relativa. La autonomía es limitada, y lo mejor es que sea autolimitada como la Libertad se limita a sí misma. Por eso, la autonomía y la Libertad son simplemente limitadas. Hay diferentes tipos de Libertad, como he dicho, y uno elige libremente su propia Libertad, como en el libro de Eric Fromm. De paso, digamos que no es un libro muy

bueno sobre la Libertad, pero tiene su gracia: el hombre moderno huye de su libertad como una forma de la Libertad, la mujer moderna también. Es obvio, por ejemplo, por así decir, respecto de la mujer. Las mujeres han tenido su oportunidad y la posibilidad de elegir una profesión, salir al mercado de trabajo, ganar su dinero, y aún así son dependientes, aún hoy tienen en el alma la dependencia del varón. No es obligatorio: pueden elegir libremente, pero, por algún motivo, tienen miedo de ser libres en este sistema. Y -quiero decir- que esto no me extraña, porque -creo- que la situación de las mujeres es, en un sentido, peor que antes cuando estaba completamente privada de su libertad (*unfree*). Porque hay un estadio en el que se está en el medio de lo que fue y de lo que se puede desarrollar. Es decir, por un lado se tienen libertades que antes estaban ausentes de la historia de las mujeres, pero, por otro, psicológicamente está conformada (*shaped*) como en las épocas en que no era libre. Por tanto hay una tensión entre las posibilidades de actuar libremente y la base psicológica que limita internamente, en cierto modo, nuestra libertad. Porque las mujeres aún sienten de la manera en que lo hacían tradicionalmente, cuando ni tenían oportunidades ni posibilidades. Creo, por eso, que su situación es muy difícil, y que sufren ahora más de lo que sufrían antes en la sociedad tradicional. Porque cuando no se sabe que algo puede ser de otra manera, una no es responsable de nada. Pero, si se sabe que algo puede ser de otro modo, se tiene la oportunidad de elegir, aunque fácticamente no se puede si bien se está en condiciones de hacerlo. Entonces puede elegirse mal: se siente la presión de las circunstancias históricamente determinadas que presionan aunque no se pueda dar cuenta de ellas. Hay acciones, formas de relacionarse con los varones, por ejemplo, que son formas de adicción, modos adictivos de dependencia, un tipo de dependencia que una sabe que no debería darse, que una no necesita, pero que no sabe exactamente cómo liberarse de ella, no la sabe evitar. Esta situación es muy grave; es una situación psicológica muy problemática. En efecto, psicológicamente, creo, hoy es muy difícil de remediar esta situación; sociológicamente, la situación implica un mejoramiento significativo: hay más Libertad, más derechos civiles para las mujeres de los que siempre tuvo. Por eso, la tensión entre la dependencia psicológica y las Libertades es más dolorosa. Repito, mucho más dolorosa.

Hacer del feminismo un signo vacío

Alejandra Torres *

La Doctora Giulia Colaizzi es Profesora de Teoría de la Literatura y Teoría fílmica en el Departamento de Teoría de los Lenguajes de la Universidad de Valencia, España.

*Es autora de **Feminismo y teoría del discurso**, **The Cyborguesque. Subjectivity in the Electronic Age**, **Feminismo y Teoría fílmica**, y **La construcción del imaginario socio-sexual**. Es organizadora de numerosos simposios y congresos sobre feminismo, entre ellos el Seminario “Feminismo y Política” en la Universidad Menéndez y Pelayo de Valencia durante junio de 1996 y que contó con importantes teóricas del feminismo como Juliet Mitchell, Françoise Collin, Teresa Brenna, Catharine Mac Kinnon, y Celia Amorós entre otras. El presente reportaje se realizó en esa ocasión.*

Literatura y cine

— *En la introducción que hacés al libro de Nancy Armstrong, **Deseo y ficción doméstica** hablás de tres etapas en la reflexión teórica sobre la literatura y el feminismo. ¿Cómo calificarías el momento actual en relación a la teoría?*

— No sé si hay una cuarta etapa, en todo caso la llamaría, según el término acuñado por Donna Haraway, la etapa del *cyborg*.

— *¿Cuáles serían sus características?*

— La noción de *cyborg* me parece interesantísima como metáfora para pensar hoy el sujeto. Al enfrentar al ser humano con su otro más radical, la máquina pone en cuestión radicalmente la idea de razón. La idea de que haya una razón absoluta, que el ser humano es racional, que tiene conciencia. Entonces, frente a esta noción, la máquina sería el otro radical, porque la máquina es la que no tiene conciencia. Está programada por el otro. Aquí se enfrenta el yo de la modernidad racional con su otredad más radical que es el autómata. Es una noción muy siniestra del ser humano como autómata en la que creo profundamente, ya Rossi Landi habla de la programación social y también el mismo Derrida en la **Gramatología**, habla del programa, del grama que está en el programa. Es decir, que los seres humanos también están programados como los autómatas y producidos por una ideología social. De hecho somos ya autómatas todos porque es el lenguaje el que nos habla y nosotros utilizamos el lenguaje. El yo siempre es el otro. Entonces, para mí la noción de *cyborg*, de este organismo cibernético que es máquina y humano a la vez, describe de modo admirable este momento, por eso creo que si hubiera una cuarta etapa, estaría descrita por la idea del “Manifiesto para *cyborgs*” de Donna Haraway. Sería una teoría cibernética de la literatura.

* Docente e investigadora en Literatura Latinoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

(En la preparación de los temas centrales de esta entrevista participaron mis colegas del proyecto de investigación

“Construcciones y Narraciones de Género” del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género Marcela Castro, July Chaneton, Silvia Jurovietzky, Silvana Dazuk, Nora Domínguez y Ana Amado, a quienes agradezco su aporte y sugerencias)

— *¿Cómo sería una teoría cibernética de la literatura?*

— Ya no sería de la literatura, sería algo interdisciplinar, porque son varios cruces de discursos. No se puede entender la literatura prescindiendo de otros discursos, de la publicidad, de la retórica del lenguaje, si el lenguaje funciona por tropos como dice Paul de Man, no porque hay referentes que se describan. Además, la realidad de hecho es ya ciencia ficción como dice Haraway, es una narración.

— *La literatura no adelanta la realidad, ¿pero la anticipa de alguna manera?*

— Lo importante de la literatura es que es un lugar de experimentación. Por otro lado, y como ya se ha apuntado, hay muchas mujeres que están escribiendo ciencia ficción. Eso me parece interesante porque yo creo que en la ficción y en la ciencia ficción es donde se puede experimentar, crear otros mundos. Ir más allá de la existencia. Como decía Barthes, si todo es mitología, por qué no desarrollar, construir un mito para el materialismo, el feminismo, el socialismo, que pueda ser la imagen visual de este entramado de cosas. A mí me parece que la figura del *cyborg* permite dar cuenta de esos cambios sociales profundos que nos vienen de la informática, que entran en nuestra vida social porque de hecho todos somos un poco máquinas, todos utilizamos el ordenador, el fax, el teléfono. La tecnología ha entrado tan profundamente en la realidad que ahora la percepción de la realidad inmediata es imposible. Entonces, es un ideal pensar que somos cuerpos individuales, todos vamos por la calle y de hecho somos *cyborg*, somos una mezcla de múltiples contradicciones, de múltiples terminales y por eso digo que también sería una teoría cibernética de la literatura que implica, por empezar, que no se puede hablar de la literatura en cuanto tal.

— *¿Qué valor político le adjudicás al giro lingüístico que tuvo la teoría del género?*

— Lo que yo he aprendido del giro lingüístico es la politización del lenguaje, es decir, darse cuenta de que el lenguaje es lo que está articulando el orden lingüístico, que es el orden simbólico-social. Lo que permite el giro lingüístico es la desnaturalización del lenguaje, la falta de referente. Si nuestra forma de conocer posible es a través de la palabra, la gran

tragedia o la suerte de los seres humanos es que sólo pueden llegar a enterarse de lo que es lo real a través del lenguaje. Tenemos que aceptar que el significado, como dice Eco, es simplemente una unidad cultural y que el referente no existe porque hay un pasado significante. Necesitamos más palabras para explicar una palabra, no salimos de las palabras. Y si por un lado, el lenguaje es lo que está mediatizando a los seres humanos con lo que llamamos realidad, y por otro lado un lenguaje marxista sería lo que mediatiza entre base y super estructura, es evidente que también el lenguaje nos “asujeta” al discurso hegemónico. Pero también puede ser la forma en que podemos cuestionar lo existente.

— *Es darse cuenta de la naturaleza lingüística de lo real...*

— Sí, no salimos de las palabras, sólo tenemos las palabras. La Cosa en sí no existe, sólo podemos conocer la Cosa, si es que hay algo, a través de las palabras. Las palabras siempre están mediatizando y siempre decimos más o menos lo que queremos decir, pero nunca lo que queremos decir. Lo que queremos decir sólo lo sabemos a través de las palabras que nos llegan desde fuera, ya cargadas de sentido ideológico. Por eso es darse cuenta de la naturaleza lingüística de lo real, de nosotros mismos, lo que nos permite ver es que no hay una esencia en las cosas. No hay una relación natural entre el significante y el referente. Sólo hay unidades culturales. Esto es importante porque implica desligar cualquier nombre de una relación esencial con la Cosa que el nombre supone indicar, y si es así esto tiene que implicar también el significante mujer.

— *El aporte que hizo Laura Mulvey a la teoría fílmica hace más de veinte años, describiendo las formas de fascinación que ejerce el cine con la manipulación de la mirada de los espectadores, por ejemplo, fue determinante en los debates de la crítica feminista de cine. ¿Hay ahora en este campo alguna propuesta teórica igualmente significativa?*

— La teoría de Laura Mulvey tiene muchas limitaciones. Lo interesante era que aclaraba la relación de poder existente entre la imagen, la pantalla, el espectador. Yo creo que la cuestión sería hablar más radicalmente de teoría del discurso. Es decir, que no hay un espectador que exista de por sí, sino que el

espectador está atravesado por múltiples contradicciones y discursos. Con lo cual se complica. La idea de una espectadora mujer yo la encuentro bastante problemática. Yo creo que es interesante analizar el cine como industria, ver que tipo de cine se produce históricamente y de qué modo el aparato cinematográfico se propone como un mecanismo de creación de fantasías y de identidad, en tanto que producto de una fantasía. Entonces, lo que me interesa en el cine es la identidad, la imagen, los procesos de identificación, ver el cine como un instrumento de increíble fuerza que se puede dar para crear interpelaciones y para volver a proponer un discurso. Un objeto que existe más allá de la presentación de su proceso de producción.

— *¿Por esto la insistencia en tus trabajos de volver a la noción de ideología de Althusser?*

— Sí, yo encuentro muy importante la noción de interpelación. La interpelación es siempre ideológica. La noción de interpelación nos ayuda a entender la función que tiene todo constructo cultural y a la vez nos permite vislumbrar que si cualquier producto/objeto/ novela/ película es una interpelación, también nos remite a otro tipo de interpelaciones, ya sea con fines hegemónicos o que permitan crear fracturas en la ideología hegemónica y producir tipos de sujetos diferentes. Para mí, volver a Althusser es volver a la dimensión política de los fenómenos culturales, explicarlos y entenderlos en esa dimensión dialógica, con un dialogismo luego borrado entre el yo y el otro. Y entender también la función que tienen los objetos culturales, como los programas de televisión por ejemplo, entenderlos por el tipo de sujeto que intentan producir. Claro que lo que Althusser no explica es el plus de placer que hay en el *reconnaissance*. No explica cómo funciona este placer. Ahí están Lacan, Žižek, que son bastante interesantes en lo del reconocimiento ideológico. Lo que Althusser dejó muy claro es la relación doblemente especular entre el yo y el otro, que es importante para el feminismo. En esta relación doblemente especular es casi imposible hacer “victimismo”. Porque es verdad que hay una ideología hegemónica que nos define en tanto que mujeres, con una idea también impuesta de la feminidad. Pero también es verdad que con nuestra identidad de mujeres llegamos a ser socialmente.

— *¿Esto no se contrapone con lo que decías anteriormente?*

— No. No se contrapone, porque creemos ser mujeres pero está claro que no lo somos. A mí me gusta decir “*estoy* mujer” más que *soy* mujer, porque en el momento en que nos identificamos con un ser, nos estamos engañando. Porque creo que soy muchas más cosas que simplemente mujer. Para empezar pertenezco a una clase, a una raza. “Estoy mujer” sería mejor para definirme, por ejemplo, como una blanca frente a una india o a una china o a una mujer de color. Tengo más privilegios. Además, soy de clase media, con lo cual frente a una mujer sin hogar tengo también privilegios. Además, tengo un cierto tipo de cultura, de educación, con lo cual me sitúo de modo privile-

giado frente a una mujer que no sabe ni leer ni escribir. Por eso es un error creer que todas somos igualmente mujeres. En el momento en que nos identificamos con un ser, con el ser mujer en este caso, nos estamos engañando y por eso las mujeres de color no se aliaron con las feministas en los años 60/70 y tenían razón. Ellas se sentían más cercanas a los hombres de color que a las mujeres blancas, de clase media que iban a Berkeley, a Yale, cuyos estudios eran pagados por sus padres.

