mora

Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

Nº 9/10 / Diciembre 2004 - $ 16

- *Reverberaciones feministas: Joan Scott*
- *Crítica y pasión*
- *Antígona y Mme. Stäel*
- *Monstruos y monstruosidades*
- *Escuela y disciplina de la masculinidad*

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

Este número contiene ilustraciones de la artista plástica ***Ana Eckel***. Instalaciones: *Otra letra, La voz del agua, Toma refugio, Siete paredes, Mapa de sueños, La obra de la portada, Sardina amarilla.*

SERIE: REVISTAS ESPECIALIZADAS
ISSN 0328-8773

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

Edición realizada gracias al apoyo económico de la Comisión Fullbright y la Victoria Foundation

sumario

Reverberaciones feministas[1]

Joan Wallach Scott*

RESUMEN

Discurso inaugural del Congreso de Historia de las Mujeres de Berkshire (junio de 2002). Diversas instancias de la historia de los feminismos en el mundo, enmarcan el análisis de Scott sobre la crisis política mundial desatada por los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 y el papel que puede cumplir la metodología y la analítica feminista del poder para criticar las "unidades ficticias" que se pretenden imponer sobre la ciudadanía a partir del supuesto enfrentamiento entre "Occidente" y "los otros".

Scott utiliza 'reverberación' como concepto clave para explicar los movimientos de 'traducción' y 'resonancia' sincrónica y diacrónica, de categorías y de metodologías que han caracterizado al feminismo desde sus orígenes.

Palabras clave: diferencia – unidades ficticias – analítica del poder – metodología feminista – Mujeres de Negro

ABSTRACT

Keynote Speech for the 12th Berkshire Conference on the History of Women (June 2002). Several moments in the history of feminisms around the world, frame Scott's analysis of the global political crisis unleashed by the events of September 11, 2001, and the role that feminist methodology and analytics of power can play to critique the "fictitious unities" imposed on citizenship as a result of the alleged confrontation between the "West" and "others".

Scott uses 'reverberation' as a key concept to explain the synchronic and diachronic movements of 'translation' and 'resonance' of categories and methodologies that have characterized feminisms from the beginning.

Keywords: difference – fictitious unities – analytics of power – feminist methodology – Women in Black

* Institute for Advanced Study, Princeton

En marzo de 1942, solo unos meses después de que EE.UU. entrara en la Segunda Guerra Mundial, el presidente del comité organizador del encuentro anual de la *American Historical Association* (AHA), el historiador de Yale, Stanley Pargellis, le escribió a la profesora del Hunter College, Dorothy Ganfield Fowler, en su calidad de secretaria de la *Berkshire Conference of Woman Historians* (Congreso de Mujeres Historiadoras en Berkshire). Recurría a la Sra. Fowler para pedir su consejo (así se dirigía a ella, aunque todos los hombres mencionados en la carta reciben el trato de Profesor). El tema general del Congreso de 1942 era, como correspondía, "Una civilización en Crisis" y el comité organizador (que inicialmente se las había arreglado para no incluir a mujeres en sus filas) esperaba poder organizar un panel sobre las mujeres y las grandes crisis de la civilización. Pargellis pensaba que si podían dar con los especialistas apropiados (hombre o mujer), "podríamos llevar a cabo un panel original e importante de dos o tres trabajos, uno sobre los cambios en las funciones de las mujeres en el siglo quinto o dieciséis y otro sobre la naturaleza del problema en la actualidad"[2] Fowler le envió los nombres de dos especialistas: la Dra. Pearl Kibre, medievalista, y la Dra. Mary Sumner Benson, americanista que trabajaba los siglos dieciocho y diecinueve. Asimismo –demostrando ser un modelo de ecuanimidad disciplinaria--, sugirió que lo mejor sería que el tema de la condición actual de las mujeres fuera discutida más informalmente por los miembros del público, ya que existía poco material confiable para llevar a cabo una investigación seria.[3] Al día siguiente, el Profesor Pargellis rechazó de plano esta propuesta:

> *Estimada Sra. Fowler—escribió—, me alegra saber de su interés en el tema sobre el que le escribí, pero debo confesar que me desilusionó saber que se ha prestado tán poca atención a cómo la condición de las mujeres refleja el carácter de una civilización. Por su carta, entiendo que tanto la Dra. Kibre como la Dra. Benson se han abocado únicamente a tratamientos descriptivos, y que no hay nadie que pueda manejar una enfoque más interpretativo para los grandes períodos críticos. Si realmente he comprendido bien su carta, creo que sería mejor abandonar los planes para armar un panel sobre este tema tan importante.*[4]

Varios días más tarde, Fowler le respondió asegurándole a Pargellis que las especialistas que le había recomendado eran sumamente capaces de ofrecer un enfoque interpretativo y propuso que la *Berkshire Conference* asumiera toda la responsabilidad por el panel.[5] Pargellis respondió que "sin que signifique compromiso

---

1 Discurso inaugural de la *12th Bershire Conference on the History of Women*, "Conocimiento local ? Conocimiento Global", 6-9 de junio de 2002, Universidad de Connecticut en Storrs, EE.UU. Este trabajo será publicado en *differences*, 13:3, Febrero 2003.

2 Schlesinger Library. Mc 267 Documentos de la *Berkshire Conference of Women Historians*. Carta del 6 de marzo de 1942.

3 ibid., marzo 18, 1942.

4 Ibid, marzo 19, 1942.

5 Ibid., marzo 23, 1942.

alguno de nuestra parte", el comité organizador estaba dispuesto a dejar que las historiadoras continuaran explorando otras posibilidades. Su carta continuaba describiendo sus expectativas en forma muy condescendiente, definiendo la terminología ("por cambio radical nos referimos a algo más profundo y más a largo plazo que una guerra...") y los períodos temporales ("En relación a la Revolución (Norte)Americana, hemos llegado a la conclusión de que no tiene la suficiente importancia sostener que el cambio del medievalismo a la modernidad fue un período de crisis")[6] Fowler le contestó muy educadamente que discutiría todo esto con sus colegas en el siguiente encuentro de la Berkshire, aunque no hay correspondencia después de ese intercambio.[7] De todas maneras, la AHA no hizo su encuentro anual en Diciembre de 1942. Fue cancelado a pedido del Departamento de Transporte de Defensa (el equivalente al Departamento de Seguridad Interior). En su lugar, la AHA publicó una serie de trabajos que habían sido escritos para el encuentro; dado el intercambio epistolar mencionado, no resulta sorprendente que el tema de las mujeres en la historia no estuviera entre ellos.[8]

Menciono este incidente por varias razones. Primero, porque nos permite un instante para felicitarnos a nosotras mismas por el rol que ha cumplido la *Berkshire Conference* para que las mujeres y la historia de las mujeres sean integrales a la profesión y a la disciplina. Hemos transitado un largo camino en sesenta años, al menos en lo concerniente a algunos objetivos feministas. Y creo que reconocer este hecho y reconocer el rol de estas tempranas pioneras es una buena forma de comenzar este congreso. Segundo (y esto no es motivo de celebración), estamos una vez más en un período de grave crisis, casi a las puertas de otra guerra mundial, como parece por momentos. Casi treinta años de investigaciones sobre la historia de las mujeres –en gran parte nutrida por estos congresos, un crisol para los debates teóricos y fundamentales del feminismo—han garantizado que esta vez estemos en posición de brindar una interpretación crítica. (¡Stanley Pargellis añoraría aquellos días de la historia descriptiva de las mujeres si tuviera que vérselas con nosotras!) El feminismo nos ha enseñado a analizar las operaciones de la diferencia y los funcionamientos del poder y podemos extender estos análisis a muchos ámbitos diferentes. Lo que Wendy Brown ha denominado la analítica feminista del poder es uno de los resultados de los estudios feministas de la Segunda Ola. De hecho, una de nuestras primeras aseveraciones –que el estudio de las mujeres y del género brindaría análisis de la política más allá de las relaciones entre mujeres y hombres— ha sido confirmada muchas veces en los últimos veinte años.[9] El tema que trataré hoy es la analítica feminista del poder. Deseo reflexionar sobre las enseñanzas que nos deja en la medida en que se aplican a la crisis actual, a la historia de las mujeres

6 Ibid., marzo 27, 1942.

7 Ibid., abril 22, 1942.

8 Pargellis, Stanley, comp. (1944), *The Quest for Political Unity in World History*, Volumen III del Informe Anual de la American Historical Association para el Año 1942. Washington DC: United States Government Printing Office.

9 Brown, Wendy y Wallace Scott, Joan. "Power", en Gilbert Herdt y Catherine Stimson, comps., *Critical Terms for Gender Studies*, University of Chicago Press, en prensa.

y del género, y a los temas de lo global y lo local que atraviesan estos ámbitos aparentemente tan dispares.

Unidades ficticias

Aunque el título de esta conferencia –Conocimiento Local ⇔ Conocimiento Global—fue elegido mucho antes del 11 de septiembre (de 2001), plantea una buena problemática para un tiempo de crisis, aunque no transmite ninguno de los sentimientos de urgencia, ira y desesperación que muchas de nosotras hemos sentido en estos últimos meses. Las flechas colocadas entre las dos esferas (local y global) apuntan en ambas direcciones, insinuando interacción, intercambio: dos flujos bi-direccionales de información, población, tecnología, mercados, capitales, recursos naturales, objetos culturales, significados culturales, enfermedades y sus curas. En nuestros análisis de lo global/local hay un lugar –aunque no en estas representaciones icónicas—para las asimetrías del poder, para la dominación y la resistencia, incluso para la interpenetración y la hibridación (y estoy segura de que oíremos hablar mucho de estos temas en los próximos días). Lo que no puede ser capturado por el título ni por esas flechas benignas, que son en realidad señalamientos direccionales y no instrumentos de agresión, son las imágenes horrorosas de ataques terroristas y de guerra sin cuartel que hemos visto últimamente. Las torres del *World Trade Center* implosionando, bombas suicidas que explotan, nuestras armas de destrucción masiva buscando localizar y destruir a los terroristas y a sus armas de destrucción masiva, tanques aplastando casas con sus habitantes aún adentro, una fuerza de ocupación brutal destruyendo gratuitamente la infraestructura de un estado que quiere nacer. Escenas desgarradoras en periódicos y la televisión: rostros crispados en un dolor indecible; refugiados que corren y gritan, o que huyen silenciosos del humo y el fuego; familias destruidas llorando sus pérdidas; civiles apabullados buscando entre las ruinas, ensangrentados, sin techo, hambrientos; oradores iracundos machacando su veneno contra enemigos externos; banderas en llamas, insignias de odio garabateadas sobre edificios en ruinas; amargas acusaciones y disparos entre las fronteras minadas: Pakistán, India, Afganistán, Israel, el Líbano, Nueva York. La amenaza de las armas nucleares ya no puede ser contenida por los pactos que aseguraban la destrucción mutua durante la Guerra Fría, por lo que los temores a la devastación, que se habían acallado en otro tiempo, retornan ahora. Con inquietud, reflexionamos sobre las conexiones entre sangre y petróleo, ¿es que el derrame de una garantiza el flujo del otro? Los líderes de EE.UU –la única gran superpotencia—ponen en riesgo de manera flagrante en el plano nacional e internacional el imperio de la ley que tanto dicen es su misión proteger. La Ley Patriota de EE.UU (promulgada en octubre de 2001) elimina el control judicial de la represión y vigilancia gubernamental sobre individuos y organizaciones y autoriza allanamientos, confiscaciones y detenciones que en otro caso podrían ser inconstitucionales. En los últimos meses hemos sido testigos de la detención de personas sospechosas por su origen étnico, sobre la base de las pruebas más endebles, la creación de tribunales militares, el silenciamiento del disenso crítico (incluida la suspensión de profesores en algunas universidades por expresar opiniones pro palestinas –en general árabes o, en un caso, el traductor de un clérigo musulmán encarcelado—), la abrogación unilateral de tratados internacionales, el

desprecio flagrante por los instrumentos de la ley internacional, como por ejemplo la Convención de Ginebra, y la adopción irresponsable de una diplomacia del cowboy, del "mandarse solo". Y todo justificado en nombre de una visión moral apocalíptica revelada a estos guerreros resucitados de la guerra fría, cuyas acciones parecen intensificar y no disminuir las probabilidad de conflictos mayores y más peligrosos. La acertada caracterización de Clifford Geertz "El mundo en pedazos", una referencia metafórica a la fractura de identidades y alianzas a nivel local y global, ahora tiene la fuerza de una predicción literal.[10] "Paz en el mundo" decía nuestra canción de protesta en los años cincuenta, "o el mundo en pedazos".

El informe de Stanley Pargellis a la AHA en 1942 se titulaba "La búsqueda de la unidad política en la historia mundial". Sesenta años después esta búsqueda parece, en el mejor de los casos, ingenua. Y nadie está ofreciendo la unidad del mundo como una forma de salir de la crisis actual. O si lo hacen, esta unidad se plantea en términos marcadamente binarios: alianzas del bien contra los ejes del mal, racionalismo secular occidental contra fundamentalismo religioso islámico, modernidad contra tribalismo primitivo, la razón de estado contra las fuerzas del terrorismo. Se trazan líneas y se producen categorías para dar una coherencia esquemática a los manejos sucios de la política local, nacional, regional e internacional.

Como feministas hemos aprendido a sospechar de estas categorías –Denise Riley las ha bautizado "unidades ficticias"—porque a la vez que ofrecen términos para la identificación, crean jerarquías y oscurecen las diferencias que necesitan ser resaltadas.[11] (Paradójicamente, el hecho de que sean ficticias, no significa que sus efectos no sean muy reales.) Sabemos ahora que "hombres" y "mujeres" no son simples descripciones de personas biológicas, sino representaciones que consolidan sus significados a través de contrastes interdependientes: fuerte/débil, activo/pasiva, razonable/emocional, público/privado, político/doméstico, mente/cuerpo. Un término obtiene su significado en relación con otro y también con otros pares binarios contiguos. De hecho, "el otro" es un factor (negativo) crucial para cualquier identidad positiva y la identidad positiva se sitúa en una relación de superioridad con respecto a la negativa. La supuesta falta de racionalidad de las mujeres ha sido históricamente no sólo una justificación para negarles la educación o la ciudadanía, sino que también ha servido para presentar a la razón como una función de la masculinidad. Las fronteras entre lo público y lo privado no han reflejado los roles existentes de hombres y mujeres, sin que más bien los han creado. El mapa imaginado de los territorios de género se ha convertido en el referente no sólo para la organización social sino para los significados (sociales, culturales, psicológicos) de las diferencias entre los sexos. Si los significados de la diferencia se crean mediante el contraste de categorías, dentro mismo de las categorías las identidades coherentes son producidas mediante la negación de las diferencias. Así, en tanto la categoría "mujeres" ha servido históricamente para consolidar a los movimientos feministas,

10 Geertz, Clifford. (2000) "The World in Pieces: Culture and Politics at the End of the Century", en Clifford Geertz *Available Light*. Princeton: Princeton University Press, págs. 218-63.

11 Riley, Denise. (2000) *The Words of Selves: Identification, Solidarity, and Irony*. Stanford: Stanford University Press, pág. 176.

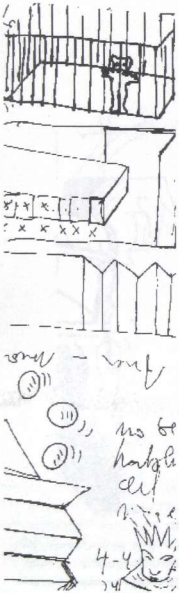
también ha puesto en un lugar secundario a la raza, la clase, el origen étnico, la religión, la sexualidad y la nacionalidad, como si estas distinciones entre nosotras (así como las jerarquías que conllevan) importaran menos que las similitudes físicas que compartimos. Por lo menos desde los ochenta, los estudios feministas han aprendido a realizar distinciones sutiles a lo largo de múltiples ejes de diferencia. (A menudo este aprendizaje ha sido doloroso, pensemos en los amargos desafíos de las mujeres de color a la hegemonía de las mujeres blancas, de las lesbianas a la normativa heterosexual del feminismo dominante, o de las mujeres de Europa del Este a la supuesta superioridad de la teoría feminista occidental.). En la actualidad, los estudios feministas no presumen relaciones fijas entre individuos, sino que las consideran ***efectos*** mutables de dinámicas del poder temporal, cultural e históricamente específicas. El mantra "raza, clase, género" fue una forma de hacer un tratamiento temático de lo que de hecho es un enfoque analítico mucho más amplio (por lo tanto tornándolo rígido y disminuyendo su capacidad de aplicación). Lo importante de este enfoque son las premisas, y son ellas las que necesariamente dan sentido a las lecturas detalladas de situaciones específicas. Si hay algo que puede llamarse metodología feminista, podría resumirse en las siguientes afirmaciones axiomáticas: no existe ni una identidad individual ni una identidad colectiva sin un otro, no existe la inclusividad sin la exclusión, no hay universal sin un particular descartado, no hay neutralidad que no privilegie un punto de vista interesado, y el poder siempre está en juego en la articulación de estas relaciones. En otras palabras, podríamos decir que todas las categorías realizan algún tipo de trabajo productivo: las preguntas son ¿cómo? y ¿para qué?

Necesitamos esta metodología feminista en la crisis actual. Debería alertarnos acerca de la división binaria del mundo en el bien y el mal y de la evocación fantasmagórica de una milenaria cruzada hasta la muerte del Islam contra Occidente, aun si viene de la mano de intelectuales respetados como Samuel Huntington y Bernard Lewis.[12] Cómo se parecen estas predicciones a aquellas fantasías misóginas de mujeres sexualmente desenfrenadas que pondrían al mundo de cabeza: la razón amenazada por la pasión, el orden por el desorden, la tolerancia liberal consumida por el fanatismo desenfrenado, la ilustración amenazada por las oscuras fuerzas del sexo y la superstición: conflictos primarios (imaginados como castración o incorporación) presentados como eternos, pronosticando el fin de los tiempos. De hecho, esta manera de pensar es el fin de la historia y de la política.

Consideremos el conflicto entre Palestina e Israel, planteado como un encuentro entre dos fuerzas opuestas e iguales: judíos y terroristas (palestinos). Aprovechándose del 11 de septiembre, Ariel Sharon y otros han incluído este conflicto muy particular del Medio Oriente en el guión maniqueo global. La retórica oficial israelí y la norteamericana no toma en cuenta los detalles significativos, o la dinámica política de una relación desigual: los efectos de la ocupación israelí (a la que en los últimos tiempos sólo puede llamarse una forma de terrorismo de estado), de la constante expansión de los asentamientos israelíes que desafían abiertamente los acuerdos de

[12] Lewis, Bernard. "The Revolt of Islam", *The New Yorker*, noviembre 19, 2001. Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations?* Disponible en http://www.coloradocollege.edu/dept/PS/Finley/PS425/reading/Huntington1.html.

Oslo y otros, de las humillaciones y privaciones que diariamente han sufrido por años los palestinos dentro de Israel y en la Franja Occidental y Gaza. En su lugar, se muestra a Israel como una víctima inocente de la furia palestina, basándose en una asociación de los judíos con el Holocausto, que no resulta apropiada en esta situación. Es verdad que sí hay ataques terribles e inexcusables a civiles israelíes, pero el estado de Israel no es una víctima, es una poderosa potencia militar, una fuerza de ocupación. Sin excusar ni aprobar los bombardeos suicidas, podemos interpretarlos como armas de los débiles; síntomas de terribles injusticias, que incluyen negar a los palestinos el tipo de cimientos institucionales que les permitiría dedicarse a formas alternativas (y más pacíficas) de hacer política e incluso en formas más aceptadas de hacer la guerra. ¿Acaso debe sorprendernos que aquéllos que son tratados brutalmente respondan de la misma manera? ¿Que aquéllos que son excluidos de la ley se comporten ilegalmente? (Los palestinos no son ciudadanos de pleno derecho dentro de Israel ni tienen un estado propio.) Existen diferencias innegables entre las sufragistas inglesas y los ataques suicidas y no es mi intención equipararlos de ninguna manera, pero ¿acaso el mensaje de las sufragistas inglesas que incendiaban y rompían ventanas a comienzos del siglo veinte no era que no esperaran un comportamiento respetuoso de la ley de aquéllas a las que no se les permite hacer leyes? Y la reacción actual que considera cualquier protesta por parte de los palestinos como inherentemente terrorista ¿no es análoga a la que consideraba las acciones violentas de las feministas como prueba de la naturaleza histérica de las mujeres, como si el terrorismo fuera un rasgo esencial de los palestinos?



No es tan solo que la oposición del bien contra el mal elimina las condiciones particulares de este conflicto y enmascara las enormes desigualdades entre ambos lados. También dificulta que se distingan y se oigan las diferencias dentro de cada campo que buscan impugnar estas políticas. En la representación norteamericana-israelí del conflicto, todos los judíos son equiparados a la Israel de Sharon; todos los palestinos con Arafat. (Y al mundo no le cabe otra posibilidad que aceptar a estos dos hombres como los únicos representantes posibles de sus respectivos bandos.) Si alguien critica la política de Israel, es antisemita; si alguien cree que el tema de Palestina es un caso justo, es un apologista del terror. De una manera perversa, esta categorización reduccionista ha abierto nuevos espacios para la expresión de un antisemitismo tradicional: los judíos como grupo se han convertido en blanco no sólo para aquellos que se oponen a las acciones de Israel, sino para los racistas que por mucho tiempo han odiado a los judíos. Y ha privado de su voz a otros que no son antisemitas, sino críticos de Israel. Así fue que en abril un judío francés que fue a una manifestación en París organizada para repudiar los ataques a las sinagogas, se encontró con que era un acto pro-Israel. Como este hombre consideraba que el gobierno de Sharon había contribuido a provocar los ataques, no podía participar, como le dijo con tristeza a un periodista. Y no había otro lugar donde manifestarse. Obviamente ha habido intentos de desafiar estas categorizaciones: muchos europeos y sus líderes rechazan las oposiciones simplistas y reclaman una comprensión más histórica del conflicto (aunque han sido implacablemente denunciados como antisemitas por Benjamin Netanyahu y Ariel Sharon). Y existen una serie de peticiones firmadas por judíos que deliberadamente invocan su identidad grupal para disociarse de las políticas de Israel. Sin embargo, al menos en EE.UU., la presión abrumadora apunta a desplegar categorías esencialistas, a homogeneizar la identidad,

a convertir la diferencia en una cuestión de cualidades morales, en lugar de una cuestión de historia y política. Como feministas sabemos que no importa qué forma asuman, las trampas del esencialismo en última instancia perpetúan las desigualdades y militan contra el cambio. No es necesario que las mujeres sean el objeto explícito del debate, para que nosotras pongamos en práctica nuestra analítica del poder para que sea de utilidad.

Sin embargo, cuando realmente es así, cuando las mujeres se convierten en el objeto de las campañas de las fuerzas del bien contra las fuerzas del mal, es importante que utilicemos nuestras metodologías para analizar lo que está sucediendo. El intento cínico de convertir a la guerra en Afganistán y la amenaza de guerra contra Iraq en una cruzada a favor de la emancipación de las mujeres no debería confundir a las feministas, y no sólo porque la preocupación por los derechos de las mujeres no fue exactamente una prioridad de la administración Bush antes del 11 de septiembre. Más bien, lo que alimenta nuestro escepticismo es comprender las formas en que funcionan las categorías de opuestos para eliminar la contradicción y crear una ilusión de homogeneidad (todos los que estamos del lado de los buenos debemos creer las mismas cosas). La equiparación entre terrorismo y opresión de las mujeres borra cualquier problema existente en el lado de los buenos (donde no hay terrorismo, se entiende que no existe la opresión de las mujeres) y recluta el apoyo de algunos críticos potenciales internos (feministas, progresistas, defensores de los derechos humanos). "La lucha contra el terrorismo también es una lucha por los derechos y la dignidad de las mujeres", le dijo Laura Bush a la nación en su discurso radial en noviembre de 2001. "La brutal opresión de las mujeres", dijo, "es el objetivo central de los terroristas." "No todos los musulmanes son terroristas", agregó (marcando una distinción que ni antes ni ahora hacen el FBI o el Departamento de Justicia de los EE.UU.), "sólo los terroristas y los talibanes prohíben la educación a las mujeres. Sólo los terroristas y los talibanes amenazan con arrancarle las uñas a las mujeres si utilizan esmalte de uñas."[13] (Así se cubren todas las opciones: las feministas de la igualdad consiguen la educación, las feministas de la diferencia, ¡esmalte de uñas!) Para reafirmar lo dicho, el Secretario de Defensa, Donald Rumsfeld, se unió al coro y atribuyó las nuevas libertades de las mujeres afganas a nuestras "recientes victorias militares contra los talibanes". No sólo se habían abolido los códigos represores en cuanto a la vestimenta, alardeó, sino que se había puesto fin a la golpiza de mujeres por el "crimen de reír en público".[14] (Me cuesta imaginar a las mujeres afganas riendo –en público o en privado—mientras las bombas norteamericanas arreciaban sobre sus aldeas. Y también me pregunto qué nos indica eso de convertir la risa de las mujeres en público en un símbolo de su libertad sobre la imaginación de Rumsfeld y sobre su concepto de derechos.) Con esto no quiero decir que los talibanes trataban bien a las mujeres, sino que estas ecuaciones simplistas del bien y el mal, la virtud y el terror, nosotros y ellos, no ofrecen

13 Discurso radial de Laura Bush a la Nación, difundido en noviembre 17, 2001. Disponible en http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/11/200117.html.

14 Rhem, Kathleen. "Women's Rights a Priority; Humanitarian Aid Improves." American Forces Information Service News Article, disponible en www.defenselink.mil/news/Nov2001/n11192001_200111197.html.

diagnósticos creíbles o soluciones a los problemas de las mujeres afganas (o, para el caso, de ninguna mujer). Lo que es más, promueven una cierta visión de las mujeres como víctimas, en especial de las "otras" mujeres (del Tercer Mundo, de Medio Oriente, del Islam) como si necesitaran que Occidente las salvara. Siguiendo nuestras propios descubrimientos teóricos, inevitablemente esto crea una jerarquía que promueve y refuerza no sólo una idea de superioridad occidental, sino de la superioridad de las mujeres occidentales: la antigua relación colonial emerge intacta, una operación de dominación bajo el disfraz de una misión de salvación. Lila Abu-Lughod nos previene contra la fuerte seducción que ejercen estas campañas de rescate: "Cuando salvas a alguien", nos recuerda, "lo estás salvando de algo. También lo estás salvando para algo. ¿Qué violencias están implicadas en esta transformación? ¿Y qué suposiciones se hacen acerca de la superioridad de aquello para lo cual salvas a alguien? Ésta es la arrogancia que las feministas deben cuestionar."[15]

La justificación de la guerra en Afganistán en términos de la salvación de las mujeres tuvo una resonancia aún mayor. No sólo reconfiguró un combate geopolítico complejo—en el que los oleoductos, entre otros asuntos materiales, jugaron un papel importante—en una simple batalla contra el terrorismo. También utilizó reconocidas referencias de género para articular las relaciones de poder entre protector y protegido. Como feministas tenemos razón en ser escépticas de entregar nuestro destino a aquéllos que nos ofrecen protección y que justifican sus acciones (ya sea agresivas, represivas, o simplemente decididas sin consulta previa) en nombre de nuestra propia seguridad. De hecho, una de las críticas de los talibanes es que justificaban su trato hacia las mujeres como "protección". Como afirmó Iris Young, la lógica central de este tipo de protección es machista y supone "la relación subordinada de aquéllos que ocupan la posición de protegidos. A cambio de la protección masculina, la mujer entrega su autonomía de decisión y su capacidad para distanciarse críticamente".[16] Haciendo extensivo el análisis, Young arguye que por más benigno que parezca, la protección auspiciada por el Estado deniega a los ciudadanos el papel que deben jugar en las sociedades democráticas.

> *«A través de la lógica de la protección, el Estado degrada a los miembros de una democracia al estado de dependientes. Los funcionarios del Estado adoptan la postura del protector masculino, instándonos a confiarles nuestra vidas, a no cuestionar sus decisiones sobre lo que nos mantendrá a salvo. Su posición de protector nos coloca a nosotros, los ciudadanos y residentes que dependemos de su fortaleza y vigilancia para nuestra seguridad, en la posición de mujeres y niños a cargo del protector masculino. Dado que ellos corren los riesgos y organizan la agencia del Estado, es prerrogativa suya determinar los objetivos y los medios de la acción protectora. En un régimen de seguridad no hay lugar para poderes separados y compartidos, ni para el cuestionamiento y la crítica a las decisiones y órdenes del protector. La buena*

[15] Entrevista de Asia Source con Lila Abu-Lughod. Entrevista de Nermeen Shaikh. Disponible en http://www.asiasource.org/news/special_reports/lila.cfr.