— *Esto ocurre también hoy, por eso este debate es muy actual en las filas del feminismo norteamericano...*

— Sucede también en España o en cualquier lugar. Como tiene mucho poder la “cuestión de las mujeres”, la derecha en España le presta mucha atención. Por eso hace fiestas con las “mujeres”, Aznar va a ver a las “mujeres” y hasta desarrolla un discurso para las “mujeres”, pero sólo aparentemente. Esas mujeres a mí me dan miedo, porque son las más peligrosas. Porque empieza en un nivel más exterior con un discurso de las “mujeres”, pero a la semana siguiente de la campaña electoral de Aznar y la derecha, una se dio cuenta de que lo que aparecía es el discurso de la familia y que por ejemplo, en Alicante un dinero que estaba destinado a las “mujeres”, estaba destinado a las familias. Por eso no es suficiente decir las mujeres, porque las mujeres de la derecha también son mujeres. En el momento en que quieren conseguir el poder se van a presentar a ti como mujeres, pero una vez conseguido el poder, no son las mujeres desprotegidas las que cuentan, sino las familias, la Familia con mayúsculas en todo caso.

El feminismo, un proyecto político de cambio

— *¿Se puede hablar de estrategias del feminismo hoy en día? Si hay una estrategia, ¿cuál sería?*

— Yo creo que no se puede hablar de estrategias del feminismo, sino de estrategias de feminismos, así en plural. Yo creo que lo que hemos aprendido por la práctica histórica del feminismo, ha sido el discurso de la diferencia, el respetar las diferencias. Entonces, por un lado, no se puede hablar de la “mujer” sino de las “mujeres”, no se puede hablar de estrategias que pueden ser válidas en todos los lugares. Por otro lado, lo que sí me parece importante es desnaturalizar la idea de “mujeres”. Hablar siempre de las mujeres es despolitizar lo que tiene que ser fundamentalmente un proyecto político y entonces, prefiero utilizar la palabra feminismo, en lugar de hablar de las mujeres. Hay quien piensa lo contrario.

— *El término feminismo aludiría de por sí a ese proyecto político de cambio.*

— De hecho, lo es. Ahora bien, en estos años hemos aprendido a ver cómo funciona el género sexual. Hemos aprendido a hablar de “tecnología del género”, que produce cierto tipo de sujetos funcionales o supuestamente funcionales en un sistema que es un sistema económico y social, el sistema capitalista. Entonces, desde que aprendimos cómo funciona el género sexual no se puede reivindicar solamente un proyecto de las mujeres. Porque las mujeres en sí están atravesadas por contradicciones múltiples, entonces no deberíamos volver al viejo tema de si en la cuestión femenina es prioritaria la cuestión de clase o de género. Yo creo que tenemos que entender que hay una serie de contradicciones. Hay múltiples trampas posibles para crear división. Tampoco se tienen que cubrir las divisiones y pensar que los conflictos no existen. Sí que los hay. Es una cuestión de desarrollar un proyecto político, un cambio que se pueda implementar, según la situación histórica. Entonces, hemos aprendido a hablar de diferencias. Cada una con su lucha. Hay múltiples luchas. Cada una debería insertarse, encontrar su lugar y desde ahí hacer lo que puede. A mí me toca la Universidad. Yo creo que desde ahí se puede librar una batalla interesante. Hace falta una elaboración teórica para analizar y para entender cuáles son los problemas y cómo tenemos que desarrollar un proyecto político.

— *¿La intervención política debería darse en varios niveles, entonces?*

— Por supuesto que sí. Es interesante, por ejemplo, ver lo que ha pasado en EEUU donde si das por sentado que has conseguido algunos derechos y no luchas por ellos, amenazan quitarte lo que has conseguido. El ejemplo flagrante es la ley del aborto. Por eso, tenemos que estar presentes en todas partes y en todos los niveles: en la calle, partidos, sindicatos, institutos, universidades. Cada una mirando lo que hace la otra para darse cuenta, para crear una articulación en un proyecto de solidaridad y de cambio.

Las teorías feministas

— *¿Cuál es la teoría feminista que te interesa?*

— Hay varias teorías. Por ejemplo, cierto tipo de filosofía del pensamiento occidental. A mí me interesa la teoría que cuestiona la política de la identidad que es lo que constituye la modernidad. Desde el *cogito* cartesiano se identifica el yo, con la esencia del yo, con la identidad, con el ser: “*Cogito ergo sum*”. Eso es lo que tenemos que cuestionar, el ser, la identidad, y además una identidad concebida como puro pensamiento que es el fundamento de la modernidad. La conciencia como algo transparente a la que llegamos mediante una operación de abstracción de las cosas hacia el pensamiento. Hay que poner en cuestionamiento esto, creer que somos, creer en el ser y en la identidad, o que ese yo sea una conciencia homogénea igual a sí misma. Hay que entenderlo al revés. Entender al yo como siempre escindido y basado sobre el hecho de cubrir contradicciones, multiplicidades.

— *Varias teóricas feministas adscriben a ese pensamiento, ¿Cuál sería la línea que lo atraviesa?*

— Todo el pensamiento semiótico se mueve hacia esa dirección en general. Saussure, Voloshinov, Bajtín. También Freud. Todo el pensamiento que ve la realidad, lo social, basados sobre una ruptura, un conflicto. Esa ruptura es la del yo del sujeto, la de la conciencia en sí, en el caso de Freud. Está en Saussure que rompe la unidad de la palabra. La idea de la lengua como estructura está en la antropología con Levi Strauss y luego en el campo del psicoanálisis con Lacan. Estamos ante la total escisión del sujeto, de ese

sujeto determinado desde fuera, no desde dentro. Estamos en las antípodas del pensamiento de Descartes. Con Descartes teníamos desde el *cogito* un sujeto que encontraba su coherencia desde dentro, en el pensamiento. Con Lacan tenemos un sujeto que tiene su identidad desde afuera, mirándose al espejo, eso es lo que dice el psicoanálisis. La identidad es *reconnaissance* pero a la vez *méconnaissance*. En el momento en el que hay reconocimiento hay a la vez un reconocimiento erróneo del yo. Justamente en el momento en el que me reconozco a mí misma, a la imagen como yo, hay un desconocimiento porque no me doy cuenta que mi identidad me viene desde fuera, de lo que creo que es la imagen de mí reflejada en el espejo, en el otro. Por eso, hay que entender que esta identidad es una equivocación, porque yo me reconozco en tanto que yo, pero de hecho la imagen de este yo me viene desde fuera. Con lo cual no soy “yo”, es el otro que me da mi identidad. La identidad es un error porque cualquier *reconnaissance* es *méconnaissance*, porque pierdo la dimensión dialógica. Yo creo ser, cuando en realidad soy un producto del otro.

— *En principio, podría decirse que las teorías feministas se dividen, de modo general, en dos grandes grupos: las que están a favor de continuar el proyecto inconcluso de la modernidad y las “post-modernas” ¿Dónde se articulan estas dos posturas?*

— Se articularían en la práctica. Para mí, en el aquí y ahora. Quizá todavía significa hablar de las mujeres, qué se tiene que hacer, etc. Yo creo que hay que mantener las dos posturas. Gayatri Spivak postula la necesidad de hablar de las mujeres y de hacerlo estratégicamente, es decir, reconociendo las limitaciones de lo que quiere decir “hablar de las mujeres”.

— *¿Esto no entrañaría el reduccionismo que mencionaste antes? Quiero decir, no sería peligroso identificar al proyecto político del feminismo como las “mujeres”?*

— Sí. También es un error identificar a las mujeres como sus cuerpos. Identificar a la mujer con su cuerpo y reivindicar los derechos del cuerpo de la mujer. Esto es importante, pero tampoco tenemos que olvidar que creer en este cuerpo en tanto que esencia, en tanto que referente, sería un error. Porque esto quiere decir creer en la experiencia de la mujer,

que por supuesto existe, pero que existe en su fuerza subversiva contra una cultura hegemónica que implica la borradura de lo que esas experiencias implican. Es importante la reivindicación, pero no sólo hay que quedarse ahí. No hay en este cuerpo ninguna verdad absoluta, porque si tomamos el cuerpo como una autoridad, como un referente, tenemos que creernos también que las mujeres somos: tiernas, solidarias “por naturaleza”, no violentas “por naturaleza”, que aportamos a la sociedad los atributos propios del servicio, del cuidado. Pues a mí, la verdad, no me importa cuidar...Lo que parece una reivindicación es una trampa porque quiere decir identificar la feminidad y las mujeres con esos rasgos que son culturalmente y socialmente producidos, fruto de la represión y de un cierto tipo de poder que organiza masculinidad-feminidad de forma no dialógica, como si una forma fuera lo que la otra no puede ser. Y así se borra el diálogo. Entonces, no hay que atar el significante a esa definición esencializada de su significado.

— *¿Considerás esencialista a la teoría francesa?*

— Lo es en gran medida. La teoría francesa ha desarrollado el discurso del psicoanálisis y de la lingüística y me parece muy bien. Pero cuando en algunos textos Irigaray esencializa a la mujer, cuando habla otra vez de las mujeres que son plurales, de que la mujer no se basa en la mirada sino en el tacto, etc, no puedo estar de acuerdo. Las mujeres estamos insertas y producidas por la ideología. Estoy pensando en un texto de Teresa Brenna donde habla de la esencia. Claro que tenemos que identificarnos en algo, porque la identificación es lo que produce, lo que nos hace seguir adelante, sino sería la locura total, pero la cuestión es ésta: no ver la identidad, sino la identificación como algo provisional. Para desplazar-nos constantemente en otro lugar. Entonces, yo veo como peligroso esto, hacer de las mujeres el sujeto del feminismo, porque eso implica una esencialización.

— *Cuando estas dos posiciones del feminismo hablan de las “mujeres”, ¿no hablan del mismo? ¿Qué tienen en común en términos teóricos?*

— Creo que en términos teóricos las dos posiciones no tienen nada en común. Porque por un lado, se señalan los límites del proyecto ilustrado, un proyecto que implica por sí, la borradura del otro. Y por el otro, están quienes defienden desde el feminismo la idea

de la Ilustración de apoyarse en la razón, de implementar un proyecto de la razón. A mí me parece que el proyecto de la Ilustración no cumplida tiene limitaciones muy fuertes y que no puede explicar muchas cosas que pasan. No puede explicar por ejemplo los juegos de poder que son parte de la vida de todos...Desde ese punto de vista, a mí me parece menos interesante. Se limita a la reivindicación de los derechos de las mujeres. Yo creo que la realidad es mucho más problemática. Para mí, la fuerza del feminismo está en el hecho de que no es un proyecto político limitado a las mujeres. Sino que es un proyecto político. Punto. Es decir, que las mujeres a partir de su experiencia histórica de explotación y subordinación tienen que aliarse con las mujeres, pero no sólo con las mujeres. Hay que hacer del feminismo casi un signo vacío, ponerlo a disposición de todas las personas que quieren implementar un proyecto de cambio en un cierto lugar del mundo. Entonces, en general, es verdad que son las mujeres, pero en muchos lugares hay mujeres que tienen un lugar privilegiado. Y esto ha sido así. Las mujeres que escribían en el siglo XIX eran de cierta clase social. Yo creo, entonces, que hablar de feminismo como un sujeto coalicional, implica vaciar de un contenido específico fijo la palabra feminismo y ponerlo a disposición de todos los que quieran luchar en un proyecto de cambio. Entonces, pueden ser las mujeres, una cierta ley de las mujeres, pero no sólo eso. Vivimos especialmente en una sociedad que es muy compleja, sometida al poder de las multinacionales, lo que Donna Haraway llama la “informática de la dominación”. Entonces, hay múltiples centros que pueden ser de dominación, que producen “múltiples otros”.

— *¿Existe para vos un valor propio de la modernidad que esté vigente y que merezca reivindicarse? ¿Qué opinás por ejemplo de las luchas feministas que se organizan en torno a los derechos humanos o a la de los derechos reproductivos?*

— La forma en que entiendo hoy los derechos reproductivos es, como sucede en muchos casos, mirar toda la tecnología de la reproducción con miedo, y pensar que la ciencia nos está quitando el control de nuestros cuerpos. Creo que en este terreno también debemos ir más allá de las determinaciones fenomenológicas del cuerpo y dejar de reivindicar nuestro ser mujer como maternidad. Porque lo que hacemos, entonces, es vernos en función de la reproducción.

— *No sería solamente una cuestión de derechos...*

— No, yo creo que está bien reivindicar los derechos, pero yo creo en el feminismo como algo más radical. Se tiene que librar una lucha en todos los niveles para conseguir la igualdad. Ya que eso mismo puede estar en distintos lugares atravesado por distintas cosas. Por ejemplo, en un lugar puede ser una lucha a favor del aborto y en otro lugar puede ser en contra del aborto, como sucede en China. En China el aborto es algo impuesto por el poder a las mujeres, por lo tanto para ellas estar en contra de esa disposición es una forma de resistencia, de reivindicación.

— *El feminismo desarrolla en cada lugar demandas y luchas específicas...*

— Sí, la cuestión es enfrentarse con el poder en sus distintas manifestaciones que pueden ser opuestas según la sociedad en que se esté practicando. Y por eso digo que no puede haber un tipo abstracto universal de una razón. La cuestión es entrar en las contradicciones y de cómo cada cultura organiza su razón, y organiza su propia forma de ver el mundo, su propia racionalidad. Entonces, yo encuentro la dialéctica entre el yo y el Otro más interesante. Entiendo el Otro como algo que se puede explicar de forma racional, porque la razón es algo que compartimos pero excede siempre un principio de unificación y de totalidad.