[16] Young, Iris. "Masculinist Protection and Feminist Citizenship: A Critique of the Security Regime". Ponencia inédita presentada en el Congreso de Mujeres y Ciudadanía, Washington University, St. Louis, abril 13-13, 2002, pág.4.

ciudadanía en un régimen de seguridad consiste en la obediencia cooperativa por el bien de la seguridad de todos."[17]

Las relaciones establecidas por la lógica de la protección son múltiples y complejas: el protector son los EE.UU. y, por lo tanto, las mujeres norteamericanas también ocupan el lugar de protectoras del resto del mundo. Sin embargo, a nivel interno, las mujeres junto con la mayoría de la población se encuentran en la posición femenina de dependencia y subordinación al gobierno de George W. Bush. El punto de vista de este gobierno se convierte en el único verdadero, aun si los hechos deben ser fabricados por una agencia especial del Departamento de Defensa (una propuesta que, como todos recordarán, fue hecha y descartada en los primeros días de la guerra en Afganistán). Una de las premisas del feminismo a lo largo de los años ha sido que la igualdad para las mujeres significa mayor y mejor democracia. "Una democracia sin mujeres no es democracia", fue el eslogan de las feministas de la Unión Europea en los ochenta y los noventa. La validez de este reclamo parece confirmar el análisis de Young sobre régimen de seguridad y su lógica de protección. La dependencia y la subordinación jamás representan los mejores intereses de los protegidos porque imposibilitan la participación real, denegando la agencia y silenciando aquellas voces que puedan tener algo diferente para proponer.

Reverberaciones

Necesitamos el análisis feminista de las categorías de la identidad no sólo para detectar los diferenciales de poder construidos por las oposiciones binarias que se presentan como eternas, naturales y universales, sino también para contextualizar e historiar estas categorías. La metodología feminista nos ha enseñado a preguntarnos acerca de la variación, la diferencia y el conflicto cada vez que se nos presentan sujetos cuidadosamente armados. Y no sólo cuando se trata de "hombre" y "mujer". Es nuestro deber suponer –basadas en nuestra metodología y aun cuando no seamos especialistas en la materia—que no existe ni un Islam uniforme, ni una única entidad llamada Medio Oriente. Éstas son etiquetas políticamente convenientes que enmascaran las variedades de Estados y regímenes de la región, así como de movimientos religiosos, incluyendo a los feminismos islámicos que ofrecen nuevas interpretaciones del Corán para legitimar sus demandas de cambio en la condición de las mujeres. Son estos feminismos, extraños para nuestras tradiciones de individualismo secular, los que necesitan un cierto reconocimiento y autonomía, tal como nos lo recuerda Fatima Gailani, miembro actual del Gran Consejo que delibera sobre la reconstrucción política de Afganistán. Ella urge a las feministas norteamericanas a que presionen por una política exterior en los EE.UU. que no "salve" a las mujeres afganas para nuestros valores, sino que contribuya a crear los tipos de condiciones que les permita a ellas participar plenamente en debates necesariamente apasionados sobre el futuro de su propio país.[18]

---

[17] Ibíd., pág. 11.

[18] Comentarios del Foro de Inauguración sobre "Mujeres en Afganistán" en Brown University, mayo 25, 2002

Hemos aprendido –algunas veces con gran dificultad—a reconocer estos feminismos tan diferentes, a aceptar el hecho de que el feminismo se refiere a una multiplicidad de movimientos muchas veces encontrados. Lo globa / local, incluso con esas flechas bidireccionales, no llega a capturar su significado. Puede que haya una esencia de sentido reconocible, pero el feminismo (como cualquier concepto de esa naturaleza) debe ser comprendido como si fuese una traducción. Anna Tsing nos ha dicho que éstas son siempre "traducciones infieles" ya que las diferencias lingüísticas y culturales, así como los usos específicos afectan los sentidos de los términos.[19] "Eco" podría ser una metáfora más acertada que traducción para designar la mutabilidad de palabras o conceptos, porque es más móvil y connota no sólo una repetición distorsionada sino también movimiento en el espacio y el tiempo: historia.[20] Tal vez en estos días de transmisión cataclísmica, sería todavía mejor hablar de reverberaciones, ondas sísmicas expansivas saliendo de epicentros dispersos, dejando a su paso formaciones geológicas modificadas. La palabra reverberación conlleva el sentido tanto de causas de regresión infinita –las reverberaciones son nuevos ecos, sucesiones de ecos—, como de efecto: las reverberaciones son también repercusiones.

Me viene a la mente la reverberación, creo yo, porque en estos tiempos es la mejor manera de caracterizar circuitos de influencia. Se aplica muy bien al caso de Francia, en donde he seguido el exitoso esfuerzo feminista, en junio de 2000, para promulgar la ley de la paridad que establece que un número igual de hombres y mujeres se presenten a cargos electivos. Los sucesos del 11 de septiembre y el conflicto en Medio Oriente han significado un retroceso en la implementación de la paridad por lo siguiente: en las recientes elecciones presidenciales de Francia, el nacionalista de derecha Jean-Marie Le Pen obtuvo un resultado lo suficientemente fuerte como para asegurarse una segunda vuelta electoral. El llamado de Le Pen era anti-inmigrante, lo que en Francia significa anti-musulmán. El alcalde de una de las ciudades industriales que votó masivamente por el Frente Nacional explicó que la hostilidad hacia los inmigrantes musulmanes, que constituían entre el 15 y el 20% de la población local, se había intensificado en los meses recientes. "Lo que pasó en Nueva York, Afganistán y en el Medio Oriente ha profundizado la división religiosa aquí-, dijo.[21] [Seguramente Francia no es el único lugar en el que las tensiones locales se han reformulado en términos de "inseguridad", frente a las amenazas del terrorismo (que ahora incluye todo, desde la delincuencia juvenil, a los movimientos de resistencia dentro de estados autoritarios) y cuyos resultados electorales (una fuerte representación de la extrema derecha) han repercutido en el frente doméstico e internacional. En un esfuerzo por evitar las victorias legislativas del partido de Le Pen, los partidos de centro y de izquierda en Francia decidieron no implementar la paridad en su selección de candidatos para las elecciones a la

19 Tsing, Anna. (1997) "Transitions as Translations", en Joan W. Scott, Cora Kaplan, y Debra Keates, comps., *Transitions, Environments, Translations: Feminism in International Politics*. Nueva York: Routledge, pág. 253.

20 Wallace Scott, Joan "Fantasy Echo: History and the Construction of Identity", *Critical Inquiry* 27 (invierno 2001).

21 *New York Times*, mayo 3, 2002, pág. A12.

Asamblea Nacional, que se llevan a cabo este fin de semana. Como "es cuestión de ganar" comentó un líder partidario, el riesgo de tener mujeres candidatas es demasiado grande. Si una de las repercusiones del 11 de septiembre es un retroceso temporario para las feministas francesas, existen otras reverberaciones del propio movimiento por la paridad que siguieron un rumbo más positivo. Con el argumento de que la ciudadanía no sólo significa votar sino ocupar cargos, las mujeres desde México al Reino Unido, desde la India hasta los EE.UU. han estado presionando por leyes que aumenten el número de mujeres representantes. Aquí hay un ejemplo de una idea que se contagia, que se adapta a medida que circula, que funciona en forma diferente en distintos contextos.

Reverberación es una buena forma de pensar sobre esta circulación global de las estrategias feministas, sobre el feminismo en sí mismo, y también sobre el término analítico género. Por lo general se considera ambos términos –género y feminismo—como si tuvieran orígenes anglo-americanos, y de hecho para algunos críticos constituyen un ejemplo de la trayectoria unidireccional de la globalización, ya sea en la transmisión de bienes o de ideas. Así, el feminismo ha sido vilipendiado como una de esas mercancías "hecho en USA" que corrompen la cultura de las sociedades tradicionales, y el género (de procedencia similar) ha sido interpretado como una amenaza a las diferencias naturales o "divinas" entre los sexos. De hecho, ni el feminismo ni el género son homogéneos, ni siquiera en sus lugares de origen (si es que dichos lugares se pueden identificar); las formas que han tomado, los significados que se les han atribuido están adaptados a las circunstancias locales, que luego producen sus propias reverberaciones internacionales.

Tomemos el ejemplo del género, un término que emanó de los círculos feministas norteamericanos. Incluso aquí no existía un significado fijo, más allá de la idea de "sexo social". Hubo feministas que consideraban la diferencia sexual como algo dado, como el terreno en el que se construían luego los sistemas de género; había otras que consideraron la diferencia sexual como el efecto de prácticas discursivas "de género" históricamente variables. El primer enfoque enfatizó la distinción sexo / género y se concentró en "la construcción cultural", la asignación de roles, la atribución de características a individuos sexuados, dejando deliberadamente de lado la cuestión de la naturaleza. La investigación llevada a cabo tendió a ser empírica: historias de mujeres ejemplares, recuperación de escritoras y artistas mujeres, demostraciones estadísticas de la discriminación ocupacional y salarial, documentación del sexismo de médicos, sacerdotes, educadores y políticos. El segundo enfoque rechazó la dicotomía sexo/género, naturaleza/cultura. "Si se cuestiona el carácter inmutable del sexo" escribió Judith Butler "tal vez esta construcción llamada 'sexo' esté tan culturalmente construida como el género; de hecho tal vez siempre se trató de género, de lo que se desprende que la diferencia entre sexo y género termina por no existir en lo absoluto."[22] Las investigaciones que se llevaron a cabo desde esta perspectiva interrogaban acerca de cómo se producía e institucionalizaba el conocimiento de la diferencia sexual, y con frecuencia se apoyó en la teoría pos-estructuralista y/o la psicoanalítica.

[22] Butler, Judith. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge, pág. 7.

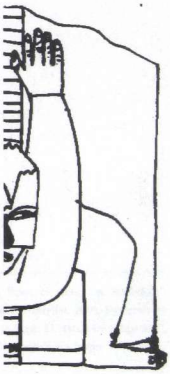
Sin embargo, la claridad de nuestras divisiones empírico-teóricas se desdibujaba a medida que las feministas en todo el mundo se apropiaron del término género, algunas veces traduciéndolo (en ocasiones con gran dificultad), otras sin traducirlo. En ambos casos, hubo tensiones reveladoras, subversiones extremadamente interesantes en las que, por ejemplo, el sexo se convertía en género o el género en sexo[23]. En Europa del Este, los diferentes usos teóricos del "género" estaban absolutamente relacionados con determinadas posiciones políticas. Aquellas que buscaban formas de rebatir las nociones conservadoras de la derecha acerca de hechos biológicos naturales o divinos, se apropiaron de las teorías que deconstruían las oposiciones binarias y enfatizaron la indeterminación y la variedad, así como la mutabilidad, de las diferencias atribuidas al sexo biológico. Por el contrario, aquellas que lidiaban con los conservadurismos de izquierda que consideraban que la igualdad significaba la obliteración de la diferencia (por lo general subsumiendo a las mujeres en la categoría "Hombre"), buscaron las formas de convertir la diferencia sexual y las desigualdades sociales que ésta genera, en una premisa central de su pensamiento teórico y un hecho manifiesto de la vida. Para ellas, la documentación estadística fue de crítica importancia para que la política social pudiera ocuparse de las desigualdades de género. Y no importó si la diferencia sexual (o la naturaleza) era reconstruida en el proceso, ya que el punto era demostrar que en la actualidad el sexo es un terreno para el trato social no igualitario, y que nunca más debería serlo en el futuro. En relación con las condiciones locales particulares, las feministas en los distintos países del pos-comunismo se enfrentaron a diversas constelaciones de ese conservadurismo; según sus políticas, ellas combinaron diferentes enfoques teóricos para elaborar sus estrategias. Estas nuevas combinaciones luego repercutieron más allá de las fronteras internacionales, en los foros de las Naciones Unidas y otros, pasarían a ser recogidos y readaptados a nuevas circunstancias debido a otras razones estratégicas.

Podemos contar historias similares sobre las reverberaciones del feminismo. Quisiera mencionar dos. La primera es sobre Julia Kristeva, con frecuencia considerada como "una feminista francesa" (junto a Hélène Cixous y Luce Irigaray). En los debates entre las feministas norteamericanas de los años ochenta, el "feminismo francés" era equiparado a las teorías pos-estructuralistas del lenguaje y el psicoanálisis y al énfasis en la diferencia, contraponiéndolo a un feminismo anglo-americano más empírico y científico-social, que enfatizaba la igualdad. Obviamente, este contraste ocultó muchas cosas, entre ellas la cantidad de intelectuales y activistas francesas abocadas a las ciencias sociales y a la igualdad y la cantidad de anglo-americanas que adoptaron el pos-estructuralismo. Tal vez lo que es aún más interesante, es que borró una historia de fertilización cruzada que no sólo pone en tela de juicio la oposición francesa/norteamericana, sino también una que se produjo sobre todo en los años noventa, entre el feminismo occidental y el de Europa del Este. Julia Kristeva nació y se educó en Bulgaria, donde comenzó su carrera como intérprete de Mikhail Bakhtin. Como una forma de cuestionar el dogma estalinista, Bakhtin desarrolló su versión historizada del estructuralismo (una variante de la semiótica estructuralista de Iuri Lotman y del estructuralismo de

[23] Nikolchina, Miglena "Translating Gender: The Bulgarian Case". Trabajo inédito.

Roman Jakobson, para nombrar sólo algunos de aquellos que trabajaron este campo en esa época). El énfasis de Bakhtin en la lectura formal del texto tenía como fin reemplazar las burdas caracterizaciones sociológicas del oficialismo soviético sobre las producciones culturales y artísticas. La propuesta de que los significados se establecen dialógicamente contradecía las creencias del estado comunista de que el lenguaje podía ser vigilado, y los signos controlados.[24] Kristeva fue a París, donde volcó la noción bakhtiniana de la polifonía en los debates del estructuralismo francés de mediados de los años sesenta, y acuñó el término "intertextualidad" para darle (según sus palabras) "dinamismo al estructuralismo"[25] Aquello que luego se conoció como feminismo francés, entonces, estuvo crucialmente influenciado por movimientos filosóficos que se opusieron al comunismo en el "Este" y por una teoría que no proponía la pugna de las diferencias sino la interacción como la base para la comunicación.

Esta historia socava la supuesta superioridad que para las "europeas del Este" ostentaban aquellas "feministas occidentales" que en los años noventa proponían lo que se dio en llamar en singular "teoría feminista", como la solución a los problemas de las mujeres en la era pos-comunista. La historia más compleja de los años setenta es que, mientras que algunas feministas inglesas y norteamericanas buscaban reconciliar marxismo y feminismo (en el contexto de la Nueva Izquierda), las feministas "del este" que participaban en movimientos de resistencia rechazaban la teoría oficial de los estados comunistas adoptando distintas versiones del estructuralismo y luego del pos-estructuralismo. Como lo ha demostrado Miglena Nikolchina, ya había mucha teoría en el "Este" antes y después de la caída del comunismo y algunas corrientes del feminismo "occidental" ya habían sentido sus reverberaciones.[26] Sin embargo, la diferenciación tajante entre "el Este" y "Occidente" propiciada en los noventa, con frecuencia atribuía a Occidente la teoría y dejaba que el Este llenara los espacios en blanco con los datos empíricos. (Las fundaciones occidentales –Soros, Ford—exacerbaron el problema pagando únicamente por traducciones de escritos feministas occidentales a los idiomas hablados en el Europa del Este.) Esta división entre el "Este" y "Occidente" y el consiguiente borramiento de la historia –la historia intelectual general de la región y las historias particulares, tanto intelectuales como políticas, de las muchas variantes del comunismo en Polonia o Hungría o Yugoslavia—tuvo muchas repercusiones. Éstas abarcaron un espectro que fue desde las tensiones en la Red Feminista Este / Occidente a las acciones mucho más desestabilizadoras de Catherine MacKinnon a favor de las mujeres croatas violadas. Sin conocer la complejidad de las política yugoslava y de las vapuleadas redes feministas multiculturales que operaban en la región, MacKinnon terminó aliándose con los



[24] Engelstein, Laura. "Culture, Culture Everywhere: Interpretations of Modern Russia, across the 1991 Divide", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 2(2), Primavera 2001, págs. 363-93.

[25] Dosse, François. (1997)*History of Structuralism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pág. 55.

[26] Nikolchina, Miglena. "The Seminar: Mode d'Emploi". *differences*, 13:1 primavera 2002.

nacionalistas croatas, cuyo interés por las mujeres violadas no pasaba de sus propias fronteras y no les impedía apoyar las violaciones de las mujeres bosnias o serbias como actos de guerra legítimos. La acción de MacKinnon tuvo repercusiones: en tanto obviamente concentró la atención en un aspecto de las aberraciones de la limpieza étnica, perdió sin embargo la oportunidad de hacer una crítica del nacionalismo virulento que la alimentaba, e hizo peligrar aún más la vida de las feministas yugoslavas que intentaban propiciar esa crítica. Entre ellas había feministas que, desde 1991, se habían volcado a las calles, semana tras semana, en una protesta silenciosa. Se las conoce como Mujeres de Negro y la suya es la segunda historia sobre las reverberaciones del feminismo que quiero contarles.

Mujeres de Negro comenzó en 1988 en Jerusalén (en la época de la primera Intifada), por iniciativa de las mujeres que se oponían a la ocupación de Gaza y la Franja Occidental. "Una vez por semana, a la misma hora y en el mismo lugar –una de las intersecciones de tráfico más importantes —[un grupo de mujeres de negro] levantaba un cartel con la forma de una mano que decía 'Detengan la Ocupación'.[27] La idea se difundió rápida y espontáneamente a otros lugares de Israel..." donde mujeres palestinas y judías muchas veces se paraban juntas, y luego a otros países, en los que se realizaban vigilias en solidaridad con las acciones de las mujeres israelíes. "Aproximadamente en 1990", según consta en la página de la organización en Internet, "las vigilias de Mujeres de Negro cobraron vida propia". Se llevaban a cabo en muchos países y con frecuencia no tenían relación con la ocupación israelí. En Italia, Mujeres de Negro protestaban contra la violencia de la Mafia; en Alemania se oponían a los ataques neonazis contra trabajadores inmigrantes. En la India, llamaban a terminar con el maltrato hacia las mujeres de los fundamentalistas religiosos. Desde 1991, en la ex Yugoslavia –en Belgrado y luego en Zagreb y otras ciudades—Mujeres de Negro se han opuesto al nacionalismo étnico que sumergió al país en la guerra y que aún hoy sigue definiendo la política en la región. Hace muy poco tiempo, en mayo de 2000 en Fiji, Mujeres de Negro surgió para oponerse al derrocamiento del gobierno elegido democráticamente.[28] En la actualidad, se realizan regularmente al menos 123 manifestaciones de Mujeres de Negro en todo el mundo, algunas en los centros de conflicto y otras en otras partes, en solidaridad con las vigilias. Algunas de las vigilias han adquirido una cierta permanencia –sus miembros incluso han realizado encuentros internacionales—, mientras que otras surgen y desaparecen a medida que los hechos lo requieren. Su impacto varía, en parte dependiendo de su proximidad con la violencia a la que se oponen. Es más difícil y peligroso para las Mujeres de Negro en Israel y en Serbia o Kosovo, que para aquéllas que las apoyan en Londres o Nueva York. (excepto, por supuesto, que aparezcan *in situ*, como hicieron algunas en Ramallah el invierno pasado, o cuando después del 11 de septiembre, en San Francisco, fueron objeto de una

27 Esta cita y lo que sigue está citado o basado en "What is Women in Black?". Disponible en http://central.dot.net.au/~jcastle/sib/whatiswib.html.

28 "Women in Black campaign, Fiji". Disponible en http://www.converge.org.nz/pma/fiwib.html.

investigación del FBI por sus "conexiones internacionales" pro-palestinas).[29] Cuanto más lejos se encuentran de las políticas específicas a las que se oponen, más difícil es apuntar a blancos políticos claros, tal como lo descubrieron las Mujeres de Negro en Londres cuando se reunieron para protestar por los bombardeos de la OTAN sobre Serbia/Kosovo.[30] Ellas aprendieron que el objetivo abstracto de la paz era fácilmente desviado hacia otros objetivos, y por eso suspendieron su manifestación cuando se encontraron paradas al lado de manifestantes nacionalistas que apoyaban a Milosevic y a los serbios. Sin embargo, es evidente que como movimiento internacional, Mujeres de Negro ha logrado un cierto reconocimiento como fuerza política. En el 2001, una mujer de Belgrado y otra de Kosovo aceptaron el Premio por la Paz del Milenio para Mujeres, otorgado por las Naciones Unidas a la Red Internacional de Mujeres de Negro. Y el año pasado, Mujeres de Negro fue nominada por miembros parlamentarios de Dinamarca y Noruega para el Premio Nobel.[31]

Es difícil imaginar que estos premios se otorguen a un fenómeno que no es una organización claramente discernible. Pues lo más increíble de Mujeres de Negro es que es una estrategia de improvisación, desplegada a nivel local, pero no una rama de una asociación centralizada. En sus propias palabras, Mujeres de Negro es "una red flexible de mujeres en todo el mundo comprometidas con la paz con justicia y que se oponen activamente a la guerra y a otras formas de violencia", no en abstracto sino en situaciones específicas. No constituyen una organización, sino (citando sus palabras) "una forma de movilización y una fórmula para la acción".[32] Los medios prácticos para la movilización son los teléfonos y las listas de correo electrónico, cadenas de afiliación entre los individuos. Los medios simbólicos son el ejemplo que otras han ofrecido: una agencia paradójica frente a un poder opresivo. Es paradójica porque el testigo mudo, no violento, denota la impotencia en tanto ofrece un mensaje de paz como la única alternativa racional a la catástrofe. La acción es la misma (todas mujeres, todas de negro, paradas en silencio y en paz en un lugar público en un día y hora predeterminado), pero su objetivo varía dependiendo del contexto político sobre el que las mujeres han elegido actuar. Ellas están allí como feministas y no se auto-proclaman como conciliadoras de nacimiento. Sí arguyen que las mujeres "muchas veces son las receptoras de la violencia de género tanto en la paz como en la guerra, y [que] constituyen la mayoría de los refugiados". Sin

29 Kapoor, Harsh "Women in Black lay down in front of tanks in Ramallah". Disponible en http://www.sarai.net/pipermail/reader-list/2001-December/000982.html; Kingston, Tim. "FBI Casting wide net in Sept. 11 attack investigation", San Francisco Bay Guardian, octubre 14, 2001. Disponible en http://wluml.org/english/new-archives/wib/wib-sf.html.

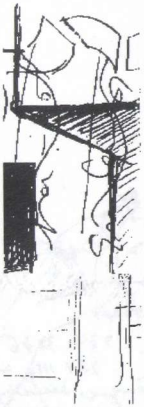
30 Cynthia Cockburn, "Being Able to Say Neither/Nor," Notas de una conferencia en un encuentro organizado por las Brigadas Internacionales de la Paz y el Consejo Nacional de la Paz, Londres, abril 14, 1999. Disponible en http://www.arnehansen.adsl.dk/990426WiBCynthisNeither-nor15-4-99.html.

31 UNIFEM – Discurso de aceptación de las ganadoras del Premio por la Paz del Milenio 2001. Disponible en http://www.unifem.undp.org/mpprize/winblackspch.html.

32 "Women in Black". Disponible en http://www.chorley2.demon.co.uk/wib.html.

de la primera y la segunda ola (entre ellos, Greenham Common) y, todavía hoy, es para algunas lo que hace posible la sororidad global. [54] Aunque Mujeres de Negro se cuida mucho de hacer un llamamiento para la acción, o de proclamar la unidad sobre la base del maternalismo, todavía parecen escucharse los ecos de ese esencialismo en estas manifestaciones exclusivamente de mujeres. Y lo son, testimonio del hecho de que las reverberaciones no son únicamente contemporáneas (se mueven horizontalmente alrededor del mundo), sino históricas (se desplazan verticalmente a través del tiempo). El feminismo está hecho de sus métodos, su teoría y su historia. Traemos nuestros pasados al presente, aunque nunca del todo. Si hemos ampliado el alcance de nuestra política mucho más allá de las protestas contra la discriminación de género, hemos hecho eco –no repetición—de una vieja reivindicación feminista de que los intereses de las mujeres eran los intereses de la sociedad. Hay reiteración, pero no una continuidad sin fisuras, porque la repetición en sí misma marca una diferencia—es una diferencia. Tal vez lo que distingue nuestra comprensión de la de nuestras predecesoras sea una conciencia de la inevitabilidad y omnipresencia de la diferencia. La diferencia como hecho de la existencia humana, como instrumento de poder, como herramienta analítica y como una característica del feminismo en sí.

Diferencia no como contraste marcado, sino como una sucesión de ecos, reverberaciones. Esta conferencia es una de esas reverberaciones. Toma su nombre y su inspiración de un conjunto de mujeres tenaces, dispuestas a alentar la camaradería universitaria y el intercambio intelectual entre ellas y a mejorar su situación dentro de la AHA. Aunque podemos identificarnos con la resistencia de Dorothy Fowler a Stanley Pargellis, admirar su persistencia y envidiar en última instancia su paciencia, nuestro feminismo es diferente al de ella. Vivimos en un mundo diferente: un mundo poscolonial, pos-Guerra Fría, posmoderno. Es difícil encontrar la forma de detallar las diferencias que separan sesenta años de historia sin recurrir al pensamiento binario que he estado criticando a lo largo de esta charla. Sólo la distancia que impone el tiempo y la miopía que la acompaña nos permitiría describir la tarea de Fowler como más simple que la nuestra, nuestras herramientas como más afiladas que las suyas. Es por eso que reverberaciones es una mejor manera de pensar sobre nuestra relación con la historia feminista que vinimos a conmemorar y a practicar en los próximos días. Por lo general, las reverberaciones del feminismo no han tenido la fuerza de un terremoto, pero han creado todo tipo de alteraciones, lateral y longitudinalmente. Estas alteraciones nos entusiasman porque, de máxima, son intransigentes y transgresoras, paradójicas y subversivas. Y siempre dejan efectos a su paso: algunas veces visibles, otras imperceptibles, realineamientos y reconfiguraciones que son sociales, políticos y personales. Nos afectan íntimamente en nuestro ser: como mujeres, como ciudadanas y como actores estratégicamente situadas, marcando una diferencia en nuestros mundos.



Traducción de Alejandra Vassallo

[54] Citado en Bard, Christine. (1995) *Les Filles de Marianne: Histoire des féminismes 1914-1940* . Paris: Librairie Arheme Fayard, pág. 45.

Elementos para una crítica:
la feminidad segun Lévinas[1]

Moisés Barroso Ramos*

RESUMEN

Este artículo pretende mostrar cómo la metafórica levinasiana del Eros se halla acuñada por lo masculino. En cuanto a la feminidad y su relevancia ética se muestra la reflexión levinasiana francamente criticable. Defenderemos la idea de que el lugar del "otro" femenino es reemplazado por el "hijo", cuya función ontológica estriba en mediar entre la "fecundidad" *para* el hombre y la ética.

Palabras clave: ética, feminismo, ontología

ABSTRACT

This paper aims to comment on the ethical and sexual figures that Lévinas has used in his texts. The importance of the sexual difference is really obliterated in the Lévinas' phenomenological ethics. The place of the "other" as a woman is substituted by the "children", whose ontological function consists in mediating between the ethics and the "fecundity" *for* the man.

Key words: Ethics, Feminism, Ontology

I

La reflexión levinasiana sobre el erotismo fue concebida tempranamente. Ya en sus primeros escritos, afloraba con fuerza en Lévinas la cuestión de saber qué se hace del eros en la filosofía, qué consecuencias tiene y qué posibilita. Se impone pues examinar, aunque no en detalle, ese extremo. No obstante, con retoques futuros, dicha reflexión no será sometida a reformulaciones drásticas ni a correcciones de base. El primer paso de Lévinas en este sentido será el de pensar más allá del ser. En *De la evasión*, el joven Lévinas apuesta por la salida ética del círculo ontológico, dentro del cual se encuentra el yo solo consigo mismo. La voluntad de este texto descansa en hallar una salida del ser. El sí mismo, en su identidad, es clausura, "sin ventana ni puertas". El ser es, en el fondo, un peso para sí mismo. La evasión se manifiesta aquí como la necesidad de salir de sí mismo, "de romper el encadenamiento más radical, el más irremediable, el hecho de que el yo

* Universidad de La Laguna, Facultad de Filosofía, España.

1 Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación BFF2000-0082 del Programa Nacional de Promoción General del Conocimiento, dirigido por el profesor Manuel Liz Gutiérrez (Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna, España).

es sí mismo" (Lévinas, 1935: 98). La necesidad de la evasión, señala Lévinas, "nos conduce al corazón de la filosofía". A la base de la evasión estalla una "plenitud". La experiencia que nos da cuenta de la pura existencia del ser es precisamente una experiencia de la impotencia del ser, "la fuente de toda necesidad". Pero la evasión del Ser, de su presencia autosuficiente, de su banalidad anónima de ser, no es evasión hacia la eternidad. No es ésta más que la acentuación de la fatalidad del "estar clavado a sí mismo" (ibíd: 122). Aunque no insinuado aún en este libro, más tarde sabremos que la evasión de uno mismo se realiza hacia el Otro (en la ética) y, muy en particular, hacia el Hijo (en la paternidad), porque "no se trata solamente de salir, sino también de ir a alguna parte" (ibíd: 96).