— *La otra postura feminista sostiene en cierto sentido llegar al poder, en la que vos te inscribís. Sería entonces, estar atento/a al poder para analizarlo...*

— Sí. Yo me reconozco como feminista y lucho en lo que se llama feminismo. Ahora, si el feminismo llegara a ser la ideología hegemónica, ya no me interesaría más. A mí lo que me interesa es analizar cómo funciona el poder, darme cuenta de que cualquier yo, cualquier poder siempre intenta construir “sus otros” y borrar “sus otras”. Porque toda identidad, volviendo a lo que decíamos antes, está basada en una relación dialógica entre yo-Otro (A-B), pero lo que hace el poder o la razón es borrar la relación dialógica, de inter-dependencia entre el yo y el Otro. Entonces, se ve un yo o un X que se crea a sí mismo, que no depende del otro. Por eso lo que me interesa es la lógica del poder. Cómo el poder siempre intenta dejarnos fuera, dejar fuera a unos X, a unos otros que están ahí.

Una historia personal

— *¿Cómo llegás al feminismo? Para tu generación fue importante el antecedente de la militancia en la izquierda italiana?*

— Yo empecé en el feminismo cuando iba al colegio en los años 70. Desde los 16 o 17 años me relacioné al principio con el movimiento de estudiantes que en mi pueblo estaba conectado con “Lotta Continua”, un desprendimiento radicalizado del PCI, extra parlamentario. Entonces, empecé a involucrarme con el movimiento de mujeres donde intentamos hacer cosas en el colegio: reuniones, espectáculos, varias actividades. Se intentaba ampliar la conciencia de las mujeres, de las chicas del Instituto leyendo juntas y también organizábamos manifestaciones.

— *Práctica y teoría iban juntas en ese momento, al igual que en todo el mundo...*

— Sí, se trataba de los conocidos grupos de Autoconciencia. Para nosotras, la práctica era hacer teoría a la vez. Estábamos conectadas a la política y al Psicoanálisis francés. Teníamos la idea de que la práctica feminista era hacer política porque implicaba crear una autoconciencia de tu propio ser mujer. Cuando llegué a la Universidad de Bari para estudiar Literaturas Extranjeras, conocí a Anna Brawer que trabajaba sobre Virginia Woolf, luego a Nadia Fusini, que sigue siendo una de las figuras más representativas del feminismo académico. El año que yo entré

llegaba a la universidad toda esta problemática. También en Bari me conecté con Augusto Poncio que es catedrático de Filosofía del lenguaje y también con una serie de textos que para mí fueron importantes: los textos de semiótica. Especialmente Voloshinov-Bajtín y el marxismo que está implicado en estos textos.

— *¿El feminismo ocupaba ya entonces un lugar importante en los espacios académicos universitarios?*

— Lo que pasaba en Italia y sigue pasando ahora es que frente al desarrollo institucional de los *Womens Studies* en los países anglosajones, no ha habido ni hay cosa parecida. El desarrollo teórico en Italia se ha dado fuera de la Universidad. Y por supuesto, está la práctica social, que es la base de la fuerza del feminismo italiano en los años 70, en que había manifestaciones de todo tipo, entre ellas las que lograron legalizar el aborto, algo que se logró con un enfrentamiento muy grande. Esto lo describo en la introducción que hago en **Feminismo y teoría del discurso**. Hubo enfrentamientos entre el movimiento de las mujeres y también del movimiento estudiantil en general con las fuerzas de la izquierda, del Partido Comunista que estaba en la fase del desarrollo del “compromiso histórico” con la Democracia Cristiana. Fue un enfrentamiento fuera del Parlamento, en las calles, porque hubo millones de mujeres que estuvieron reclamando el derecho al aborto. Finalmente hubo un referéndum y se ganó gracias al poder de las mujeres. Entonces, fue cuando el PC tomó la cuestión femenina. La cuestión femenina venía antes de la cuestión de clase con años de movilización general, con miles de mujeres que intervinieron en lo que se llama el “feminismo difuso” a nivel de gran producción editorial, en las calles, en la elaboración de la crítica de los centros de poder.

— *¿La politización se hizo en la calle, entonces?*

— Sí, no por casualidad, como puedes ver, toda la

politización se hizo alrededor de centros culturales, de pequeñas editoriales, del colectivo “Noi Donne” -que luego desapareció- y de la revista de la UDI (Unione Donne Italiani) conectada con el Partido Comunista, y una serie de publicaciones que todavía existen. Entonces, un rasgo importante era que el desarrollo teórico se dio fuera de la Universidad. Obviamente que había mujeres que sí estaban en la universidad y que eran parte del movimiento. Entonces, lo que ha habido y sigue habiendo son mujeres individuales o profesoras de la universidad que daban cursos de mujeres, o hablaban de textos de mujeres, etc.

— *En este sentido, el feminismo italiano sería un ejemplo del papel revolucionario de las prácticas sociales...*

— Claro, yo creo en una revolución que produzca sucesivos cambios, y no en que pueda haber una solución mágica o abrupta de todos los problemas. En el fondo, no hay “liberación” como decía Foucault. En realidad confío en los proyectos políticos, si hay alguno que se pueda implementar, bien. Se consigue lo que se demanda, se logran tales o cuales derechos y hay que pasar a otro proyecto. Porque una vez que se consiguió el libre ingreso a la universidad nos encontramos con el llamado “techo de cristal”, según el cual las mujeres no llegamos a los puestos de poder. Se tiene que implementar un proyecto político para seguir implementando más porque esto tiene que implicar una organización y distribución diferente que es política y social.

— *¿Cómo ves tu situación en esto del “techo de cristal” que decías antes? ¿Cómo es el hecho de ser una italiana que trabaja en EEUU y cómo es tu inserción en España?*

— Es interesante ver las especificidades. Es decir, la situación en Italia no es como en EEUU y la de EEUU no es como aquí. Ahora en España más que en EEUU, sobre todo en Humanidades, frente a un 80% de chicas estudiantes y un 20% de chicos, subiendo a nivel de profesores es al revés, un 20% de mujeres y el 80% de hombres. Cuánto más se sube a nivel de los catedráticos, peor. A nivel de conducción, por ahora hay una sola rectora entre las universidades españolas. Con lo cual cuando se dice que las mujeres hemos conseguido todo, hay que ver exactamente lo que significa...

Piedra libre:

La crítica terminal de Tamara Kamenszain*

Jorge Panesi *

Hay un mito femenino en la poesía nacional. No uno, sino varios, pero al menos, uno domina esos versos que, con pesada fraseología crítica, las mujeres críticas llaman “poesía escrita por mujeres”: es el mito de la niña muerta. A esa niña, la deriva de una sujeto, la sujeto-poeta, le canta o le acuna su muerte. O también, la que escribe se deja cantar por la certeza de semejante pérdida, y también se deja sujetar a esa niña muerta, como si la única certeza del canto femenino, de la mujer que canta, consistiera en la afirmación de una pérdida, de una inexistencia, de un fantasma obstinado. A esa niña muerta le canta y la acuna y le teje una mortaja para que siga viviendo. Parto y ceremonia fúnebre: la tradición (digamos: patriarcal, masculina) condescendió a entregar estos dos rituales de la vida al mito femenino (forzosamente en un caso, y por añadidura simétrica en el otro). Hay algo así como una paradoja resignada en la inscripción femenina del mismo mito: la mujer que canta a su niña muerta (ella, la misma y la otra) se hace cargo de la mitología, y no sin queja. La paradoja puede enunciarse así: tamaña vestidura sacerdotal con la que ha

sido investida y sacralizada supone una pérdida. Algo se ha perdido para siempre y no deja de perderse. Reivindiquemos cierta universalidad de esa pérdida, preguntándonos quién, salvo una mujer, podría cantar con tonos de afirmación lo que no es en modo alguno una negatividad, ni siquiera una muerte. ¿Quién podría decirnos, salvo una mujer, que estamos afirmativamente hechos de pérdidas, de ausencias, de incompletud y de muerte? No porque una mujer sea el emblema de lo que falta, o la esencia de la falta, o el terreno de la negatividad, sino porque encarna el abono incesante de la afirmación. No es la mujer quien dice “no”, es a la mujer a quien le dicen “no”.

Alejandra Pizarnik dio consistencia casi definitiva al mito de la niña muerta: lo interiorizó tanto, que lo dio a leer como si fuera de todos. Para hablar de un estilo crítico (de un “modo” crítico) comienzo, como se ve, por un mito, y aprovecho que Tamara vuelva a interesarse por la fantasmagoría de la niña muerta. Salvo que la niña Alejandra en esta lectura no está muerta del todo, juega a las escondidas. Y se esconde nada menos que del dios hebreo, el de nombre impronunciable, el anónimo dios de los judíos (dice Tamara). El dios judío comenzó jugando a las escondidas con el nombre y nos dejó huérfanos. Y creo que esta es la clave del modo crítico que inventa Kamenszain: *jugar*. Cuando escribe crítica, Tamara trata a los poetas como si fueran compañeros de juego. Campechanamente, familiarmente, en diminutivo y con diminutivos. “Modo crítico” tal vez sea un sintagma desdichado, porque los poetas cuando escriben sobre poesía hacen algo diferente de la crítica, por ejemplo, jugar. Confianzuda, juguetona, Tamara toca el hombro de los poetas, porque los compañeros de juego ja-

* (Sobre: *La edad de la poesía*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 1996)

más son estrictamente “un objeto de estudio”, sin que por ello se nos arruine el conocimiento. Se los conoce desde una zona inesperada, casi interior, o para decirlo con un fraseo *a la Kamenszain*, a los compañeros de juego se los tutea. ¿Y qué tiene que ver todo esto con el mito de la niña muerta? Indudablemente mucho, pues la crítica es para Tamara ese lugar donde una niña (ella misma, la otra) *vive*. Una niña que vive y juega con los juguetes prestados (siempre hay más alegría cuando se juega con los juguetes prestados: prestamos y nos prestan la alegría del compartir). Si se juega, no vale hablar de “crítica”; no hay nada negativo en este juego, ningún tribunal que se esconda o que sentencie (este es el juego preferido de la crítica solemne). La niña que aquí juega, escribe, o “critica” se empeña con toda seriedad (la seriedad de las niñas jugando) en afirmar. Totalmente afirmativa, *La edad de la poesía* (el título del libro) aparece entonces como un territorio anterior que los poetas deben descubrir jugando a una suerte de niñez inventada.

Con la niñez siempre se juega a las escondidas, siempre está escondida y principalmente de sí misma; si la niñez existe (empleemos ahora un fraseo a lo Heidegger), es porque la inventan los poetas. En Amelia Biagioni, por ejemplo, Tamara descubre fácilmente que la nena escondida se disfraza de Caperucita milenaria, envejecida, y viaja por un bosque evitando el miedo para “arrojarse a una tumba”. El viaje hacia la infancia de los poetas no tiene una única dirección recuperadora, ni se busca allí el tiempo perdido; el viaje es doble y se reduplica: hacia atrás y hacia

adelante, ni adelante ni atrás, y si se desemboca en la muerte, esta pasada certeza participa de un juego. Leemos: “*Es que Amelia Biagioni pertenece a esa vasta tradición de escritoras que juegan a morir en el poema*” (p. 10, subrayo yo).

Ni se sabe siquiera que la muerte sea una pérdida de algo, de alguna posesión, o de alguna propiedad problemática como la de tener un nombre, un yo, un apellido, una firma de poeta. Hay una narración imposible cuyo juego repetido permite todas las narraciones posibles, pero este juego es obligado, riguroso, ineludible para la poesía. Tamara lo dice a propósito de Enrique Lihn:

“*Con recursos impúdicos dinamitar cualquier circunstancia narrativa hasta devolver la muerte a su verdadero lugar de pertenencia: la poesía*”

“Le pertenece”: quiere esto decir que no se identifica con ella, o que muertes hay más de una. Una sola le pertenece a la poesía. ¿Cuál? La muerte no es el cansancio del cansancio (ese juego de Oliverio), sino una obligación de la poesía, que jugará a la muerte mediante una narración poética que jamás se inscribirá como tal, sino como un juego único y de variación infinita, tanta, como hay engañosos espejismos en un yo que juega y se *versea*, no para morirse, sino para perderse. Tamara nos enseña que el yo vacuamente llamado lírico sólo se encuentra en la letra, perdiéndose. Cada borde de verso, un precipicio, un extravío, algún tipo de muerte sobre el abismo de la pausa rítmica final al que el poeta se obliga, según nos lo muestra Tamara. ¿Y qué pasa si *ya* hay algo perdido, no a perder, sino perdido sin pérdida, esa ganancia poética de la pérdida *ya* y siempre sin perder? ¿Qué pasa si jugando a perder se gana todo en la poesía? ¿Qué pasa si el cuento, si el cuentito o el juego lo enuncia una mujer? Puede obligar a la tragedia, o mejor, una mujer está obligada a la tragedia: “*el desamparo de la voz femenina no puede más que presentarse como un juego trágico*” (dice Tamara jugando con Alejandra).

Y a lo que este libro permanece atento es a un límite inestable (digamos: un final, los finales, aquel final de verso). La poesía no muere si el precipicio es la prosa, si el límite es lo narrativo, la narración, fronteras terminales que *La edad de los poetas* convoca una y otra vez con fruición recelosa: cuando el verso se pone a narrar, a contar, se acecha un pasaje que la poesía cruza sin miedo. Se narra. La poesía

está obligada a narrar porque su otro o su otra (la novela de la poesía) le impone la libertad de ser quién es. Cuentos primarios, o del colegio primario: Carrera es sorprendido recitando versos escolares con guardapolvo blanco y ademanes (en la novela de Tamara, Arturo poeta nace o se engendra en una *kermesse* escolar); pero también, en la novela de Tamara, Arturo mediante ese recitado infantil entrega la ausencia de un padre a los hijos, a los lectores obligados a permanecer en la niñez perpetua de la poesía (“Padre Arturo” se llama esta parte del libro). Narración primaria, novela familiar del poeta (así parece concebirla Tamara), donde los personajes danzan intercambiando los lugares. ¿Y cuál es la novela familiar de este libro de crítica, de esta *Edad de la poesía*? ¿Qué relato hay en la crítica, si cualquier crítica está obligada casi siempre a contarnos algo? ¿Qué relato puede la crítica inventarle a la poesía, si ésta la obliga desde su improbable tiempo infantil, desde su edad infantil, a contarle un cuento? El secreto de la crítica es saber unos cuantos cuentos, aunque seguramente los niños o los poetas no quieren la variedad (y esto me resulta extraño, tanto para niños como para poetas): quieren oír siempre el mismo cuento.