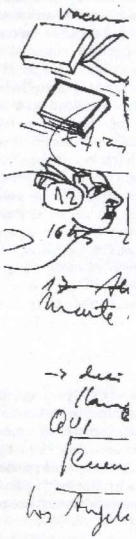
Por lo pronto, el interés de Lévinas estriba en cuestionar el dominio de la ontología en la filosofía. Intenta dislocar Lévinas el imperialismo de la lógica occidental poniendo de manifiesto lo que olvida: no el olvido del Ser, sino el olvido del otro[2]. Lo que Lévinas rechaza es el primado de la relación sujeto-objeto y el privilegio de la autoconciencia poniendo el acento en la relación cara-a-cara y en la altura y rectitud del Otro, del que somos rehenes. Lévinas decide la primera etapa de su trayectoria intelectual con esa frase impresionante según la cual "Toda civilización que acepta al ser, que acepta la trágica desesperación que implica y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara" (Lévinas, 1935: 127). El segundo paso en esta dirección lo da *De la existencia al existente*, donde Lévinas se propone hablarnos del "hay" (*l'il y a*), de la hipóstasis y de su superación, esto es, de cómo el existente, consciente de su existencia, rompe su clausura en el ser. No es ajena a esta propuesta la del propio Sartre en *El ser y la nada*, pese a ser de registros metafísicos bien distintos. Por "hay" debemos entender la existencia sin existente, la ausencia de todas las cosas que vuelve como una presencia; o, dicho de otra manera, la presencia de la ausencia que se da como noche del insomnio, como murmullo impersonal o trajín de la nada. "Hay" como ser en general, ser sin ente, como vigilancia anónima del ser. Lévinas opone en cierto modo al *Es gibt*, como donación heideggeriano, el *Il y a*, en el que la generosidad no es cualidad en absoluto. El Ser bajo el modo del *Il y a* se revela brutal, abrupto, repulsivo, suficiente, porque en el *Il y a* sólo es cuestión el Ser, del cual el sujeto tiene que "expulsarse". Lo que nos interesa de la cuestión es lo siguiente: el *Il y a* plenamente autárquico no da nada, no necesita nada. *Il* sirve de sujeto a un verbo impersonal, como "*Il pleut*" o "*Il fait chaud*". Para Lévinas es inaceptable que una generosidad cualquiera sea facultada a una potencia anónima, a un donante impersonal[3]: *Es*, sin rostro, que da, o *Il* neutro de la posesión. "Si el término de experiencia no fuese inaplicable a una situación que es la exclusión absoluta de la luz, podríamos decir que la noche es la experiencia misma del hay" (Lévinas, 1947 a: 94). Ahora bien, el sustantivo *existente* "supone la suspensión del hay anónimo, la aparición de un dominio privado, de un nombre. Sobre el fondo del hay surge un ente" (ibíd: 141). Desde el momento que hay algo que dice "soy", ha aparecido un existente en la existencia. Pero el existente se encuentra solo, remachado al insomnio. El existente y su existencia son una y la misma cosa si no actúa el eros. No ser una existencia definitiva, ser en otra parte que en uno mismo, quebrar lo definitivo del yo, sólo es posible por el otro: "El plan del eros permite ya entreverlo, que el otro por excelencia es lo femenino, por el cual un segundo mundo prolonga el mundo" (ibíd: 145).

---

2 *Cfr.* Lévinas, Emmanuel (1951), "¿Es fundamental la ontología?", en (1991) *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (trad. esp. de J. L. Pardo), Valencia, Pretextos, 1993. Véase además Taminiaux, Jacques, "La première réplique à l'ontologie fondamentale", en Chalier, Chalier y Abensour, Miguel (eds.), *Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas*, Paris, Le livre de poche, 1993.

3 *Cfr.* Pontremoli, Edouard, "Sur 'Il y a' qui n'est pas 'Es gibt'", en *Études phénoménologiques*, tome VII, n.os 13/14, Bruxelles, Éditions OUSIA, 1991, p. 185.

La descripción fenomenológica de la existencia es insuficiente habida cuenta de que pertenece al mundo de la luz, es decir, al hombre a solas con su soledad. Ir más allá del mundo de la luz, hacia la alteridad del otro por excelencia, no es posible más que por el eros. Sin relación erótica que no hay que interpretar en su sentido cotidiano la «hipóstasis», que es el existente en este estadio, no puede sino realizarse fatalmente; al no haber un otro en tanto que otro, lo otro del yo no es aún más que un otro yo, un *alter ego* conocido por empatía. Por el eros nos es proporcionada la intersubjetividad necesaria para romper esa fatalidad. Que el yo no vuelva "fatalmente" a sí mismo, que tenga otra cosa que ese retorno, que pueda deshacerse "de su sombra", que trascienda, todo ello, en suma, es dado en el eros. "La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia en la que el sujeto, conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no volver fatalmente a sí mismo, de ser fecundo y, anticipémoslo, de tener un hijo (*fils*)" (ibíd: 165). Es por el hijo que el yo, al tener posibilidades suyas porque el hijo es *yo* siendo *otro* más allá de lo posible más allá de la muerte del yo , puede trascender. Siendo fecundo, el yo se evade. Sin duda Lévinas sigue transitando este camino en *El tiempo y el otro*. Refiere en esta ocasión que la conciencia rompe la vigilancia anónima del hay por su «virilidad», se hipostatiza y abre la referencia a una situación en la que un existente se pone en relación con su existir (Lévinas, 1947 b: 31/88). Para que pueda haber un existente en el existir anónimo o una



conciencia en el *il ya*, tiene que ser posible una salida de sí y un retorno a sí, esto es, la acción de la identidad. Por su identificación, el existente aquella existencia que es consciente de su mismo existir ha logrado romper la vigilia anónima del hay, pero es aún "mónada y soledad". A todas luces se carece de intersub-jetividad. Introducida en *De la existencia al existente*, se insiste ahora en que lo otro no participa con el yo de una existencia común, sino que es un "misterio"; en caso contrario, no sería lo otro capaz de sobrellevar el movimiento identificatorio de la conciencia del yo. La alteridad del otro es irreductible hasta el misterio. No obstante, ¿cómo puede el yo entrar en relación con lo otro sin dejar que lo otro destruya el sí mismo del yo? Lo femenino y la paternidad intervienen para salvar este paso.

Pero digamos antes unas palabras acerca del papel a desempeñar por la diferencia sexual. Por ésta entiende Lévinas una "estructura formal", pero una estructura formal que condiciona la posibilidad de la multiplicidad que, en este sentido, se dirige contra la unidad del ser proclamada por Parménides. Es lo femenino, "esencialmente otro", lo que otorga esa posibilidad misma, que se presenta bajo la forma de amor; de un amor que, si bien en relación con lo otro femenino, no es fusión. El amor conserva la alte-ridad. Hay una necesidad de mantener a toda costa la separación entre el yo y lo otro para que lo otro permanezca como tal, sin reapro-piaciones por parte del yo; lo otro, siempre, "se retira en su misterio". El eros no supone una lucha entre el yo y el otro, ni una fusión entre uno y otro, ni un conocimiento, por el que el otro sería fagocitado por el yo. El eros es la "relación con el misterio", con la alteridad de lo absolutamente otro. De no ser así, la relación erótica se convertiría en un "fracaso" (ibíd: 81ss/132ss). Si, como vimos antes, el mundo de la luz significa estar en el presente, además de virilidad, conciencia y conocimiento, lo femenino, por contra, "es un modo de ser que consiste en sustraerse a la luz". "Es una huida ante la luz", cuya manera de existir "consiste en ocultarse, y este ocultarse es preci-

samente el pudor" (ibíd: 79/130). Movimiento opuesto al movimiento de la conciencia, la trascendencia de lo femenino consiste en retirarse a otra parte. Este movimiento no es por ello inconsciente, sino misterio, tan absolutamente otro que se aparta del movimiento de la conciencia. Pero no hemos contestado todavía la pregunta planteada más arriba: ¿cómo puede un yo permanecer como tal en un tú, sin que el tú sea, por su parte, el yo que vuelve a sí mismo? Lévinas aventurará que sólo lo puede por la paternidad. Es ésta la relación con un extraño que, siendo otro, es yo. Sólo mediante la paternidad puede el yo convertirse en otro permaneciendo yo, esto es, siendo el otro, no un alter ego, sino la realización de la hipóstasis. La perspectiva del porvenir abierta por el eros hace posible que la vuelta del yo sobre sí mismo se cumpla en el hijo, siendo así superada la noción eleática del ser: por el hijo, el existir en sí mismo se hace doble (ibíd: 85s/134s). El presente se trasciende hacia el misterio del porvenir con la perspectiva del eros. Por medio de la fecundidad se abre la posibilidad de que la hipóstasis no se realice en soledad, sino a través de un otro que, permaneciendo como tal, soy yo vuelto a mí. Como en el amor, tampoco en la paternidad hay fusión. La paternidad no es simplemente una "renovación del padre en el hijo"; es también "la exterioridad del padre con respecto al hijo, un existir pluralista" (ibíd: 87/136). El hijo cumple la necesidad de evasión del yo: ser el mismo en otro fuera de sí mismo, separado, sin identificación, como "colectividad sin comunión". Lévinas más tarde sostendrá que, por fecundos, no somos seres para la muerte.

II

La noción paradigmática de "lo femenino" se encuentra en *Totalidad e infinito,* en concreto en las secciones dedicadas a "La morada" y a la "Fenomenología del Eros". Se nos explica en la primera de ellas que la "vivienda" nos permite elevarnos más allá del elemento en el que estamos inmersos (el "hay"), facilitando la acogida y el descanso tras el aplazamiento de las necesidades por el trabajo. El hombre no se encuentra en el mundo "arrojado y abandonado", sino en la "intimidad" de la casa. Ahora bien, es la "Mujer" el Otro cuya "presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo la acogida (*accueil*) hospitalaria por excelencia que describe el campo de la intimidad" (Lévinas, 1961: 166/172s). El aplazamiento de las necesidades inmediatas necesita, pues, de la morada, cuya interioridad y recogimiento hace posible la mujer. No tiene reparos Lévinas en indicar que la mujer se realiza en la hospitalidad, en la familiaridad, en la intimidad, y esto "discretamente". La presencia discreta de la Mujer nos recibe en la "Casa" (ibíd: 185/188), en una casa u hogar por añadidura patriarcal. La segunda de las secciones arriba mencionadas va más al grano. Se describe ahí que el eros descubre una suerte de existencia clandestina que no es aún actual. En el trasfondo de la noche de lo erótico se perfila el aún-no que anuncia, sin darlo a nuestro conocimiento, la emergencia de un nuevo ser. El secreto de lo erótico "aparece sin aparecer"; no es secreto de la nada, sino de lo que aún no es. El secreto es el más allá del rostro; es aquello que aún no es y hacia el cual va el eros. Más allá del rostro no se descubre "otro yo más profundo", sino aquello que no tiene o no es aún un rostro. Por decirlo ya todo, ese secreto *será* el hijo. Y, de hecho, aquello que solicita lo que aún no es, "lo que se oculta como si no fuese aún", es la "caricia". La caricia consiste "en no

apresar nada"; no es una "intencionalidad de desvelamiento", sino de búsqueda: "va hacia lo invisible". Interpela a la presencia lo que no es aún; "apunta hacia más allá de un ente que, precisamente como ente aún futuro, golpea a la puerta del ser" (ibíd: 288/268). Anticipemos ya que en ese "golpear" reside la fecundidad. Dice Lévinas que "un yo amorfo lleva al yo hacia un porvenir absoluto en el que se evade y pierde su posición de sujeto" (ibíd: 290/269). Interpelación, pues, de la caricia, desmayo impaciente de lo carnal o voluptuosidad que llama al hijo. El movimiento del eros radica, por tanto, en trascender las estructuras, en "ir más allá de lo posible" por medio de la caricia y de lo voluptuoso.

Pero son éstas categorías de la "amada" que enturbian la limpidez del "rostro". El decir del rostro femenino se presta ya al equívoco que viene a refutar ese decir, pues en él "la pureza de la expresión se turba ya por lo equívoco de lo voluptuoso. La expresión se invierte en indecencia" (ibíd: 291s/270s). La expresión del rostro femenino está "más allá de la decencia de las palabras", en "ausencia de toda seriedad", en un "orden en el que lo serio falta totalmente", pues "el equívoco es la epifanía de lo femenino" (ibíd: 295/274). La amada se nos opone como una "animalidad irresponsable que no dice verdaderas palabras", que es "pura vida 'un poco tonta'" y que "ha abandonado su estatus de persona"; el rostro de la amada es "no-significancia". La expresión de un "rostro" es el imperativo de no matarás; de ahí su "castidad y su decencia", su significancia. De un rostro que, tal como lo define Lévinas, no expresa más que su no querer expresar, no podemos decir otra cosa que ha perdido su cualidad ética. Por eso la belleza femenina envuelve la presencia de la no-significancia, y la desnudez erótica "una significación que significa en falso". Por la feminidad, el rostro se invierte, se "desfigura"[4]. La belleza de la mujer profana la significancia ética del rostro. Si algo le queda es, mediante su belleza, anunciar y ocultar, a un tiempo, el futuro del aún-no. En efecto, ya en la voluptuosidad se esbozaba "el ansia del hijo"; profanando su secreto, el eros se sitúa "ante lo que está detrás de las puertas del ser" (ibíd: 299/276); y lo que descubre la profanación, lo que busca la caricia, es el hijo. Y lo descubre merced a la fecundidad. Recogiendo los análisis de libros anteriores, Lévinas halla en el concepto de "fecundidad" la respuesta a la "dualidad en lo Idéntico" y a la "trascendencia" misma del yo. Mediante la fecundidad, el eros detiene la vuelta del yo a sí mismo porque, en el hijo, el sí mismo es otro siendo aún yo. Puede muy bien entenderse por paternidad "un triunfo sobre el tiempo" (Bailhache: 137-149). Tanto es así que "la fecundidad debe erigirse en categoría ontológica". En la fecundidad, el yo trasciende el mundo de la luz, va a otra parte, se evade del anonimato del hay. No se tratará ya de la angustia existencial, sino del traumatismo por el otro. Tampoco del ser-para-la-muerte, en el que nos encontraríamos aún presos en nosotros mismos, cuanto que del "ser-para-el-más-allá-de-mi-muerte", de ser para un tiempo "más allá de mi tiempo": ser-para-la-muerte a fin de ser "para-lo-que-es-después de mí" (Lévinas, 1949: 191s). Este proyecto de tiempo más allá de mi muerte es proporcionado por la paternidad. Una vida más allá de la muerte es desplegada porque el padre es y no es su hijo.

III

La noción de paternidad es, desde luego, extremadamente equívoca. Considerar al otro como su hijo, nos dice Lévinas, "es precisamente establecer con él esas relaciones que yo llamo 'más allá de lo posible'". Con otras palabras, indica Lévinas que ser fecundo es trascenderse y salir de sí mismo. "El hecho de ver las posibilidades del otro como vuestras posibilidades, de poder salir del recinto de vuestra identidad y de lo que nos es otorgado y que sin embargo es vuestro, he ahí la paternidad" (Lévinas, 1982: 66). ¿Podríamos hablar, entonces, si la paternidad es asunto de posibilidades, de la paternidad de la mujer?

[4] Lévinas, 1961: 294/ 272. En la traducción española esta frase está incompleta. En el original se lee: "En esta inversión del rostro por la feminidad _en esta desfiguración que se refiere al rostro_ la no-significancia se mantiene en la significancia del rostro".

No nos apresuremos. "Se trata de la paternidad de la que la fecundidad biológica no es más que una de sus formas y que, en tanto que efectuación original del tiempo, puede, en los hombres, apoyarse en la vida biológica, pero vivirse más allá de esa vida" (Lévinas, 1961: 277/261). La paternidad, por tanto, puede vivirse, "en los hombres", más allá de la fecundidad biológica; ¿sucedería lo mismo "en las mujeres"? Todo indica, en cambio, que privilegiar la noción de paternidad no es en absoluto un hecho gratuito, sino que está profundamente enraizado en la metafórica levinasiana. De lo contrario, una noción "no-biológica" como la de la fecundidad (Lévinas, 1947, b: 15/75), indeterminada por ende, no se decidiría de un modo tan concluyente y constante por la "paternidad", que es una fecundidad al fin y al cabo acuñada en masculino. En el par de ocasiones en que Lévinas alude, sin apenas explicaciones, a la "maternidad" (Lévinas, 1978: 170/174s; Lévinas, 1961: 311/286), priman las características de la vulnerabilidad y de la protección del hijo. Volveremos más adelante sobre esta cuestión. En opinión de Tina Chanter, el eros no tiene cabida en los últimos textos de Lévinas, "y, así como desaparece el eros, lo hace también lo femenino sólo para ser reemplazado por la maternidad, la cual representa, aparentemente, el único rostro aceptable de lo femenino" (Chanter, 1995: 208). No es mejor la opinión que le merece la ética levinasiana a Luce Irigaray. En el último capítulo de *Ética de la diferencia sexual*, titulado "Fecundidad de la caricia", Irigaray se propone hacer ver que, en la "Fenomenología del Eros" de Lévinas, la "competencia erótica" de la mujer es constreñida radicalmente, mitigada y disminuida, apostada en el umbral de la fecundidad, y que, en este sentido, se da pábulo a la pasividad de la amada frente a la actividad del amante. Más arriba nos cercioramos de que la amada era confinada a la animalidad, a la irresponsabilidad del juego y a no decir verdaderas palabras; no muy lejos está esto de afirmar que no es dueña de sus actos y que necesita de un guía para no hundirse aún más en su sinrazón. No en vano, "la amada sería relegada al abismo para que el amante sea enviado a las alturas" (Irigaray: 183). Comprobamos asimismo que la caricia es "el movimiento del amante ante la debilidad de la feminidad", y que "el movimiento del eros consiste en ir más allá de lo posible", más allá de la carne a través de la carne. La nobleza de la actividad erótica, toda búsqueda por medio del erotismo, recae en la aplicación del amante. Tocaría a él, por lo demás, descubrir el umbral secreto de la amada. En lugar de entregarse a la corporeidad de ésta, entonces compartida, dos y una, el amante reconduce a la amada "al *aún no* del niño, el *nunca como él* del animal, fuera de todo devenir humano. Separándose de ella, cometido ese acto, para volver a sus responsabilidades éticas" (ibíd: 184).

Irigaray depura y diversifica más tarde sus críticas en un texto que acentúa con mayor transparencia que, en Lévinas, lo femenino es aprehendido no en relación consigo mismo, sino desde el punto de vista del hombre; es más, lo es a través de una estrategia puramente erótica, dictada además por el placer masculino[5]. Tomando como punto de partida la lógica de la caricia, Irigaray muestra que acariciar no consiste para Lévinas en una aproximación al otro en su dimensión más vital (el tacto), sino en la reducción de tal dimensión del cuerpo del otro a la elaboración de un futuro para sí mismo; esto es, que el cuerpo de la mujer es sustraído y relanzado a la dimensión de la fecundidad, que ha de proporcionar un hijo con que el hombre superará la fatalidad de la hipóstasis. En tal transformación de la carne del otro a la propia temporalidad, es evidente que el sujeto masculino pierde lo femenino en tanto que otro. En la propia terminología levinasiana apreciamos ya ese fenómeno. Sirva de muestra la siguiente página de *Totalidad e infinito*, donde leemos que

"El hijo (fils) no es solamente mi obra, como un poema o un objeto. Tampoco es mi propiedad. Ni las categorías del poder, ni las del saber, describen mi relación con el hijo

[5] Irigaray, Luce (1990), "Questions to Emmanuel Levinas. On the divinity of love" en Whitford, M. (ed.), *The Irigaray Reader*, Oxford, Blackwell,1991, p. 178.

(enfant). La fecundidad del yo no es ni causa, ni dominación. No tengo a mi hijo (enfant), soy mi hijo (enfant). La paternidad es una relación con un extraño que al mismo tiempo que es el otro [...] es yo: una relación del yo con un sí mismo que sin embargo no es yo. En ese 'soy yo' el ser no es más la unidad eleática. En el existir mismo, hay una multiplicidad y una trascendencia. Trascendencia en la que el yo no se transporta, porque el hijo (fils) no es yo: y sin embargo yo soy mi hijo (fils). La fecundidad del yo es su trascendencia misma" (Lévinas, 1961: 310/285).

Vemos que si bien al comienzo de esa página se emplea la palabra *enfant* (que es tanto masculino como femenino en francés, hijo/hija o niño/niña) para aludir a ese otro, más tarde, en la culminación del argumento, encontramos *fils* (que es hijo ya marcado al masculino, en contraposición a "*fille*", hija) en lugar de *enfant*. Una sustitución ha atravesado el texto. Derrida se pregunta si lo que sucede es que *fils* es otra palabra para designar *enfant*, un *enfant* que podría ser de uno u otro sexo. Si es así, continúa Derrida, "¿de dónde viene y qué significa esta equivalencia? Y ¿por qué 'hija' no jugaría un papel análogo?". Si desde el punto de vista del que aún no es, de lo que sólo es posible, no hay aún diferencia, "¿por qué '*fils*' representaría mejor y de entrada esa indiferencia, una indiferencia no marcada?" (Derrida, 1980: 52). Lo que era "je suis mon enfant" se transforma, en efecto, quince líneas más abajo, en "je suis mon fils".

Lévinas aspira, desde luego, al Otro, pero parece no haberse dado cuenta de la existencia del otro como mujer a no ser en el aspecto de la fecundidad. En esta subordinación de la diferencia sexual a la subjetividad ética, Lévinas preserva la trascendencia ética basada en la patrilinealidad a costa de sacrificar la trascendencia femenina (Vasseleu: 110). En la misma fenomenología de la caricia, la aproximación a la alteridad de lo femenino, a la relación carnal, a lo oculto de la carne al que el eros se acerca mediante la profanación, es llevada a cabo para alcanzar al Otro que es el hijo. El propio significado del eros descansa en la fecundidad que conduce a la producción del hijo. Así, Lévinas introduce el esquema patriarcal en el "lugar mismo del amor carnal", por decirlo con Irigaray. Al hablar del amante y de la amada, Lévinas presenta al hombre como "el único sujeto que ejerce su deseo", que lo ejerce sobre la mujer, privada ésta "de subjetividad excepto para seducirle". No hay que olvidar que el otro femenino no tiene un rostro propio; está siempre en la sombra, en el no-ser, en la no-significancia. Muy difícil ha de ser que la mujer se convierta en sujeto de deseo si no cuenta con un rostro propio, con un rostro que no se "desfigure" por su feminidad. A ello contribuye, sin duda, que la trascendencia del otro sea tan trascendental, pues, en cierto modo, la definición trascendental del Otro desplaza su corporeidad, su "universo natural", su "encarnación", su "identidad humana" a favor de su ubicación social. El otro es definido únicamente en términos de su cuerpo *social*, de tal forma que la diferencia sexual (una "estructura formal" se apuntaba en *El tiempo y el otro*)

puede ser desatendida. ¿Qué otro es aquel que, a la fuerza desvaído, cae fuera de la diferencia sexual? ¿Qué sustituciones han operado sobre él, para que el otro como mujer, con plenos poderes de alteridad, haya sido borrado?

En un artículo titulado "El judaísmo y lo femenino", comenta Lévinas la significación de la mujer en la tradición judía. Dice nuestro autor que

"el mundo en el que se desarrollan esos acontecimientos [los de la

narración bíblica] no habría sido estructurado como lo fue y como lo es aún y para siempre *sin la presencia secreta, en el límite de la evanescencia, de esas madres, de esas esposas e hijas, sin sus pasos silenciosos en las profundidades y espesores de lo real, que esbozan la dimensión misma de la interioridad y que hacen, precisamente, habitable el mundo. El Talmud nos dirá que la Casa es la mujer. [...] El capítulo final de los 'Proverbios', en el que la mujer, sin preocuparse de 'belleza y de gracia', aparece como idiosincrasia (génie) del hogar y hace, justamente por eso, posible la vida pública del hombre, puede, en el peor de los casos, leerse como un paradigma moral. Pero en el judaísmo, lo moral tiene siempre el alcance de un fundamento ontológico. Lo femenino figura entre las categorías del Ser" (Lévinas, 1963: 53).*

Comprobamos, entonces, que aunque la mujer tiene su lugar en el Ser, según parece sólo para prestar un servicio de recibimiento y de interioridad, lo tiene al menos. "Todo sucede como si lo femenino fuese la manifestación original [de la ternura y de la bondad], lo dulce en sí, el origen de toda la dulzura de la tierra" (ibíd: 55s). Pero unos años más tarde ni siquiera eso vendrá a ser válido. Valga si no lo siguiente, que extraemos de *De lo sagrado a lo santo*:

"Más allá de la relación personal que se establece entre esos dos seres nacidos de dos actos creadores [el hombre y la mujer], la particularidad de lo femenino es cosa secundaria. No es la mujer lo que es secundario, sino la relación con ella; es la relación con la mujer, en tanto que mujer, lo que no pertenece al proyecto primordial de lo humano"[6].

Contando inicialmente entre las categorías del ser, lo femenino termina siendo descartado. No obstante, y merced a dicha "no pertenencia" al plan primordial de lo humano, ¿no podemos entender que la mujer queda excluida del ámbito en el que se dilucidan las cuestiones propiamente éticas? Creemos que no nos equivocaríamos al decir que lo femenino no es más que un aspecto de la existencia humana, y no por cierto un aspecto descollante, más bien que un Otro trascendente. ¿No intervendría aquí una clara insuficiencia en el reconocimiento de lo femenino, derivada, paralelamente, de la insuficiencia de reconocimiento de la diferencia sexual? Si la sexuación es secundarizada, no puede por menos que ser descrita a partir de un lugar que se quiere neutro, esto es, desde donde se decidiría lo que es principal y lo que es secundario. Según lo que hemos visto, ese lugar, supuestamente imparcial y ecuánime, no es otro que el de una masculinidad paradigmática. El problema puede ser definido en estos términos: Lévinas reinstaura la neutralidad sexual, acuñada al masculino, como paradigma humano. No es que diga que los humanos no sean seres sexuales, sino que "su sexualidad es secundaria a su humanidad trascendental" (Vasseleu: 111).

Por otra parte, y en relación con la no-significancia del rostro femenino, señalamos que la falta de seriedad caracterizaba al eros. En *Humanismo del otro hombre*, el eros es explícitamente asociado a la pura irresponsabilidad. En la página que aduciremos, Lévinas señala que el vínculo entre "el sujeto y

6 Lévinas, Emmanuel (1977), *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1988, p. 135. Dos páginas más tarde, Levinas subraya que "la mujer y el hombre, en auténtica humanidad, colaboran como responsables. Lo sexual no es más que lo accesorio de lo humano". Nos cabe señalar, no obstante, que mientras la responsabilidad es, en el hombre, en el cara a cara con el Otro, ante el Rostro, a la mujer no toca otra responsabilidad que la de mantener a punto la casa para la acogida, para el recibimiento, que aunque sean acogida y recibimiento del Otro, no dejan de indicar características que imprimen un sello de domesticidad ("intimidad" y "recogimiento") al que la mujer parece no poder escapar, tanto menos cuanto que tal estado de cosas queda apuntalado en una larga y venerable tradición.

el Bien" se habría estableeido "sin que el sujeto haya tenido voluntad", determinado más bien en relación con "un afuera" que con una "naturaleza altruista" o con una "bondad natural" interna del sujeto. Pues bien,

"esta exterioridad de la alianza es mantenida precisamente por el esfuerzo que exige la responsabilidad por los otros, extrana al eros tanto como al entusiasmo [...]. Pero responsabilidad a la que es necesaria la tentación de la facilidad de la ruptura, la atracción erótica de la irresponsabilidad" (Lévinas, 1972: 88/77).

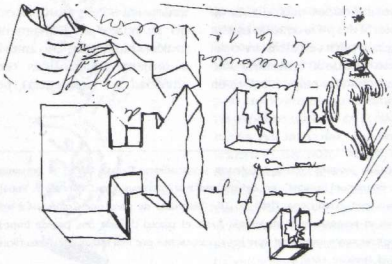
¿Por qué cae el eros del lado del mero juego, de la irresponsabilidad? ¿Por qué motivo la vulnerabilidad al eros nos predispone al Mal, a la tentación de separarnos del Bien? Lévinas especula con el "atractivo erótico de la irresponsabilidad" del eros, es decir, juega con la sexuación y la diferencia sexual, como tentación al alejamiento del Bien, del Bien que es definido como ser responsable por el Otro. La tentación de separarse del Bien el erotismo es la "encarnación" misma del sujeto, su egoísmo, la incapacidad de escapar de sí mismo: un quedar fijado a la interioridad, un huir de sus responsabilidades (ibíd: 121nota/77n), un no evadirse de sí mismo hacia el otro. La "encarnación" o yoidad egoísta, que no ha logrado escapar de sí mismo, es "profundamente erótica". Pensar la libertad de juego en el eros como irreconciliable con la seriedad y la responsabilidad, conduce, sin ir más lejos, a abandonar las cuestiones éticas propias del eros (De Bauw: 200).