No leeremos en *La edad de la poesía* una sangrienta novela familiar a lo Harold Bloom: leeremos mucha muerte sí, agonía también, pero los poetas del libro individualmente pelean solos con su propia y anónima muerte. Los hijos se entretienen, mientras tanto, haciendo pelear a los ancestros entre sí, o a fabricar hermanos en la muerte, como ese Perlongher de Ka-

menszain, que al final adopta como hermano a Viel Temperley, el poeta hermano que va a morir otra vez con él, con Perlongher, en la poesía del *Hospital Británico*, hospital argentino, y que queda en San Pablo.

Si un padre puede enseñar algo (este parece ser el cuento o la novela familiar de Tamara), la lección aprendida es que somos todos huérfanos, o que los niños que fabrica la poesía son todos huérfanos. Principalmente los poetas argentinos, que no tienen padre (según Tamara, Borges-padre es la casualidad que les advino a quienes narran); y no hay aquí ninguna pérdida, pues la orfandad les permite a los poetas decir “nosotros”. El campo es nuestro, si el cansancio del padre Oliverio lo sembró con la pureza del puro “no” para que ese “nosotros” cultivara almácigos roturados con afirmación. Los poetas huérfanos sienten el alivio de no tener que matar al padre: el padre se cansó y no quiso ser padre (y no es una fea “muerte del padre”). En “Padre Arturo” (el ensayo sobre Arturo Carrera) leemos a propósito de Gironde y su paternidad huérfana: “nombrar no me abre la posi-

bilidad mágica de tener. En el campo de la poesía nadie tiene nada porque todo es *nuestro*” (*nuestro* está subrayado por Tamara). Como nada es “nuestro”, se puede decir “nosotros”. En lo nuestro del “nosotros” hay un otro, y antes que nadie -conviene recordarlo- fue la frase de otro Arturo (*Arthur*), poeta niño, quien lo enseñó a los otros.

Repito: “Tamara nos enseña”, y lo repito adrede (me enseña a mí que en alguna parte soy lo que se llama un “crítico”). ¿Enseña?, ¿y qué? Un estilo, que es lo único que puede enseñarse, según sentenció un maestro psicoanalítico, el de oscura sintaxis a lo Mallarmé, la misma casi que Mallarmé, casi barroco, casi neobarroco. Como la palabra es afectivamente seria, “maestro” provoca risa, pero Tamara no vacila en escribirla. El “nosotros” no tendrá un padre, más bien hubo de tener maestros. Tradición argentina, la de los maestros, totalmente tanguera: vocativo y calificativo de excelencia, “maestro” no se aplica a los señores, ni a los que brillan diestros en su actividad -aunque sean ellos los destinatarios-, se quiere decir, en el fondo, que esos destinatarios, más que personas son un “estilo”, o que lo tienen. Irrepetible por naturaleza, el estilo, aquella frágil casi nada de la lengua, es lo que se repite, lo que se copia. Si neobarroca en la poesía (pero ¿qué será la palabra “neobarroca” en la repetición de la crítica?), Tamara como crítica, se anña para poder, jugando, escribir “nosotros”, y me enseña que en vano escribiré sobre poesía, salvo si, como ella, juego a las escondidas, esa engañifa simple donde alguien, tapándose la cara con ingenua ceguera

manual, descubre que el más expuesto y el más escondido (escondido por expuesto, visible para quienes se esconden) era él, era ella.

El supuesto de los críticos es creer que los poetas juegan a las escondidas con ellos. ¿Quién se esconde de quién, quién descubre y qué? Poco importa, pero los críticos (y allí reside todo su placer) son personas que no pueden vivir sin supuestos. Uno de los tantos consiste en creer que a un poeta se lo descubre cuando escribe sobre otros poetas. Y esto los críticos suelen llamarlo “poética”. No quiero descubrirle los secretos a Tamara, sus supuestos o su poética, porque están visibles y casi son los míos. ¿Quién se esconde de quién? En el ensayo sobre Vallejo leo una cita de Enrique Pezzoni, y lo que supongo yo al leerla (¿lo supongo yo?, ¿habrá

un “nosotros” en la suposición?) es la palabra “maestro”, y también comienzo a reponer una frase no escrita (no hay supuestos, hay ecos de palabras, resonancias atrapadas en la red escrita de lo que no queda escrito). La frase de Pezzoni (que en su momento no agradó a mis presupuestos) decía: “un crítico, cuando lee, escribe su autobiografía”. Tamara no consigna esta frase, ni tampoco la palabra “maestro” que ha repetido muchas veces para ensanchar la filiación estrecha de la familia huérfana. La frase y la palabra quedan perdidas o ausentes. Sin embargo, en la parte final, en la inquietante y no menos juguetona clausura que llama “La lírica terminal”, Tamara pone debajo de la palabra “Introducción” un subtítulo irónico (recordemos sin escándalo, precisamente aquí, en lo grave de ese final, que la ironía es auto-

afección). El subtítulo, como un prólogo recién venido, o como comienzo recursivo del final, como niñez de lo terminal, de lo que termina, o de lo que vuelve a sí como la ironía, dice: “Morir es autobiográfico”.

¿Autobiográfico de quién?, puesto que Tamara investiga el decir del tango para descubrir mejor ese “*baile de mascaritas autorales*” (es decir: el disfraz múltiple del yo poético), y puesto que ser letrista de tango “*es escribir en una primera persona que usan otros*”. El “nosotros” del poeta argentino, que no tendrá padres, hubo de tener, en el tango, a otro maestro disfrazado. Que tampoco tiene padre, pues se sabe, en el tango solamente hay madres, o en el tango sólo hay mujeres disfrazadas de inconvincente misoginia. El tango, se sabe, es una cosa de mujeres que tampoco son sujetos, pues están a duras penas sujetadas. El tango mismo tendrá mujeres y maestros, o será maestro de los poetas huérfanos.

Lo dice un tango citado por Tamara: al final, se retorna, quizá al barrio, a la familia o a cualquier familiaridad, se vuelve a la novela familiar, a la casita de algunos viejos, pero ese final tiene la familiaridad de lo siniestro. La lírica terminal exige que se retorne, exige un bucle o una vuelta, y si esta es una verdad de *La edad de la poesía*, el maestro que vuelve, puesto que está en el último capítulo, es Lezama Lima. Siempre vuelve Lezama Lima a la cita de Tamara, y vuelve en esta última cita porque el maestro ya había vuelto a la edad sin tiempo, el tiempo materno del que huyó para ser deseoso. El que huye vuelve con el único deseo

inconfesable de recomenzar. Pero adivino que esto no es todo: es el propio libro el que quiere recomenzar (como todo lo propio). El libro *La edad de los poetas* finalmente quiere volver a abrirse en el momento de cerrarse, tal como lo hace el yo autobiográfico y poético en esa imposible clausura que nunca lo abroquela sobre su propio espacio. Y la imposibilidad queda escrita en el libro, tal vez alertándonos que ni los neobarrocos, ni Lezama, ni Góngora (¿padre, abuelísimo, tío ultramarino?) pueden ser herméticos. Entreabiertos, como el yo, o una “v” dentilabial que *La edad de la poesía* nos asegura es la firma de Vallejo. Entreabierto, tajeado, a la intemperie y huérfano, *Trilce*, visto por Tamara, es el libro más hermético y el más sociable: le habla a todos y todos entienden ese balbuceo primordial de la lengua. “Huérfano de autoría”, tal reza la lección repetida en este libro crítico, y que fue aprendida de Vallejo, cuyo yo se abre y se cierra, en sumas y restas. Se entreabre, diríamos, para dejar un espacio por el cual volver, pero por otra puerta, simultáneamente anónima y con nombre. El mismo viaje y el mismo bucle que traza Lezama Lima, llevado por la mano de Tamara, desde una fuga del centro materno hasta dar una vuelta sobre sí y con la madre a cuestras. En ese vacío del volver, invariablemente, *La edad de la poesía* buscará con éxito a un niño o a una madre, o a los dos, o a la distancia inconmensurable que los une y los separa. Como en Viel Temperley, por ejemplo.

Será que los compañeros de juego nunca vienen ni nunca vuelven solos: hay familias fantasmales acompañándolos y vigilando el jue-

go. Familia poética tanto como familia de poetas. Es el sueño palpable que se aloja en *La edad de la poesía*: quien escribe (diría el sueño) fabrica sus familias (una y muchas y ajenas) para poder decir, otra vez, “nosotros”.

La familia, esa recursividad que Tamara canta en su poesía, no se obtura jamás; el deseo familiar, consecuentemente, no dibujará en la crítica un bucle cerrado sobre sí. Está, como la firma de cualquier poeta, abierta, entreabierto. Como poeta, ella sabe bien de aquella locura que consiste en querer dominar los cerrojos, en tener la llave, la clave y la seguridad de lo dicho. Podemos leer esta imposibilidad en *Vida de living* (el título de su libro de poemas): una palabra se repite en la lengua familiar y en la lengua extranjera. Parece la cerrazón de una tautología, pero aquí la palabra más extranjera resulta la más familiar. Curiosamente, la apertura estaba en el adentro, y repetida. Les ocurre y les debe ocurrir a los poetas: ellos son la apertura de la lengua, puesto que viven como extranjeros en medio de las palabras familiares. Aquella tejedora de poemas, cuando hila ensayos, conoce también, el peligro y la precariedad que la crítica disimula con aserciones inmutables. La crítica, con su distancia, “cerca”, confina el terreno de la poesía. Le pone un fin, pero no termina nada: el discurso crítico no podría ser “terminal”, aunque ayude a prolongar el término; la poesía, en cambio, para no acabarse, se juega en el momento de lo terminal. Por lo tanto, los críticos no podrán decir “nosotros”, aunque pertenezcan a una familia lejana (¿lejana? y ¿de quién?). Tamara oficia el recelo de los pronombres:

siguiendo el *Diario de muerte* de Enrique Lihn, nos da a leer un juego de espejos; la tercera persona, si no se acomoda a la bifurcación agónica del verso, puede convertirse en “un charlatán de tercera”, pero el así llamado (por Lihn) “charlatán de tercera” es el ego, a quien, en definitiva, la muerte trastrueca en un él, como le ocurre al hipotético tú del lector.

Aclaro para los sordos: la insidia que sigue no pertenece a Tamara. Charlatanes de tercera forman la estructura familiar en la crítica literaria, y la lógica consecuencia es que no puede haber una familia formada por terceros. En esta zona industrial del lenguaje (donde el objetivo es el objeto que se objeta a sí mismo en el bostezo del hábito), predomina el ego, pero en tercera persona. Para la crítica, el ego es el otro. Ciego de sí, como cualquier ego, el ego crítico (adoptaré ahora un fraseo barroco-laciano), si es ego, y si le conviene el adjetivo “ciego” (es el mejor epíteto del ego), se reduplica afirmando con el sí (sí: ego). Aunque gesticule de ceguera no será visto por los otros, y además, ya lleva adentro un tercero o una tercera que le dice sí. La ley del ego crítico es la desaparición, ya que (empleemos ahora una fraseología familiar a los de *Martín Fierro*), cuando en cualquier discurso el ego está hinchado, revienta, y a causa de una “auto-intoxicación”. La tercera (o la crítica) diría: son las paradojas de la autorreferencialidad.

Tamara las capta como esenciales, cree que el yo necesita cerrar su círculo ciego, afirmarse perdiendo los pies del verso, y para demostrarlo, nos lleva al tango, y allí nos hace ver que la auto-

referencia tanguera necesita confirmarse diciendo, en tercera persona, “el tango es macho”. Son la tautología, la seriedad y la risa (el yo se afirma y los otros, nosotros, reímos). Cerrazón completa, lo que equivale a decir, imperfecta. Hay otro modo de cerrar y abrir el bucle del yo o de la autorreferencia; podría llamarse, como lo bautiza Tamara, “lo terminal”. Yo preferiría llamarlo, inspirándome en ella, “el juego de lo terminal”. Y aquí nos sirve el tango: como es funéreo y mortuorio, cede su espacio al otro, a la otra, a la cosa femenina, pero además, y por este mismo carácter mortuorio, es una cuestión del yo. El yo del tango siempre se está muriendo, y por eso sirve. La cuestión del yo es la de su propia inmortalidad, vale decir, de su muerte, o cómo seguir muriéndose. Es la enfermedad propia del yo, o dicho con otro nombre que Tamara recoge de Perlongher, el “mal de sí”. El juego consiste en ese momento terminal de peligro, y yo, o el yo, podría enunciarlo como sigue: “me vuelvo y me encierro, vuelvo a la intimidad de mi cuerpo, a mi propia enfermedad, a lo familiar, a la madre y el niño, pero son otros, y lo que en realidad espero, lo que deseo, en la vuelta del encierro, y en este mismo punto, aquí, inconscible, es que ningún otro, jamás, cierre con llave, sobre todo una mujer”. Fin del enunciado. Pero ¿qué hace allí una mujer? Respondo y vuelvo finalmente, al final, a convocar el mito: Tamara, escribiendo sobre Enrique Lihn, enfermo terminal, le arranca una frase como si le arrancara las llaves: “son las mujeres las que tienen las llaves”. Se entiende: de la casa o morada poética, pero también del yo que con la casa cerrada no existe.