IV

Regresemos un instante a los desarrollos de *El tiempo y el otro*, según los cuales lo femenino es lo esencialmente otro, lo otro que se retira en su Misterio. Entre el yo y lo femenino existe un abismo, insalvable incluso para el amor. Hay una asimetría profunda. Pero una asimetría o no-reciprocidad que es trasladada, desde el ámbito de la diferencia entre el sujeto y el otro, al ámbito de la diferencia sexual, de la diferencia interhumana:

"Por esta razón, la diferencia sexual no puede admitir, en su interior, ni intercambio ni reciprocidad alguna de roles entre las partes implicadas, es decir, no puede aceptar ninguna bidireccionalidad, *la cual tendría el efecto de debilitar, neutralizar y finalmente disolver la diferencia misma. Esto significa, en definitiva, que la diferencia sexual no puede ser ya leída indistintamente a partir de uno cualquiera de los términos en ella implicados, sino que debe asumir, de forma necesaria, una suerte de sentido único o dirección obligatoria. La decisión levinasiana no teorizada, ni mucho menos problematizada de emplazar la* feminidad, *y sólo ella, en la posición del* otro *dentro de la diferencia sexual decisión que, implícitamente, termina por proyectar sobre la caracterización levinasiana del sujeto una luz particular, que va más allá de la dimensión puramente metafórica , obedece sin duda a la lógica implícita en las anteriores observaciones" (Ciglia: 208s).*

Y, en efecto, uno de los términos de la relación erótica es conciencia, movimiento en la luz, mientras que el otro término (lo femenino) huye ante ella, aunque ciertamente para preservar su alteridad del movimiento identificatorio de la conciencia. Pese a todo, cuando aparece en el horizonte la alteridad futura, es decir, cuando el hijo se convierte en el ser-para-otro del tiempo (del padre, conciencia), lo femenino permanece en el misterio, en el pudor, fuera de la luz. Si es cierto que "la neutralización de la alteridad es obtenida por el yo mediante la introducción entre sí y



el extraño que, penetrando en el yo, compromete su identidad de un tercer término, en referencia al cual el extraño puede ser considerado fuera de la relación originaria de la alteridad" (Ponzio: 69), ese tercer término es el hijo; lo "extraño", como pudiera parecer, no es el hijo, sino la feminidad. El hijo desplaza la alteridad desde lo femenino hacia el "aún no" que él es. Advertimos, así, que la alteridad originaria no es la del yo con lo otro femenino, como propone el *El tiempo y el otro*, sino la del yo con sus posibilidades más allá de lo posible. Si después de todo es ésta la lógica implícita en el discurso del eros, se ve que lo femenino sólo desempeña una etapa a cubrir en el camino hacia el hijo. Lévinas no entiende lo femenino por sí solo, ni siquiera en relación con el "yo viril", sino que sólo lo hace bajo el prisma de la fecundidad, como si la mujer necesitase del hijo para justificarse o comprenderse. Lo siempre desconocido del encuentro sexual, Lévinas lo reduce a lo conocido de la procreación, a aquel aspecto del hijo que es para mí, y convierte a la mujer (a la feminidad) en el espacio en que esa reducción es posible: un espacio en que lo extraño queda transfigurado en un proyecto dado de antemano. Sea como fuere, si "la 'fenomenología del Eros' debe entenderse como el 'Eros de la fenomenología'" (Marc-Alain: 42s), resulta, después de todo, una fenomenología mayúscula, osada y vigorosa, a la que acompaña un Eros cuya fuerza sólo parece responder al deseo de trascenderse del hombre en el hijo. La célebre última nota de "Violencia y metafísica" procede en este sentido[7].

La feminidad se convierte en figura de la hospitalidad. Esta imagen del acogimiento silencioso, de la casa, de la apertura sin reparos, ¿no remite sin mayor dificultad a la maternidad? Pero aunque Lévinas no se refiere exclusivamente a mujeres biológicas, sino antes bien a mujeres metafóricas (como alteridad por excelencia), podemos preguntarnos si no es el papel clásico de la mujer el que es asumido por ese ser hospitalario y receptivo. Ese ser no se hace merecedor del "usted", sino que se tutea, porque "el otro que acoge en la intimidad no es el usted del rostro que se revela en una dimensión de altura, sino que es precisamente el tú de la familiaridad" (Lévinas, 1961: 173). La mujer, entonces, representa la condición del acogimiento del sujeto, la condición de la altura de la ética, y, sin embargo, no forma parte de esa ética del *usted* que es el otro. ¿Qué resultado arroja la pregunta por la maternidad que, en *De otro modo que ser*, es reducida al sufrimiento y al dolor, en relación a la paternidad de la alegría y del porvenir en *Totalidad e infinito*? La respuesta tendrá mucho que ver con las connotaciones levinasianas de lo femenino que aluden al rol clásico de la mujer, como son la debilidad, la vulnerabilidad, la hospitalidad, la acogida. La mujer que Lévinas tiene en mente es la madre. Es de señalar que la noción de lo femenino desaparece a partir de *Totalidad e infinito* como alteridad pura, aunque la subjetividad pase a ser connotada como femenina o, más en particular, como maternal, en la medida en que se define por una capacidad de acogida inmediata, de pasividad, de heteronomía.

7 Derrida, Jacques (1964), "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", en *La escritura y la diferencia* (trad. Esp. de P. Peñalver), Barcelona, Anthropos, 1989, p. 210: "notemos de paso que *Totalidad e infinito* lleva el respeto de la disimetría hasta el punto de que nos parece imposible, esencialmente imposible, que haya sido escrito por una mujer. Su sujeto filosófico es el hombre (*vir*)".

En *Totalidad e infinito*, la acogida del otro —cuya condición es la mujer como proveedora de hospitalidad— expresa una simultaneidad de actividad y de pasividad. Pero en *De otro modo que ser* será la pasividad la noción fundamental. El deseo erótico es sometido al mandato ético y, por tanto, es secundario. Pero, al mismo tiempo, el mandato ético presupone el cuerpo (la corporeidad, el rostro, la exterioridad) y lo sensible como significación. Si en *Totalidad e infinito* el sujeto es traumatizado por lo femenino erótico que lo hace desfallecer, el sujeto rehén de *De otro modo que ser* es traumatizado y perseguido por lo otro como Otro. Quiere decirse que el sujeto es rehén porque una responsabilidad excesiva le incumbe, responsabilidad que no ha elegido y que no es un compromiso que del que uno se haga cargo. Antes de estar en contacto con las cosas, antes de todo acto consciente, el yo es "exposición al otro". La responsabilidad precede a la conciencia y el sujeto es responsable de todo, excepto de su propia responsabilidad. La experiencia de la libertad en Lévinas no es la de un sujeto autónomo que sería dueño de sus actos. Somos irreductiblemente para el otro, porque la apertura ética tiene como condición la ausencia radical de reciprocidad, de la simetría y de la comunidad: nadie puede ser responsable del otro en mi lugar. Lévinas caracteriza al sujeto por la pasividad, la herida, la fragilidad, la debilidad, la vulnerabilidad, la hemorragia por el otro. La subjetividad que queda definida por esto es toda pasividad, vulnerabilidad y sustitución, cuyo análogo sería el cuerpo materno. *De otro modo que ser* hace de la subjetividad maternal la matriz de la subjetividad ética. La maternidad será el dispositivo del sujeto-rehén porque éste es receptividad antes de todo acto consciente. Será la maternidad el estar completamente consagrado al otro, en ser sustitución por el otro. Así, a diferencia de *Totalidad e infinito*, en el que el yo paterno sobrevivía en el otro como hijo, en *De otro modo que ser* se describe la subjetividad ética como sustitución por el otro sin retorno a sí. Resulta de todo ello que la paternidad incluye la fecundidad y el eros paterno, mientras que la maternidad es "expiación" por el otro hasta la "sustitución". Que el sujeto se escriba al femenino, como se dice en *De otro modo que ser*, "llama a cierta reserva, puesto que la feminidad de ese sujeto es reducida a la maternidad y ésta a la herida y al dolor" (Kayser: 105s).

Resulta inquietante y problemática una concepción de la fecundidad concebida como engendramiento del hijo. ¿Se tiene miedo a una fecundidad que no sea reducida a esa función? ¿No se limita así radicalmente el poder de lo femenino a la mera reproducción, a proporcionar un medio de trascendencia al sujeto? Por un lado, lo femenino erótico rompe el poder del sujeto, lo feminiza para fecundarlo y darle la paternidad; pero, por otro, lo femenino es remitido a un papel secundario en la ética del rostro. Así las cosas, ¿no sería lo femenino un puro vector de la fecundidad? Lo cierto es que desde que hay encuentro erótico, el orden del discurso se ve interrumpido. El rostro femenino lo perturba por su rechazo a expresar. La amada, en tanto que ser de otra manera

que todo otro, no es considerada en la misma perspectiva que «el otro hombre», quien siempre incita al respeto. El rostro erótico, que es lo equívoco mismo, es llamado rostro femenino. El rostro femenino en tanto que rostro erótico es lo "equívoco" por excelencia. Por tanto, aunque la ética designa justamente "la estructura de la alteridad como estructura ética previa a toda actitud posible", la alteridad erótica parece estar subordinada a lo otro a secas, exigiendo la ética, en cierto modo, la desexualización de la relación con todo otro. El hecho de secundarizar al ser sexuado revierte, como ha señalado la crítica feminista de Lévinas, en la perpetuación de la tradición filosófica. Y aunque Lévinas no niega la alteridad sexual, resulta difícil saber si no se apoya en dicha tradición. La maternidad, como analogía de la subjetividad infinitamente responsable de *De otro modo que ser*, parece ser el opuesto exacto de la amada, de la animalidad irresponsable de *Totalidad e infinito*. Cierto es que Lévinas no se refiere a las madres biológicas y que la subjetividad maternal no remite necesariamente a una mujer que está encinta, pero pese a todo nos cabe muy bien preguntarnos por qué la maternidad en *De otro modo que ser* es reducida al sufrimiento y al dolor, en relación a la paternidad, que es alegría, gozo y futuro en *Totalidad e infinito*. La maternidad no parece ser aquí más que otro término para una subjetividad que es para-el-otro, que debe su existencia a la existencia del otro, que se consume por el otro hasta el sacrificio. La subjetividad sacrificial de *De otro modo que ser* se desliza en el papel tradicionalmente asignado a las madres.

V

A la "rectitud" del rostro, se opone su "desfiguración" por la feminidad. A la inteligibilidad de la palabra del Otro, las palabras de la amada, que no son verdaderas. Al "movimiento" del amante, la pasividad, la animalidad, la irresponsabilidad de la amada. El hombre se ocupa del otro nacido con quien, si bien no puede medirse en un tú a tú, sí al menos entablar una relación de cara a cara; el otro no nacido es tarea de la mujer, y tarea suya hasta la sustitución. Al deber de ser sí mismo por el otro, responsable para el otro, pero sí mismo sexuado, se opone un sí mismo cuya diferencia sexual, al ser secundarizada, cae en una neutralidad que, en una economía de pensamiento patriarcal, coincide, aun neutra, con la sexualidad masculina. Lévinas no ofrece, en suma, una ilustración generosa de la competencia ética de la mujer. La secundariedad de la diferencia sexual se infiltra alarmantemente en la secundariedad de lo femenino, en la medida en que lo sexual como tal, hipertrofiado de neutralidad, se halla forjado en la red misma de un imaginario masculinizante, cicatero y costumbrista. Así parece desprenderse del hecho de que Lévinas aduzca el "juego" de lo erótico, la "animalidad" de la amada y la "equivocidad" de lo femenino, entre otros aspectos, como figuras de la incapacidad de responsabilidad.

Toda auto-trascendencia cae del lado de la paternidad como paradigma ético. El amor paterno parece ser en Lévinas la matriz de todos los otros amores. La alteridad femenina sólo abre la dimensión de la interioridad, "un desfallecimiento delicioso en el ser y una fuente de la dulzura en sí" (Lévinas, 1961: 173). Bien es verdad que el hecho de que lo femenino no sea definido como complemento del sujeto masculino, marca una ruptura con las atribuciones tradicionales, pues lo femenino es no totalizable en tanto que alteridad irreductible. Y es notable mérito de Lévinas al haber apostado por un yo frágil, que desfallece en varios niveles: ante la muerte, ante el encuentro con lo femenino (que es lo otro por excelencia) y ante el mandato del Otro. Pero lo completamente otro femenino no logra sino que el sujeto (manifiestamente masculino) supere la angustia de la muerte llevándolo al futuro de la transsustanciación (por la fecundidad-paternidad). La dulzura, como la belleza de la mujer, no es ámbito de la ética. De alteridad en sí, lo femenino se convierte en proveedor pasivo de la vibrante alteridad filial destinada al hombre. Hay, pues, elementos para pensar que por más que la feminidad cuente con una importante baza en la ética levinasiana, no deja de ser concomitante, marginal y anexa a ella.

Bibliografia

Bailhache, Gérard. *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, Paris, P.U.F., 1994.

Chanter, Tina. *The Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, New York, Routhledge, 1995.

Ciglia, Francesco Paolo. *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Levinas*, Padova, CEDAM, 1988.

Derrida, Jacques, "En ce moment même dans cet ouvrage me voici", en Laruelle, F. (ed.): *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, Éd. Jean-Michel Place, 1980.

De Bauw, Christine. *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas*, Paris, Ousia, 1997.

Irigaray, Luce. (1984) *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1997.

Lévinas, Emmanuel. (1935-6) *De l'évasion* (intr. y notas de J. Rolland en ed. de 1982), Paris, Librairie Générale Française (Le livre de poche), 1998.

---------- (1947 a) *De l'existence à l'existant* (2.ª ed. aumentada), Paris, Vrin, 1990

---------- (1947 b) *Le temps et l'autre*, Paris, P.U.F. (col. Quadrige), 1998 (trad. esp. de J. L. Pardo, Barcelona, Paidós, 1993).

---------- (1949) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (2.ª ed. aumentada con los "Essais nouveaux" en 1967), Paris, Vrin, 1994.

---------- (1961) *Totalité et infini*, Paris, Librairie Générale Française (Le livre de poche), 1998 (trad. esp. de D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1995).

---------- (1963) *Difficile liberté* (3.ª ed. rev. y corregida en Éd. A. Michel), Paris, Librairie Générale Française (Le livre de poche), 1997.

---------- (1972) *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Librairie Générale Française (Le livre de poche), 1996 (trad. esp. de G. González R.-Arnaiz, Madrid, Caparrós, 1993).

---------- (1978) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Librairie Générale Française (Le livre de poche), 1996 (trad. esp. de A. Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987).

---------- (1982) *Ética e infinito* (edición española de J. M.ª Ayuso), Madrid, Visor, 1991.

Marc-Alain, Ouakin. (1992) *Méditations érotiques*, Paris, Payot & Rivages, 1998.

Ponzio, Augusto. *Responsabilità e alterità in Emmanuel Levinas*, Milano, Jaca Book, 1995.

Kayser, Paulette. *Emmanuel Lévinas: la trace du féminin*, Paris, P.U.F., 2000.

Vasseleu, Cathryn. *Textures of light. Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*, New York, Routledge, 1998.