El recelo de Tamara hacia la narración consistiría en dos coincidencias: por un lado, que el relato puede coincidir con ese límite que a la poesía le interesa, y por el otro lado, que al final, en la poesía, y en lo terminal propio de la poesía, habría una narración o “secuencias narrativas” (como leemos en el ensayo sobre Lihn). Lo explico con tres términos, con una familia nuclear de tres términos: uno, silencio (final de verso); dos, la poesía que al final del verso coincide con el silencio; y tres, el desarrollo, el rollo de la narración que, según un modo propio, podría expandir ese silencio o cubrirlo con el rumor de la prosa. No en vano al único que se le reconoce una paternidad amenguada o diminuta, diminutiva, y que no nos deja huérfanos, es a Osvaldo Lamborghini: “*tatita joven que nos tiene dominados domeñados, Osvaldo Lamborghini desde que se sentó a escribir ya impuso una paternidad*”. Lamborghini es poeta y narrador, pero en él, según lo cuenta Tamara, estos dos personajes, como si fueran hermanos, se recelan. Una cita probatoria: “*Contar cuentos aparece en Lamborghini como una costumbre extranjera*”.

Contado el cuento desde la novela familiar, o desde la hija que es la poesía o la poeta misma, equivale a decir que ella quisiera ser la hija preferida. No del padre, se entiende, sino del lenguaje, y cree serlo. Nada trágico, por cierto, porque la ley paterna en la poesía se disminuye, (“tatita”): la ley que la poesía piensa es tan ausente, tan inhumana y severa, tan imposible de cumplir, que frente a ella la ley paternal parece diminuta, amable porque diminutiva. Ante semejan-

te ley no hay poetas con mayúscula, como no hay padres con mayúscula, hay “tatitas” familiares o hijos que son padres, chicos que sin querer la cosa, son padres. La prueba la tenemos en el uso de los diminutivos que Tamara destaca en Arturo Carrera, ese otro padre pequeño que tiene el privilegio de figurar con todas las letras capitales en un capítulo de este libro: “Padre Arturo”. Y se trata de una cuestión capital: hay poetas que se creen grandes (dice Kamenszain), y otros que se disminuyen. La manera correcta de disminuirse (continúa la Kamenszain) es jugar al juego de las interrogaciones, como un niño. El ego mayúsculo o los poetas mayúsculos frente al tamaño de la ley resultan irrisorios, en cambio, los que aciertan son los poetas-niños, los diminutos que saben usar el diminutivo sin caer en el ridículo. Y cuando una poeta escribe crítica traslada su ley a la prosa. Los ensayos de Tamara son “ensayitos”, pero lo dicen todo en pocas páginas, como si el tiempo de la crítica se constriñera a la constricción de la poesía, y como si se dijera a sí misma: “cuidado con agrandarme como los críticos, abrevio y me abrevio, quepo en el diminutivo para no achicarme, ni achicar”. Se sigue cumpliendo con la ley impiadosa de la poesía: cumplir tamaña ley, y bien, sin ridículos, supone empequeñecerse. Que en el verso no es ni sujeción, ni pérdida de algo, ni siquiera de tamaño. La ley de la vuelta, la ley terminal de la poesía, exige al “nosotros” convertirse en niños. Tautológicamente, Tamara y yo lo explicamos con un tango: “Por la vuelta”, por la vuelta del verso, y por todas las vueltas.

Tamara respeta en *La edad de la poesía* la ley, la ley de la crítica, y no dice “yo”, dice, en cambio, lo siguiente: “*En primera persona todo, pero en todas las personas, la primera*”. En la lírica, el concepto capital, la ley interior y secreta, sería ese viejo y desprestigiado concepto crítico de “yo lírico”. Pero no todos los poetas podrán decir “yo”. No se tiene un yo, no puede tenerse. A ese yo lírico se lo alcanza. Se lo alcanza solamente de manera terminal, y con un cierre que abre el juego en el preciso momento de cerrarse. Es lo que desde ahora y a partir de *La edad de la poesía* podríamos llamar “lírica terminal”.

A mí me parece que si una mujer juega, aunque no quiera ser tramposa, al empezar a jugar se nos arma una trampa. ¿Cuál es la trampa de Tamara? En algún lado, ella sabe que quiere narrar, contar un cuento, como aquellas abuelas suyas, las tejedoras de cuentos. Quiere jugar a las narraciones. Quiere escribir (como en efecto lo hizo) en prosa y en verso, cantar y narrar. Y por supuesto, para una poeta de nuestra edad, hay un tejido de narraciones que le resulta familiar: la crítica.

Reseñas

OBLIGADO, Clara.

La hija de Marx.

Barcelona. Lumen, 1996,
235 págs.

Han empezado sus carreras una vez abandonadas las patrias respectivas. De modo que la elección de temas y de lenguas es doblemente azarosa. Se trata más bien de escribir sin saber si quiera si serán leídos en el país de origen. Si esto sucede, si el libro encuentra sus lectores naturales, la casualidad los hace felices, pero están preparados más bien para lo contrario: allá, un lector inexistente; acá, un lector indiferente. Y esta oscilación entre la posible inexistencia y la casi segura indiferencia produce también efectos literarios. Pues se trata de escritores que, con cada obra, deben preguntarse en qué escribir.

La cita es de Nora Catelli, una brillante crítica rosarina radicada en Barcelona, ella también una “trasterrada” como los escritores que caracteriza, los hispanoamericanos que viven o vivieron en España, como Clara Obligado, la autora de **La hija de Marx**. Entre los argentinos que forman este grupo, también están Ana Basualdo, Marcelo Cohen, Oscar Peyrou, Noni Benegas, Santiago Sylvester y estuvo Susana Constante. La caracterización que hace Nora Catelli tiene sin duda el encanto patético al que nin-

gún escritor se resiste, ya que lo ubica en ese lugar lindero que Borges juzgó tan óptimo para escribir como Virginia Woolf consideró que era un cuarto propio para las mujeres, (además de las 500 libras de renta). Es claro que es difícil en este momento pensar en Clara Obligado en términos de inexistencia o indiferencia, ya sea en España como en la Argentina. En España porque ganó el premio Femenino Lumen con **La hija de Marx**. En la Argentina porque la distribución y difusión de la novela comienza a acercarle aquellos que Nora Catelli llama “sus lectores naturales”. Pero esto es ahora, hija mía, diría Clara, después de un largo camino, ya lo sabemos. Antes, durante los años en los que Clara Obligado escribió **La hija de Marx**, y más aún cuando escribió sus primeros relatos, algunos de los cuales se publicaron en el libro **Una mujer en la cama**, se encontró verdaderamente en esta situación doblemente azarosa: la elección de una lengua, en ausencia de la lengua que se llama “madre” y la elección de un tema que es también, como siempre, la elección de una estética.

Los lugares comunes atentan contra el pudor lingüístico que Borges nos obligó a heredar. En la Argentina se dice “lengua madre” con una entonación burlona. Como todos

los desdeñados, los lugares comunes suelen acumular con el correr de los años un rencor creciente y encuentran la ocasión de vengarse: cuando se escribe en España se descubre con sobresalto que la lengua no es una cosa que a uno naturalmente le pertenezca ni que esté siempre disponible, como lo estarían las madres. Clara Obligado dijo en un reportaje cuando le preguntaron cómo solucionaba su relación con el español peninsular: *Trabajo en tres registros diferentes que a veces se solapan y otras se colapsan. Mi castellano natal, el castellano peninsular, y un registro intermedio que utilizo cuando la acción no se sitúa ni en Buenos Aires, ni en Madrid. Padezco, por lo tanto, un bilingüismo incontrolado en el que, aunque no intente travestir mi castellano de origen, determinadas situaciones traen consigo su propia expresión sin que yo lo pretenda.*

La hija de Marx está escrita en esa lengua desarraigada. Sus personajes follan con constancia, y a veces aparcan un auto. Curiosamente, Annushka, la hija de Marx, también parece aceptar con la misma liviana resignación una orfandad repleta de madres y padres postizos.

- ...Annushka, pequeña, no eres mi hija, aunque bien me hubiera gustado que lo fueras: eres la hija de Karl

Marx”.- dice Iván Dolgorukov a poco de haber comenzado la novela.

La confesión de papasha no me cambió la vida -sigue narrando Annushka. *Era verdad, yo me acostaba con él, pero no hacía otra cosa desde que en mí se despertó el deseo. Era entonces muy hermosa - y dicen que aún lo soy - y me adaptaba sin conflictos a las sucesivas mujeres a las que Iván Dolgorukov se unía. No me importaban en absoluto.*

Pero unas páginas después la misma Annushka muestra, como diríamos en nuestro castellano nativo, “la hilacha” cuando recibe el único legado que le dejó su madre:

Se pintó en mi mente la imagen de mi madre encerrando la joya en la cajita, juntando los brillantes labios de plata que en uno de sus vértices la clausuraban para ocultar un secreto de ónix mientras dejaba al descubierto las minúsculas rosas de la tapa que, calada en el centro, dibujaba miosotis retorciendo el metal.

Entonces deseé haber conocido a mi madre, echarme en sus brazos. Quise con un deseo doloroso que ella tomara la joya para colgarla de mi cuello hoy que comenzaba a hacerme mayor. Pero todo esto lo callé.

Por borgiano pudor o por no entristecer a **papasha**, el tema de la orfandad, ya sea la lingüística, ya la familiar, ya la de la tierra,

se acalla. Todos sabemos que en literatura es tan importante lo que se dice como lo que se calla. Y también, que es significativa la manera de callar. En **La hija de Marx**, se trata de un gesto ligero, desenfadado, un alzarse de hombros, una apariencia de frivolidad: *No me cambió la vida, no me importaba en absoluto*.

El caso es que Clara Obligado se encontró en España privada de su lengua madre y cobijada por una rígida abuela española. Clara dice de sí misma, no que yo sepa en un reportaje, pero sí por lo menos, paseando por San Telmo, que es una “carca” terrible. Con esto quiere decir que es una añorante de los tiempos idos. Supongamos que ha sido su larga permanencia en el país de los ancestros lo que la inclinó a escribir una novela que transcurre en un pasado histórico. Si uno acepta este especie de determinismo geográfico, lo que de inmediato parece significativo es la peculiar elección del pasado histórico que se realiza en **La hija de Marx**. Las fechas entre las que transcurre la novela, de 1845 a 1922, son precisas. A los protagonistas, en cambio, les falta ese componente que de una manera agudamente irreflexiva se asocia con la historia; la tierra patria. Son exiliados con una fija añoranza: Ru-

sia. Mientras piensan en regresar a la patria y participan en grupos revolucionarios, se fijan más o menos fugazmente en las ciudades paradigmáticas del exilio, Londres y París, o viajan por Italia descubriendo más que la luz, el ardor mediterráneo. Se trata por lo tanto de una historia de desarraigos, la historia en el exilio. Me atrevo a decir: una historia de exilio para escribir a partir del exilio. En la elección de un pasado histórico, una vez más, una escritora busca reconocerse en una situación social cuya racionalidad no es clara, busca también una identidad que ha sido fuertemente cuestionada.

La historia que **La hija de Marx** recorta en la de este grupo de exiliados es la de las mujeres rusas que acompañaron a los revolucionarios, utopistas y reformadores del cambio del siglo. Esta historia le pidió a Clara Obligado un largo trabajo de investigación. El resultado de este trabajo es felizmente poco productivo. Los documentos no se perciben. Clara sigue nuevamente el precepto del padre, Borges. No hay camellos en el Al Corán, no debe haber pampa en la pampa. No existe en **La hija de Marx** dos de los colores locales de la novela histórica: el énfasis de la prosopopeya o su simplista contrapartida, el gran hombre visto por su

lacayo. **La hija de Marx**, que se exhibe como novela histórica, juega, en contra de esa verosimilitud que se respalda en documentos, una broma todavía más fantástica. La atribución de una hija bastarda a Marx. Al hacerlo tensa al máximo el discurso de la historia y el de la ficción. ¿Habrá que elegir la historia o la ficción?. ¿Pueden aun la historia y la ficción descubrir una verdad?

La pregunta que la ficción le hace a la historia no es qué hubiese sucedido si Marx hubiese tenido en vez de un hijo bastardo una hija bastarda (no hubiese sucedido nada), sino qué pasa cuando una mujer hereda los genes de la revolución. Qué sucedió con las hijas de Marx en el exilio que se inauguró en esta Rusia en los años 1975, 1976. Algunas de ellas escribieron. Susana Constante escribió una novela, **La crecienta**, que narra de manera alusiva la historia de la Argentina que comienza en 1975, 1976. Escribe otra novela, **La educación de la señorita Cora**, una novela erótica. Susana Constante desdobra en dos vertientes, la histórica y la erótica lo que Clara Obligado reúne en una sola.

Ana Basualdo, otra hija en el exilio, inscribe con su último relato, “El camino rojo”, los años del horror, la tortura, en la zona de Tigre, una zona que

Basualdo construyó en sus restantes relatos apelando a la memoria. Tanto Constante como Basualdo al mismo tiempo que reconstruyen la historia de esta tierra perdida la sumergen. Constante, bajo la creciente, la inundación que la arrasa; Basualdo bajo la vegetación de Tigre, un lugar donde comienza la América bárbara. En Clara Obligado la tierra natal ausente, perdida, está significada por la lejanía de Rusia. De Rusia parte Natalia y lo que trae de ella son recuerdos que no le sirven para su vida en París. Y sin embargo Rusia se vuelve el punto fijo de la obsesión, el grave anhelo, el llamado. De Rusia o hacia Rusia va Oliver, el amante de Nat, un John Reed apenas disfrazado. Hacia Rusia regresa por fin Natalia desde el exilio cuando decide jugársela y este regreso es al mismo tiempo feliz y trágico.

La hija de Marx es una novela política y erótica. Sus personajes hacen el amor o se niegan a hacerlo casi todo el tiempo. El erotismo es una tierra que tiene su propia lengua, sus configuraciones geográficas en el cuerpo, sus banderas, sus himnos y sus humillados o sufrientes. También sus episodios y sus variantes tanto o más nutridos que los políticos. Cada uno de estos episodios difiere de los otros tal como en la *Ilíada* es dife-

rente la muerte de cada uno de los héroes. Estos episodios son narrados con un desopilante estilo de época que metaforiza lo que la época prohíbe nombrar. *Revolotearon las faldas, Nikólai, fuera de sí, clavó el espolón que revivió y el pez ya estaba en el agua. Entonces ella, con las rodillas en la arena, se quedó quieta un momento, y luego acercó sus labios a los de Nikólai, que navegando en un mar de placeres, amenazaba con hundir la playa. Haciendo un esfuerzo para contenerse, él la tomó de las caderas y rodaron poniendo en peligro el mástil que los unía y que por un momento pareció abandonar la barca.*

La novela de Clara Obligado está impulsada por la pregunta sobre la experiencia política de la militancia y el exilio, por el erotismo, por la pregunta sobre las mujeres. Van de a dos estas mujeres: Natalia y su amante Lizaveta; Nat y su amiga Eileen, como van de a dos las **Dos damas muy serias** de Jane Bowles; como Nora y Robin, las protagonistas del **El bosque de la noche** de Djuna Barnes, como las asesinas de **La ceremonia** de Chabrol, con las dos mujeres que conversan en la novela de Marta Traba. Una mujer frente a otra que es su par, que no es hija a la que hay que tutelar, que no es madre que tutela, puede discernirse e individuarse.

Entre dos mujeres que son pares, se silencia felizmente ese discurso ininterrumpido sobre La mujer y se puede afirmar una mujer, Esa mujer. En **La hija de Marx**, la reflexión sobre la mujer logra una rara inmediatez, un interés para el presente. Cuando se pasa revista a estas mujeres se descubre que son ricas, y no sufren por lo tanto la dependencia económica; que no están limitadas por la maternidad, que ejercen su erotismo como quieren. Se trata, por tanto, de mujeres que, como muchas de las contemporáneas, han logrado liberarse de la dominación. Entonces, uno se pregunta, ¿por dónde están atadas, estas mujeres? ¿Cuál es el malestar que persiste? **La hija de Marx** no tiene una respuesta explícita. En esta novela que el género amatorio ha plagado de consejos *Hija mía no entreguestu corazón*, Hija mía haz esto o aquello, dicen los personajes, uno busca un consejo para estos tiempos que vienen después de los modernos y lo que encuentra es que, con el correr de las hojas y de la épocas, los consejos desenfadados se han vuelto este-reotipos, pequeñas fórmulas fosilizadas y pragmáticas para un tiempo que los desborda, ridículos intentos de la lengua de apresar la pasión, las ideas, la misma historia.

La hija de Marx es una novela de brillante escritura, de un desopilante juego retórico y erótico con las variadísimas materias que utiliza. Pero a medida que se avanza las negaciones, cada vez más negaciones cuando se llega al final: “No siento miedo”, “No siento nada” “No llores Nat, no vale la pena” “No sabe que la noche la ha atrapado” comienzan a hablar. ¿Qué es lo que no se debería haber hecho? No se debería haber hecho lo que esta novela hace. No se deberían haberle hecho tantas preguntas a la historia porque ella con su lengua madre, respondió. No se deberían haberle hecho tantas preguntas a la pasión erótica. Dice Nat después de haber oído a su amante *Tendría que haberle tapado la boca pero no podía, no podía saber media verdad.*

Gloria Pampillo

WARNOCK, Mary (ed.).

Women Philosophers.

London, Everyman - J. M. Dent, 1996, 301 pp.

Este interesante trabajo es una compilación de artículos originales o bien traducidos al inglés, editados por Mary Warnock, quien actualmente trabaja en la Universidad de Oxford, de reconocida trayectoria por su labor en Ética, Educación y Filosofía de la Mente. En primer lugar, el volumen ofrece un recorrido histórico por el pensamiento femenino desde Anne Conway en el siglo XVII sobre qué cosas existen en el universo, hasta nuestros días, con figuras de la talla de Susan Haack, quien, por ejemplo, enfrenta el actual relativismo epistemológico. En segundo lugar, la introducción, las notas críticas y la bibliografía fueron realizadas cuidadosamente por J. M. Dent, quien realiza una prolija evaluación de dos cuestiones clave: ¿Qué es ser filósofo? y ¿Qué es el pensamiento filosófico?, que determinan la selección de las autoras. Otro punto importante es el problema de saber cuánta literatura feminista cuenta cómo filosofía, en tanto Dent reconoce que están aquellas que satisfacen el criterio de generalidad y capacidad explicativa, mientras las de corte postmoderno son sólo una suerte de antropología.

Los criterios expuestos justifican la inclusión de los textos compilados, precedidos cada uno por una brevísima reseña del contenido y de la autora al tiempo que sugieren bibliografía adicional para confrontar y ampliar el tema.

Dada la imposibilidad de abordar cada uno de los artículos, nos centraremos en aquellos que consideramos más relevantes. Anne Conway (1631-79) en "The Principles of the Most Ancient and Modern" (traducido del latín al inglés) argumenta sobre la existencia de tres clases de substancias, esencialmente diferentes entre sí. Su teoría se opone al materialismo de Hobbes, al dualismo de Descartes y al panteísmo de Spinoza. Al atribuir a todas las cosas creadas la característica "thinking" (pensamiento) llama la atención la similitud que guarda con "activity" (actividad) de las mónadas leibnicianas, propuesta más tarde por el filósofo, quien conocía su obra.

Harriet Martineau (1802-76) fuertemente influenciada por Jeremy Bentham y John Stuart Mill, amiga de los Wordsworths, propone en "Letters on the Laws of Man's Nature and Development" el estudio de la naturaleza como un todo, acorde con su tesis de que cuerpo y mente constituyen una unidad, que parecía minar el postulado de la Iglesia.

Susan Stebbing (1885-1943), primera Profesora en Filosofía de Gran Bretaña, presidió la Sociedad Aristotélica, es autora de numerosos libros sobre Lógica. El fragmento extraído de "Philosophy and Physicists" (1937) es una contribución importante a la problemática del lenguaje en relación con el conocimiento, cuestión central posteriormente en Ludwig Wittgenstein y J. L. Austin.

Los artículos "On Violence" (1970, part 2) de Hannah Arendt y "Old Age" (1977 cap. 6) de Simone de Beauvoir, no precisan ser comentados, dada su notoriedad.

Iris Murdoch (1919), mejor conocida como novelista que como filósofa, experta en Wittgenstein, aguda analista de la obra temprana de Sartre, en "The Sovereignty of Good" (1970), cuyo fragmento integra este volumen, y en "The Fire and the Sun" (1977) intenta mostrar que el fundamento de la moral debe basarse no en los deseos cambiantes y en las necesidades humanas, sino en la inmutable idea platónica del Bien. Ésta reemplazaría, a su juicio, el poco creíble Dios personal de la teología y religión cristiana.

G. E. Anscombe (1919) examina presupuestos tanto de los filósofos como de los usuarios comunes del lenguaje sobre algún con-

cepto central. En "Casualty and Determination" (cap. 13 de **Metaphysics and Philosophy of Mind**, 1981) analiza el concepto de causalidad.

De Susan Haack (1945), reconocida por su trabajo en Teoría del Conocimiento, puede advertirse en el cap. I de su libro **Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology** (1993), un examen crítico de la epistemología actual, cuya teoría se opone a la dicotomía vigente en esta disciplina: ni *fundamentalismo*, que supone que el conocimiento está fundado en verdades evidentes, ni *cobereñtismo*, en el que no hay fundamentos, sino creencias compartidas. Haack propone una amalgama que ella denomina *foundherentism*. Rechaza, pues, el criterio relativista del consenso cultural y, también, la propuesta de la epistemología feminista que se basa en la existencia de verdades evidentes para la mujer, pero no para el varón. El tema epistemológico, por lo general árido, es desarrollado por Haack de modo claro y ameno, pero no por ello menos riguroso.

Merece ser destacado que Mary Wollstonecraft (1759-97) es la primer feminista *avant-garde*. "An Vindication of the Rights of the Woman" (1792, hay traducción al español, Ma-

drid, Cátedra), un verdadero *best seller* de su época, es un texto prácticamente fundacional del movimiento de mujeres libre-pensadoras (hoy feminismo), cuya propuesta es de sorprendente actualidad. La autora defiende la necesidad de la educación mixta para el mejoramiento de la Sociedad y una Humanidad más justa. Su tesis parte de la igualdad de principios para ambos sexos. Reclama, en consecuencia, para la mujer, el nivel educativo y de conocimientos reservados al varón, porque esto contribuirá para una sociedad igualitaria, sin oprimidos: mujeres, niños, clases sociales bajas. Las virtudes privadas y públicas no pueden prosperar mientras existan, a su juicio, la distinción varón-mujer, por un lado, y la falta de desarrollo intelectual en la mujer, por otro. Se trata de una obra que pertenece al ámbito de la filosofía política y de un genuino socialismo.

Una contribución notable es la de Judith Jarvis Thompson (1929) sobre un tema absolutamente polémico como el aborto. En "A Defence of Abortion", de su libro **Rights, Restitution, and Risk: Essays in Moral Theory**, 1986, analiza exhaustivamente los argumentos a favor y en contra del aborto sin concesiones hacia ninguna de las partes involucradas:

mujer, feto y terceros. Su postura se basa en el derecho de la mujer sobre su cuerpo, por tanto, su ataque va dirigido contra quienes sostienen que el feto es un ser humano desde su concepción y, por ende, tiene derecho a la vida. Queremos resaltar, además, que la autora introduce ingeniosos ejemplos irrefutables en favor de su teoría.

Los grandes temas de la filosofía -la naturaleza del conocimiento humano, la relación entre el lenguaje y el mundo, los límites de la ciencia, los fundamentos de la moral, vida y aborto -son problemas discutibles desde el momento en que la búsqueda de la verdad es objetiva. Pero, ¿tiene la mujer-filósofa una voz distintiva, es decir, propia? Dent dice al respecto que no. Cada lector, sin embargo, extraerá sus propias conclusiones.

Larissa Zadorojny

FRAISSE, Geneviève.

La diferencia de los sexos

(trad. de Horacio Pons),
Buenos Aires, Manantial,
1996, 148 pp.

La *diferencia de los sexos* -afirma Fraisse- está presente desde siempre en los textos filosóficos; paradójicamente, no se la considera un objeto de análisis con *status* filosófico y aunque la empiricidad de la diferencia entre hombres y mujeres es una condición de la elaboración del pensamiento, no es un obstáculo. La construcción de este objeto, por lo tanto, sólo sería posible a través de la lectura de la tradición filosófica y de la puesta a prueba de sus conceptos. Por otra parte, el concepto mismo *diferencia de los sexos* tiene la ventaja de dejar abiertas, según la autora, cuestiones aparentemente resueltas por conceptos precedentes como, por ejemplo, el de "diferencia sexual" y el de "género".

Fraisse comienza preguntándose si el asombro del filósofo puede revelarse abierto a una reflexión sobre la *diferencia de los sexos*. La pregunta constituye la base de su propuesta y entraña un desafío: partir de la tradición filosófica misma. Pensar la *diferencia de los sexos* -problema aparentemente poco compatible con el trabajo del pensamiento- aparece para la filosofía como una "provo-

cación", una "extravagancia", una "idea peregrina". De allí, que resuelva explorar primero el espacio concedido a las mujeres para el conocimiento de dicha diferencia, es decir, el espacio de la imagen y de la representación.

La tradición filosófica le proporciona a la autora dos caminos de apertura al tema, a cuya revisión destina los dos primeros capítulos, centrados en la consideración del amor como un objeto filosófico esencial, un lugar de reflexión por donde podrían pasar muchas afirmaciones acerca de los sexos. Eros y el deseo, el cuerpo y el pensamiento muestran que la filosofía está atravesada por esta diferencia, aunque no se ocupa de ella salvo para designar a la mujer como carne, y subrayar el dualismo del cuerpo y del espíritu. Tales cuestiones, de peso en la filosofía clásica, ya revelan una presencia real de la *diferencia de los sexos*, si bien eros y deseo -como ocurre en Platón- sólo remiten a individuos varones.

Busca entonces nuevos puntos de partida, mediante hipótesis de trabajo, que desarrolla en los capítulos siguientes. Luego de encarar la *diferencia de los sexos* como el principio oculto de la posibilidad de pensar y, en consecuencia, un modo de exclusión de las mujeres de la filosofía,

pasa a revisarla en cuanto medio de intercambio del pensamiento; es decir, de las reflexiones acerca de esta diferencia, siempre presente si bien carece de *status* simbólico, hecho que posibilita hacerla invisible a la hora de zanjar asuntos filosóficos. Por último aborda la consideración de la historicidad de la diferencia, cuyo análisis ocupa el resto del libro. La autora se interna en la historicidad de la *diferencia de los sexos* -en tanto característica inherente a la relación sexual, como la forma de representación de un ser histórico, clave para producir un pensamiento de la diferencia- desde dos perspectivas. La primera, analizada a través de la noción de ruptura histórica, de puntos de referencia temporales y conceptuales que dan sentido y cambian los datos de la reflexión. La segunda constituye una puesta en perspectiva de lo que considera debería ser la lucidez del filósofo contemporáneo, es decir, el modo en que los filósofos desde el siglo XIX entendieron estas rupturas.

Al finalizar su investigación, retomando la diferencia como alteridad, sostiene la necesidad de pensar la alteridad de los sexos en términos de una superación de la dualidad sujeto/objeto. La historicidad de la diferencia pone a la luz la movilidad extrema de estas

dos posiciones y permite una nueva mirada sobre la historia misma de la filosofía, donde la mujer es lo inferior o lo otro, o ambas cosas a la vez. La alteridad no se resuelve entre dos seres o dos cualidades. Pensar la alteridad consiste en ver las oposiciones pero, sobre todo, en pensarlas desde ambos lados, simétricamente. La historicidad de la *diferencia de los sexos* es, pues, a su juicio, necesariamente política. En la idea del conflicto entre los sexos nos topamos con dos sujetos, dos identidades que, por su diferencia, tienen un diferenciando. Pero "Otro" no quiere decir diferente. Pensar la alteridad es reconocer posiciones subjetivas y subrayar que la *diferencia de los sexos* es potencialmente productora de sujetos marcados por su identidad sexuada.

El libro pretende ser una defensa de la necesidad de construir simétricamente la *diferencia de los sexos* como objeto de análisis, e invita al desafío de buscar nuevos horizontes que posibiliten la reflexión sobre ella. Para lograrlo, se sugiere realizar un cuidadoso examen de nuestra tradición filosófica.

María Gabriela Alfón

HARAWAY, Donna.

Ciencia, cyborgs y mujeres.

La reivindicación de la naturaleza. Madrid, Cátedra-Feminismos, 1995, 434 pags.

La generación de híbridos que se emprendió en el olimpo de la ciencia moderna pasó de su campo específico a protagonizar de modo casi excluyente los relatos (los imaginarios) del fin de siglo. No solo porque las fusiones del neo materialismo biológico disputan la imaginación con que los dioses antiguos gestaron las criaturas mixtas de los mitos, sino porque sus resultados están alterando los cuerpos y las verdades heredadas sobre las identidades sexuales.

Hasta hace poco, el tema de la fusión de cuerpos -humanos o animales- y máquinas alimentaba la ciencia ficción y el terror, géneros que en el cine y la literatura reelaboraron los mitos en este siglo. En las últimas décadas, el acoplamiento de organismos y máquinas es una realidad tan aceptada y extendida que terminó por borrar las distinciones entre las experiencias de los laboratorios científicos y las que realizan en los centros hollywoodenses de efectos especiales. Las metamorfosis sucesivas de Madonna o Michael Jackson, los desgraciados replicantes de

Blade Runner o los ratones bio elaborados en Dupont para investigar el cáncer, se perciben de modo indistinto como operaciones miméticas, escénicas, puras virtualidades, imágenes consecutivas y abstractas que no encarnan identidades, sexo o género fijo dentro de un juego de representación interminable.

La sucesión de "prótesis" (en cuerpos, escrituras, sonidos, imágenes) junto a la dependencia o adición a las máquinas dieron un vuelco rotundo a las subjetividades y la escurridiza noción de sujeto -ya cuestionada, al menos en su versión occidental de sujeto-entero- recibió su golpe de gracia con la avanzada tecnológica. Estas cuestiones complejas forman parte de ese núcleo duro de la identidad, acerca de la cual giran gran parte de las preocupaciones teóricas del feminismo en las últimas décadas. En principio, con el objetivo de un sentido existencial para el "yo" (¿mujer?, ¿mujeres?, ¿cuáles y a partir de qué?). Y también como modo de afirmar la legitimidad política de la fórmula "nosotras" en cuanto a agentes de cambio, lo cual generó una serie de propuestas y narrativas feministas que recurren a diversos adjetivos para marcar sus distintas líneas teóricas: radicales, socialistas, de la igualdad, de la diferencia, etc. Los

interrogantes siguen siendo más pesados que la certeza: ¿desde qué lugar repensar las identidades? ¿Qué lugar darle al cuerpo en esta cuestión? Si los cuerpos devinieron a su vez tan inseguros y mutables en la cultura de la tecnociencia, ¿cómo articularlos con alguna noción fija de identidad?

La bióloga norteamericana Donna Haraway, aporta a estas discusiones la figura del cyborg (cybernetic organism-organismo cibernético, "híbrido de máquina y organismo") a modo de metáfora para repensar las nuevas subjetividades y para imaginar nuevas políticas desde su militancia en el feminismo socialista. De su larga experiencia en el campo de la ciencia rescata la idea del monstruo como referente mítico "de fronteras transgredidas, de fusiones poderosas y de posibilidades peligrosas", (es decir, de las realidades instaladas por la cultura de la tecnociencia) y lo erige en signo de la necesidad de no cerrarse ante lo irreversible, sino "explorar(lo) como parte de un necesario trabajo político".

En su "Manifiesto para cyborgs", el capítulo del libro que mejor resume sus propuestas, Haraway despliega su teoría como una ficción apasionada, sin reconocer fronteras entre la reflexión especulativa, la

estética y la política. ("Habitamos estas narraciones y ellas nos habitan"). En principio, pretende interpelar las nociones tradicionales del feminismo "tan de clase media blanca" traducidas en el sistema sexo/género, cuyo supuesto ombliguismo excluyó cuestiones como la raza y la clase social entre otras determinaciones que acompañan lo femenino y lo masculino. Esa estrechez de miras, supone, llevó al movimiento a un estancamiento político gracias a la "caricatura de las tendencias apropiadoras, incorporizantes y totalizadoras de las teorías occidentales de la acción en busca de la identidad". En la bolsa de las "teorías occidentales" entran a la par tanto el marxismo (teorías de la reproducción enraizada en el trabajo) como el/los feminismos (reproducción basada en el sexo). Sus respectivas versiones resultarían reductivas o más bien inconsistentes porque no alcanzan a reaccionar e incorporar al Otro -negros/as, chicanos/as, indios/as, latinos/as, etc- en un momento en el que las subjetividades se debaten en la fragmentación y el desenraizamiento. De paso, reacciona contra aquellas formas de teoría feminista que castiga toda ciencia y sus avances como racionalista, masculinista y herramienta del enemigo.

Haraway, consciente y orgullosa de su terreno, propone en cambio asumir e investigar los esquemas imaginativos que las nuevas ciencias nos ofrecen para revisar el yo femenino. Antes que demonizar la tecnología, entonces, habría que enfrentar a cada paso el laberinto de dominaciones, hablar su idioma, deconstruir sus nuevos mitos, aprender a lidiar con los elementos radicalmente heterogéneos que la conforman. De paso acude al esquema cibernético para diagramar cuerpos e identidades dentro de las nuevas topologías.

El cuerpo grotesco parido por la tecnología es precisamente la imagen provocadora con la que Haraway expresa su adhesión a los postulados de la permeabilidad o indeterminación genérica. Las historias que extrae de los laboratorios científicos son relatos aterradores y a la vez fascinantes sobre las operaciones de borramiento de límites entre lo humano y lo no humano, entre lo físico y lo no físico, entre la ciencia ficción y la realidad social. Esa metamorfosis permanente, el pasaje natural de un estado al otro, marcaría una especie de guión previo por el cual los cuerpos, “mapas de poder e identidad”, ya no tienen ni buscan una identidad unitaria: “uno es poco y dos es una posibili-

dad (...) los monstruos cyborg definen posibilidades políticas y límites bastante diferentes de los propuestos por la ficción mundana del Hombre y de la Mujer.”

La permeabilidad de fronteras en el cuerpo personal (y en el político) abona hoy una serie de teorías que como la de Haraway, no se anuncian como deconstructivas pero lo parecen cuando toman a la realidad como un texto flexible y elástico, en la que los poderes concretos son sustituidos por simulacros. Los cuerpos cyborguescos, capaces de integrar lo asombrosamente heterogéneo, pueden equipararse por ejemplo con el elogio del travestismo como performance ideal con la que Butler hace presente la inestabilidad de las identidades. Concretamente, Haraway se inspira en el rechazo de Judith Butler a pensar en “un foco genérico organizativo interno”, para concluir que “un concepto de yo interior, coherente, logrado (cultural) o innato (biológico), es una ficción reguladora, innecesaria e inhibitoria”. Sin marcas estables en la edad tecnológica de cambios sexuales y flotación hormonal, los cuerpos y no sólo las identidades y virtuales como los textos y superficies contruidos en la pantallas informáticas. Hay una me-

tafísica implícita en estos modelos o paradigmas topológicos: lo corporal sin fronteras, cuyas formas no son fijas sino afectadas por una metástasis en continuo flujo, en hechos potenciales y evolucionantes. (¿Esto es posmoderno o una vuelta a la tradición alternativa de pensar la identidad basada en la fluidez?)

Sin duda resultan metafóricas atractivas para dar cuenta hoy de los parches, fragmentos y representaciones que amasan lo que se entiende por femenino o masculino. Pero tomadas al pie de la letra -y sobre todo de la representación- termina por invadir y relativizar los fundamentos de cualquier alternativa.

¿Exceso de optimismo político o aceptación cínicca? . “Ni cinismo ni falta de fe”, sentencia Haraway, aunque sus intuiciones a menudo deslumbrantes no terminen de despejar esa disyuntiva. “Las posibilidades que tenemos para nuestra reconstitución incluyen el sueño utópico de un mundo monstruoso sin géneros”: la retórica manierista de Haraway celebra calurosamente los cuerpos post edípicos y sexualmente intransitivos de la tecnocultura. En esta alianza (quizás temporaria) con cyborgs exhibe cierto afán posmoderno en su insistencia de considerar los híbridos máquina/humano -y los

clones y células replicadas desde interpretaciones de lo corporal mismo. Aunque parece percibir que las mujeres no somos clones. Ni nos reproducimos como las amebas. Si dentro de la imaginación del cyborg, por ejemplo, ella pone a disposición del feminismo el modelo de funcionamiento reproductor de las salamandras -casi un exabrupto surrealista-, organismos que están continuamente restaurándose por partes, atina a reconocer que la gente, “a la vez material y opaca, es menos fluida y más sufriente”. Un reconocimiento módico pero significativo de los límites -densos, terrenales y por lo tanto resistentes- que podrían establecerse a un poder que ella misma describe tan etéreo como abarcador.

Ana Amado

FEMENÍAS, María Luisa, **Inferioridad y exclusión. Un modelo para desarmar.**

Prólogo de Celia Amorós Puente. Buenos Aires, Nuevo hacer, Grupo Editor Latinoamericano, 1996; 204 pág.

Reelaboración de la tesis de doctorado de la autora¹, la obra viene a llenar un espacio teórico que, de modo inexplicable, conocidos estudiosos hispanohablantes de Aristóteles habían dejado vacío². Nuestro medio académico, en consecuencia, se encontraba necesitado de una investigación como la que emprendió Femenías y cuyos resultados aquí se exponen. Conviene recordar que no se trata de su primera aproximación a los escritos y herencia intelectual y práctica del Estagirita. Múltiples artículos, colaboraciones en volúmenes conjuntos y el breve -y útil- **Cómo leer a Aristóteles**³ se convierten en prueba fehaciente de su experticia de larga data en este ámbito.

Tanto Aristóteles como la mayor parte de sus discípulos y comentaristas de épocas diversas piensan desde un paradigma patriarcal, cuyos efectos de invisibilización ha señalado Femenías en otras oportunidades. En Aristóteles, además, y de modo ejemplar, se vuelve evidente el intento, presuntamente

científico-filosófico, de legitimar y fundamentar la “inferioridad natural” de las mujeres. La estrategia reconstructiva del pensamiento de Aristóteles sobre las mujeres adoptada por Femenías, que pasa por el análisis cuidadoso del discurso político, el biológico y el ontológico y descubre el juego de remisiones y de fundamentaciones en el cual Aristóteles los integra, así como sus diferencias con posiciones menos patriarcalistas, ya existentes en tiempos del filósofo, arriba, así, a una “eficaz deconstrucción” (pág. 16). Tal eficacia reside sobre todo, a mi entender, en el descubrimiento del estilo de la falacia naturalista que comete Aristóteles en la ética y de las falacias de sobre-generalización y de sobre-especificidad subyacentes en los textos aristotélicos, que desembocan en la falacia *pars pro toto* dominante. Esta falacia y sus consecuencias prácticas debían ser denunciadas en un momento como el actual, puesto que el pensamiento filosófico de nuestros días, particularmente en su vertiente ética y política, ha vuelto a encontrar en Aristóteles una fuente privilegiada de inspiración para efectuar, a partir de ella, una renovación en la teoría pero, y sobre todo, en las prácticas⁴. La intención de la autora, manifiesta ya en las *Palabras preliminares*, y

que no se oculta a lo largo de las tres partes de la obra, se hace explícita sobre el final: *El sistema aristotélico permite ilustrar con claridad cómo en las categorías de lo femenino y de lo masculino, los seres humanos tienen tanto ciertas características biológicas como mentales, pero las mentales, más que las biológicas, han sido tomadas como definitivas del varón y así determinan lo entero y auténticamente humano. De modo que, el término humano no es meramente descriptivo sino, en gran medida, es valorativo y establece un ideal: lo humano es lo esencial, lo valioso, y gracias a maniobras de desplazamiento y sustitución, también el varón. La esencia de lo humano, entonces, valorada por sobre la naturaleza y basada en cualidades tales como la racionalidad, la libertad y la trascendencia de la materialidad construye a lo Humano en coincidencia con lo masculino. Es decir que las características esenciales y definitivas de lo Humano son atribuidas solo a la mitad de la especie: falacia pars pro toto. Aristóteles no es ajeno a la soldadura de este modelo en Occidente, cuya persistencia exige el desmontaje meticuloso que intenté en las páginas precedentes (págs. 163-164).*

El “desmontaje meticuloso” que Femenías emprende resulta deudor, a la vez, de su versación aris-

totélica y en el pensamiento antiguo en general y de su conocimiento de los lineamientos actuales de la filosofía de género. Con sólo atender a la extensa bibliografía trabajada a lo largo del libro, se comprende que la autora haya podido sostener hipótesis poco habituales y polémicas con solidez documental y de modo exitoso. Pero igualmente deben atribuirse estos éxitos a la originalidad de la propuesta, a un vigor lógico notable, que le permite estructurar el libro del modo más adecuado a la finalidad perseguida por esta exposición de la filosofía aristotélica, y a una capacidad argumentativa poco común, unidos al compromiso con una función liberadora de los estudios filosóficos, el “*proyecto de libertad*” al cual también hace referencia C. Amorós (pág. 17).

El libro se articula en tres partes: **Parte 1. Política, ontología y la cuestión del sesgo genérico**; **Parte 2. El fundamento biológico**; y **Parte 3. El compromiso ontológico**. La primera parte recurre al análisis de aquellos temas de la **Política** que ilustran mejor la situación de las mujeres. Desde una posición general que la propia autora designa como “holista moderada” (pág. 32), la doctrina aristotélica de la *pólis* se investiga desde la dicotomía público/privado. Fe-

menías va a referirse a las cuestiones fundamentales de la concepción teleológica de la *pólis* y de la subsidiariedad de la educación respecto de la Ley del Estado, dejando para la **Parte 2** el análisis de la base biológico-ontológica de la *scala naturae* sobre la cual Aristóteles apoya la organización estamentaria de la sociedad. Femenías alerta acerca de la fuerte vinculación que establece el propio Aristóteles entre “naturaleza” y “función propia” y los desplazamientos que hace en sus argumentos de lo contingente a lo necesario, forzando, así, los alcances del método dialéctico. En este sentido, los análisis rigurosos de la *areté* de las mujeres, de la condición de “ciudadanas” de algunas de ellas, de la felicidad o Bien que les es propio y de la exclusión de las mujeres de la educación sistemática dirigen la atención del lector/a hacia el conservadurismo político de Aristóteles, parte inescindible del cual fue su convicción -anterior a todo posicionamiento teórico y crítico, si bien luego expresada en nociones metafísicas-, de que la inferioridad de las mujeres no es meramente cultural. Con el análisis de las descripciones aristotélicas sobre el cuerpo de las mujeres, que toman como canon el del varón, del principio del “calor vital” (*thérmon*) y, sobre

todo, de la solución aristotélica al enigma de la reproducción, que Femenías compara con otras teorías mono-seminales, pero también con las teorías bi-seminales, que respetaron el papel activo de las mujeres, se concluye de modo ineludible en el carácter de ser monstruoso, si bien necesario para la preservación de la especie (cuya *forma* es masculina) que Aristóteles reserva a la mujer. Conjuntamente, se exhiben las cadenas implícitas en los razonamientos aristotélicos, como las que unen el orden biológico y el socio-político, y los supuestos de índole ontológica cargados de valor que operan como nociones básicas, o como matriz de la argumentación. En la **Parte 3**, merece particular atención el **Excursus sobre el lenguaje**, tema que, según la autora, ha sido “inexplicablemente descuidado” (pág. 124), si se piensa que para el Estagirita el lenguaje es un modo privilegiado de acceso a la realidad. Siguiendo la clasificación aristotélica, Femenías se interesa, ante todo, en las implicaciones sexistas de las aplicaciones del homónimo referencial “bien/bueno”, así como en el carácter homonímico de “hombre” y “ciudadana” de la mujer. Entre las metáforas, el análisis de la de “mujer/tierra”, aún activa entre nosotros, y reforzada

por las comparaciones analógicas de “la madera y el carpintero” y “la cera y la bola”, permite concluir que Aristóteles hizo de ella un uso científico para asimilar a la mujer a las funciones reproductiva y nutricia y a la pasividad. La consideración de las nociones metafísicas empleadas o supuestas por Aristóteles cuando se refiere a las mujeres tiene un carácter central, puesto que permite aislar los principios ontológico-metafísicos que sostienen el sexismo del filósofo y, en consecuencia, desarticularlo. Según Femenías, también este análisis proporciona la ventaja adicional de mostrar las dificultades con que el propio filósofo se encuentra para el planteamiento de los problemas y en la búsqueda de las soluciones. Los ejemplos más trabajados en el libro se refieren a la aplicación de un doble criterio en el caso de la valoración de la materia y de la forma, con consecuencias graves para diversos ámbitos de la investigación, a las dificultades que desde la doctrina teleológica se plantean con respecto a la organización teleológica de la *pólis* y a la del estatuto ontológico de la diferencia sexual, que Aristóteles no puede resolver de modo satisfactorio.

Con su poder deconstructivo, la investigación de Femenías daña severamente las bases mismas de la

legitimación patriarcal del pensamiento de Aristóteles; tal es el resultado inmediato y, en cierto sentido, negativo de la obra. Pero las intenciones últimas del libro parecen apuntar hacia futuros trabajos que contribuyan a una apropiación no androcéntrica del Estagirita, así como a una profundización de la mirada crítica que revele en la filosofía y las prácticas contemporáneas “*la sombra de Aristóteles proyectada aún sobre nosotras*” (pág. 168).

Alcira B. Bonilla

¹ **Aristóteles: Deconstrucción de una legitimación**, Universidad Complutense de Madrid, 1995.

² Cf., pág. 164.

³ Madrid, Júcar, 1994.

⁴ Al respecto, es útil reflexionar sobre los alcances de la “vuelta a Aristóteles” realizada por pensadores de corte universalista y por comunitaristas.

MUSCHIETTI, Delfina, **El rojo Uccello**, Rosario-Buenos Aires, bajo la luna nueva, 1996, 63 pp.

Un intenso destello rojo llama la atención de nuestra retina, desde la roja tapa del libro, que duplica su cromatismo en el título: *El rojo Uccello*. Un extraño cuadro -*San Jorge y el dragón*-, ilustra las tapas, y parece sugerir, como un anticipo a la lectura de los poemas, la atmósfera vaga e incierta de los sueños. Como si Uccello hubiera querido plasmar una pesadilla fantástica, donde un dragón alado se desangra, entre un San Jorge montado en un caballo blanco y una dama, delgada y alargada, que no sabemos si está encadenada al monstruo, o más bien si ella lo lleva asido. Y en los poemas de *El rojo Uccello* escuchamos “la voz del sueño”, para ingresar al mundo de la noche a través del “camino secreto”, como llamaba Novalis a la experiencia del sueño. Hay pasajes y tensiones entre los estados diurnos de la vigilia y el mundo nocturno, y entre ellos, como una bisagra, un cuerpo que se escapa, se fuga, un yo que se difumina entre el espacio borroneado del sueño y los destellos claros de la luz solar.

Leemos en el poema inicial, separado de las dos series que siguen -“Cadmio”

y “Cromo”-, la formulación de una poética, sostenida a lo largo de todo el libro, a través de la insistencia en ciertas palabras y sentidos: noche-voz-sueño-cuerpo-mudanza-movimiento-suspensión-luz. Si, “los pájaros en migración:/ cambiaron de color/ en pleno vuelo,” (p.7), también la escritura se constituye como un espacio de cambio, de continuo devenir. Una deriva que espacializa al tiempo (los poemas-calendario con los nombres de los meses del año), y disuelve al yo-sujeto en la suspensión (“Períodos largos de suspensión: a un lado de la cara y del cuerpo el roce de la ausencia” p.11), o en la errancia y la fuga (“Mientras una se va tras las voces que migran en las alas desonorizadas de los pájaros” p. 21).

Los poemas de “Cadmio”, precedidos por un epígrafe de Proust que sugiere, como la descripción de un lienzo impresionista, el devenir cromático del cielo, en una intensa correlación luz-vida, trazan un arco temporal entre los meses de agosto y noviembre. Entre ellos se mueve un cuerpo y una voz de mujer, y la marca de género restituye en la escritura la posibilidad de recomponer una identidad y una historia, frente a la experiencia de la pérdida de sí, de ese “mi cuerpo apenas fugado” (p.21) En tanto los meses

transcurren, imponen pausas, ritmos, cadencias, a la escritura materializada en los detalles sutiles -el olor de las fresas, los brotes imperceptibles de los árboles en floración, el polvo amarillento de la flor del aroma, o la fragilidad nimia de las flores del paraíso-, como si ese cuerpo que busca decirse, siempre en fuga, quisiera, por momentos, asirse, “atarse”, no en el espacio de la trascendencia sino en la percepción microscópica. Sin embargo, como sugieren Deleuze y Guattari, lo microscópico puede revelar lo telescópico, idea que se condensa en un verso maravilloso, que es también un oxímoron: “la pesadilla de la luz frente a la vastedad de lo pequeño” (p.17). Difuminación de los límites entre lo diurno y lo nocturno, la luz que se cuela en los poemas de Muschietti siempre es brillante, iridiscente, a punto de cegar en su deslumbramiento al sujeto de la visión; en esta luminosidad resuenan ecos de la poesía de Juanele Ortiz, como la percepción intensa de lo mínimo, el detalle puntillista, el reverbero enceguecedor, la estética de las sensaciones, la pérdida de sí en fusión con el paisaje: “Fresas. El agua corre: me alisa la cara. Los pétalos son peces. Las manos se hacen tallos. Ese olor me satura los oídos.” (p. 13) Por otro lado, en los

pasajes nocturnos del libro- los cinco poemas-sueños intercalados entre la primera y la segunda parte de *El rojo Uccello*, el cuerpo suspendido o en fuga de los momentos diurnos, se enajena en el desdoblamiento, un percibirse otra, donde la que habla vacila entre el mirar y el ser mirada: “El sueño me enfoca junto al marco: sostenida en el vacío atisbo la vida allí, en ese cuadro. Me escondo para no ser vista.” (“Sueño 1”, p.19) Encontramos en la atmósfera vaga y enrarecida de los sueños, en la presencia reiterada de la noche, en los cuerpos fantasmáticos de las pesadillas, un homenaje a otra escritura “nocturna”, la de Alejandra Pizarnik. La poeta aparece también como personaje en el “Sueño 2”, escindida entre la identidad unificadora y la desestabilización del ser otra: “Llega Alejandra Pizarnik de España. Es ella y alguien más al mismo tiempo.” (p. 29) En los “Sueños” la demarcación de una subjetividad “femenina” se liga irremediabilmente a lo siniestro. La escena familiar se enajena, ya sea porque el yo se percibe como ella (“Sueño 1”, 3, 5), o la maternidad linda con lo monstruoso o la locura (“Sueño 4”, 3). Hay también un poema, sin nombre, que se articula con la serie de los “Sueños”, donde una “dama de azul”, advierte

desde una segunda persona, amenazante en la voz de “-no te vas.”(p. 31), como una suerte de madre que buscara retener para siempre a la niña-rehén.

Otra cita de Proust funciona como epígrafe de los poemas reunidos en “Cromo”. Se trata de la memoria y su capacidad transformadora, que puede trastocar el sufrimiento del amor por el placer del recuerdo. La escritura-calendario registra aquí la otra mitad del año: de enero a julio. Encontramos una voz que dialoga con una segunda persona, pero sin esperar respuesta, porque el tú es también ausencia: “Me gusta el verano: rebosa interminable, aunque no estás. Allí disimulada despierto a un sueño absoluto: tu voz en el suspenso de las tardes, leyéndome.” (“Enero”, p. 39) El tono interrogativo, más frecuente en esta zona de los poemas, suele enmascarar detrás del tú al yo; entonces, la pregunta rebota como un eco para reconocerse en la voz propia: “¿Qué has oído en todo este tiempo, además del croar de las ranas sobre la hierba húmeda? Quizás algo de mí misma en este doble silencio estelar.” (p. 43) Amor y tiempo coinciden en su naturaleza fugitiva. Si la memoria captura bloques del pasado, si la escritura-calendario intenta retener lo efímero -la explosión ro-

sada de la primavera aun- que sea el mes de junio-, “mientras el amor no concluye” (p. 51), se tematiza en lo no dicho: el silencio, el murmullo, el habla en voz baja o el extrañamiento de la lengua extranjera: “*I really miss you, miss your mind*”. (p. 61)

El ritmo de los poemas se multiplica en la cadencia del fluir temporal, - los meses escandidos en su devenir, los cambios de las estaciones, las estelas lumínicas y acuáticas, los días y las noches-, para detenerse en los blancos, los silencios, la voz baja o, por el contrario, espiralarse en la interrogación o extrañarse en las voces del italiano y del inglés. Articulada una voz poética que ya escuchábamos desde *Los pasos de Zoe* (1993), en los poemas de Delfina Muschietti de *El rojo Uccello* la voz-sueño inscribe también la experiencia del cuerpo femenino en el cuerpo del texto.

Carolina Sancholuz