La pasión según Mme. de Staël[1]

Adriana Amante*

RESUMEN

El punto de partida es la lectura que hace Madame de Staël sobre *La nueva Eloísa*, de Rousseau, en relación con la teoría sobre las pasiones que la escritora irá desarrolando en toda su obra. Staël desarticula cualquier posible implicación de la literatura en la perversión de la moral. No es el libro, son los usos posibles de un libro los que pueden ser inmorales. «El don de conmover es el gran poder de las ficciones» es el cuasi lema que rige su modo de leer. En la escritura de los efectos que el libro de Rousseau le ha producido anticipa rasgos de su futuro estilo como escritora de ficción: Staël somete a sus lectores a los efectos que ella misma puede empezar a producir, como ha aprendido precisamente del escritor.

En su preceptiva sobre la «novela moderna», desmiente la relación en apariencia excluyente entre el amor y ese género literario; y si bien vincula estrechamente a la novela con la vida privada, el interés que esta mujer política manifiesta al respecto está puesto en función de la cosa pública.

Palabras clave: pasión, novela, ficción, lectura, romanticismo

ABSTRACT

The point of departure is Madame de Staël's interpretation of Rousseau's *La Nouvelle Héloïse* in connection with the theory of passions that she will develop along her work. Staël rejects any participation of literature as an agent of moral perversion. It is not the book but the uses of a book that can be inmoral.

«The greatest power of fiction is its talent to touch us» is the motto of her reading perspective. Writing about the effects that Rousseau's book provoked in her, she anticipates some hints of her future fiction style: Staël puts her reading public under the control of those effects that she has learned in the writer.

In her preceptive on the «modern novel», she disavows the apparently exclusive link between love and that literary genre; and although she tightly connects novel with private life, the interest she expresses in that connection is political and at the service of public life.

Keywords: passion, novel, fiction, reading, romanticism

* Facultad de Filosofía y Letras (UBA)

1 Agradezco a Beatriz Sarlo la lectura tan atenta como generosa que hizo de este texto.

I. Las cartas sobre las cartas

El primer libro publicado por Anne-Louise-Germaine Necker de Staël, *Lettres sur Rousseau* (*Cartas sobre Rousseau*, 1788) es la reflexión —en ocasiones exaltada— sobre la obra de un escritor al que admira: «Yo habría deseado, sin duda, que otro retratara lo que yo siento, pero he encontrado cierto placer en recobrar para mí misma el recuerdo y la sensación de mi entusiasmo», admite en el prólogo.

A partir de ahí, lo que se le plantea a Madame de Staël es un problema que debe resolverse en la práctica pero de acuerdo con una decisión de tipo teórico: cuál es el tiempo *conveniente* que debería mediar —si es que debe mediar alguno— entre las sensaciones y el sentimiento de un lector crítico (en este caso, de una lectora crítica) y la escritura. O, mejor, entre el efecto que produce una lectura (que se manifiesta en forma de sentimiento) y la escritura acerca de la obra que lo produjo. La cuestión que surge, entonces, es que la sensación o el sentimiento desatados, como efectos de esa lectura, pueden convertirse finalmente en objeto de escritura. Esto es, pueden llegar incluso a desviar la percepción del objeto inicial (en este caso, la obra de Rousseau) para dejarse llevar y convertirse —casi exclusivamente, pero tal vez ése sea el punto— en el registro de lo que esa obra ha producido en quien decidió abordarla. Porque ¿cómo contenerse? ¿Es posible, o incluso deseable, refrenarse? La pregunta de Mme. de Staël acaba siendo retórica y funciona como argumento para la autojustificación: «¿Cómo podemos consentir en esperar y posponer para un futuro incierto la expresión de un sentimiento que nos urge?» (Staël, 1788: 1). Dejar correr el tiempo es riesgoso: porque si bien puede moderar las ilusiones, también puede acabar con lo genuino, atentando contra la «verdad misma».

La lectura de Rousseau le ha producido un efecto que, de acuerdo con el sistema de pensamiento de la propia Mme. de Staël, puede compararse con lo que provoca la pasión amorosa: la defensa ardorosa del amado-admirado (aunque también se lo pueda criticar, haciéndole reproches), el arrobamiento, la exaltación. Pero lo fundamental es que se trata de un sentimiento que se desata en la juventud, irrefrenablemente; y la sensación que produce muy probablemente no pueda volver a experimentarse con el paso de los años. Se vuelve irrecuperable. Por eso la urgencia, que tal vez sea —después de la preponderancia del yo— una de las características más marcadas de la pasión.

Y el de Staël es un texto de juventud. Más precisamente: un texto iniciático. El primero que publica, sobre sus primeras lecturas, antes siquiera de saber —así prefiere presentarlo y presentarse— si tiene el talento suficiente como para acometer el estudio y el análisis de semejante objeto. A este gesto estereotipado de humildad, marcado sobre todo por las imposiciones del género «prólogo», se le suma la aclaración que hace en el prefacio de la edición de 1814 cuando, tomando distancia y ya diestra en la conformación de su figura como escritora, finge una casual iniciación literaria: «Estas cartas sobre los escritos y el carácter de Rousseau fueron compuestas el año en que fui presentada en sociedad y publicadas sin mi consentimiento, un golpe de suerte que me lanzó a la carrera literaria» (Staël, 1788 y 1814: 1-2). Nacida en 1766, Mme. de Staël tenía sólo 22 años.

Si la justificación era el tono predominante del prólogo de la primera edición, una reflexión fundamental atravesará el de la segunda: dado que ya se ha estudiado el efecto que pueden producir ciertas lecturas en los varones, es el momento de evaluar si son nocivas para la moral en el caso de las mujeres. Y, tratando de abordar la cuestión por su costado positivo, parte de la certidumbre de que es realmente beneficioso el gusto por la literatura y su estudio en el caso de aquéllos. Firmemente, Mme. de Staël se embandera en un antibovarysmo *avant la lettre*. La escritora desarticula cualquier posible implicación de la literatura (de las lecturas) en la perversión de la moral.

Pero lo más interesante es que lo que en el prólogo de 1814 terminará afirmando en relación con el género (femenino/masculino), en las *Cartas sobre Rousseau* propiamente dichas lo había vinculado a la obra del escritor: los textos no pueden hacerse cargo de los eventuales efectos nocivos que promuevan. Porque no es la educación letrada la que puede desviar el curso de una moral; en todo caso, serán los sentimientos. Y aun así, no *a causa de* la ilustración. Tan firme como axiomática, Staël sostiene: «Muy raramente las mujeres de un espíritu superior pueden ser también de un carácter extremadamente apasionado; ya que el cultivo de las letras disminuye los peli-

gros de su carácter, en lugar de aumentarlos. Los placeres del espíritu están hechos para calmar las tempestades del corazón.» (Staël, 1788 y 1814: 2). Tal vez sólo a partir de esta declaración se vuelve factible inaugurar un campo posible de recepción (definirlo y habilitarlo: autorizarlo), no sólo para *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, la novela de 1761 con la Jean-Jacques Rousseau desconcertó al mundo y de la que Mme. de Staël se va a ocupar con fervor, sino que además —y esto es lo que quiero enfatizar— se hace posible generar un espacio de recepción para la propia defensa que ella misma hace de la novela.

Ya en la «Carta sobre *La Nouvelle Héloïse*» será aún más rotunda al afirmar que no es en el libro donde radica —si la hubiere— la inmoralidad, de lo que por lo tanto éste no podría ser acusado. Son los *usos* posibles de ese libro los que pueden ser inmorales. Madame de Staël asume la defensa de Rousseau, y se afana entonces por demostrar (a veces esa demostración funciona por acumulación de axiomas) que «la peligrosidad de un libro está en la expresión de los sentimientos que todo el mundo puede tener, más que en el relato de una combinación de eventos que tal vez no sucedan nunca y que no pueden autorizar a nadie» (Staël, 1788 y 1814: 12-13). Piensa, en este caso, en consonancia con el modo en que Julie, la protagonista de la novela epistolar de Rousseau, juzga lo que lee en función del bien al que ese libro la induce. Son los efectos, «la disposición en que dejan mi alma», los que se constituyen en la medida de su valor moral; principio que el entrometido «edi-

tor» de las cartas refrenda en nota al pie, aclarando el punto en relación con la recepción de la novela, para evitar confusiones, instando al lector a que aplique en su caso la misma regla.

Pero, volviendo a Madame de Staël, son varios los factores que ella pone en juego para sostener su apología de Rousseau. Dando lugar a la hipótesis de que el libro conformado por las cartas entre dos amantes sea pernicioso, su coartada es contundente: «Yo sé que se le reprocha haber retratado un tutor que seduce a la alumna que se le había confiado; pero debo admitir que yo casi ni pensé en eso cuando estaba leyendo *La Nouvelle Héloïse*. [...] me parece que se ve claramente que esta circunstancia no le ocurrió al propio Rousseau; él la tomó de la antigua *Héloïse*» (Staël, 1788 y 1814: 12).

Éste es el argumento más interesante; porque aunque pueda ser tomado como una salida simplificadora, revela —tal vez a pesar de la propia Madame de Staël— una posición respecto de la tradición y de la historia de la literatura, menos conciente, menos planificada que las demás concepciones sobre la historia de la literatura sobre las cuales ella misma ha trabajado. Porque al esgrimir la *tradición* como excusa y justificación está postulando una idea acerca de la originalidad de las obras. La *no originalidad* tal vez pueda no ser necesariamente un mérito, pero al menos sirve perfectamente para objetar la acusación que se ha lanzado sobre la obra de Rousseau y para frenar el demérito que deriva de la condena que se ha hecho recaer sobre ella. Es hacerlo entrar en esa tradición lo que lo salva a Rousseau: porque no sería su mente la que habría pergeñado semejante historia. Podríamos agregar que no quedaría exento de entrar, de todos modos, en una *tradición inmoral* que se habría inaugurado con la vieja *Eloísa*. Pero lo principal es que Mme. de Staël plantea a la reescritura como un atenuante.

Claro que la defensa de Rousseau no termina ahí y Staël le suma un análisis de la situación moral evaluada en relación con los protagonistas: Saint-Preux y Julie. Y en ese caso la escritora decide trabajar sobre una serie de paradojas, para no descuidar ningún flanco, planteando un sistema de cruces de inmoralidades posibles para desarticular todas las combinaciones. A partir de allí, se dedica a considerar un tercer factor, decisivo respecto de esa historia, que es el lector. El libro está destinado a las mujeres que ven en Saint-Preux a un hombre que lucha con armas leales: el amor, la verdad. Pero, sobre todo, a un hombre luchando *contra* su pasión. No hay peligro, entonces, para una lectora mujer, a la que Mme. de Staël ha creído la verdadera destinataria de ese libro porque se trata de una novela de amor. Se habrían corrido riesgos en el caso de que lectores varones se hubieran identificado con la pasión de Saint-Preux. Pero esos riesgos son rápidamente desestimados por

Staël al sostener que no se trata de sentimientos que alguien efectivamente ha tenido: no es una historia «real» sino una historia posible. La *verosimilitud* sirve ahora como contraargumentación para rebatir a quienes atacaron a Rousseau.

Es en el *Ensayo sobre las ficciones* (1795) donde, en un contexto de defensa de la novela *moderna*, Staël concluirá más ampliamente incluso que «[h]ay escritos, tales como la «Epístola de Abelardo», de Pope; *Werther*, las *Cartas Portuguesas*, etc.; y sobre todo *La Nouvelle Héloïse*, cuyo principal mérito es la elocuencia de la pasión . Y aunque el objetivo es a menudo moral, lo que persiste sobre todo es el poder absoluto del corazón. No se puede clasificar ese tipo de novelas: en cada siglo hay un alma y un genio que sabe alcanzarla: no puede ser un género, no puede ser una meta. ¿Pero pueden prohibirse estos milagros de la palabra, estas impresiones profundas que satisfacen todos los movimientos de los apasionados? Los lectores entusiastas de semejante talento son muy pocos en número, y estas obras hacen siempre bien a sus admiradores» (Staël, 1795: 146).

En el mismo libro Staël ha resaltado ese pensamiento que en sus escritos se percibe como una constante (lo dice en relación con *La Nouvelle Héloïse* o lo saca a relucir en función de una preceptiva): pocos medios tienen el poder de la novela para producir un efecto; pero su moral no radica en lo que narra sino en los sentimientos que se generan en el alma de quien lee. Ahora bien, en tal sentido no es el castigo explícito del que el autor pueda echar mano para punir las malas acciones de sus personajes lo que va a garantizar su adhesión a un modelo virtuoso (y que volvería manifiestos, dentro de la novela, los principios morales que tal autor profesa), sino la fuerza de la puesta en escena o de los sentimientos que están en juego. Porque es la veracidad de los acontecimientos (no lo real sino lo posible) la que se hace cargo, podríamos decir, de la salvaguarda moral: «Todo es tan verosímil en tales novelas, que uno se convence fácilmente de que todo puede suceder así; no es la historia del pasado, sino que se diría que muchas veces es la del porvenir» (Staël, 1795: 141). La novela terminaría funcionando, entonces, como advertencia. Y ahí está el resguardo de la moral.

Además, en el caso específico de *La Nouvelle Héloïse*, Saint-Preux (y en esto Madame de Staël es firme, pero también interesada) no es un seductor. La razón que arguye es tan arbitraria como válida: el tutor de Julie es suizo (como Rousseau, pero fundamentalmente como terminará siéndolo ella misma) y ha sido educado en un sentido de la igualdad «que todavía puede encontrarse en Suiza» (Staël, 1788 y 1814: 13). Mme. de Staël piensa en términos de naciones que se conforman en relación estrecha con una producción artística (actuando interdependientemente, estableciendo entre ambas esferas —la nación y el arte— una relación de necesidad). Toda la obra de Mme. de Staël da cuenta de esa configuración integrada; y en el sistema de su producción se hace visible en niveles diferentes, que van desde la enunciación de algunos títulos —*Corina o Italia* (1807), *De la Alemania* (1810)— hasta el eje de *Sobre la literatura* (1800), que divide las aguas entre las literaturas de las naciones «*du Midi*» y las «*du Nord*». Al usar como defensa el origen nacional de Saint-Preux salva a Rousseau con un argumento que, en este caso, no le pertenece tanto al autor como a ella misma, adjudicándoselo a él; y se vuelve artificial si hurgamos más detenidamente en el ideario de Rousseau, quien termina perdiendo o incluso rechazando voluntariamente toda idea de nacionalidad (consecuente con sus escritos, pero también fruto de sus ataques paranoicos).

Pero el caso es que al suizo Saint-Preux la pasión desbordante que siente por su alumna lo lleva fuera de sí, y también fuera del lugar en el que vive Julie debido a que decide acatar el pedido que ella le hace y viaja a su tierra natal. Y aunque Saint-Preux sea suizo y la nacionalidad sea una piedra de toque fundamental para las opiniones que va virtiendo en las cartas que conforman la novela, es el alejamiento de Julie lo que él vive como un verdadero destierro, más que el hecho de estar fuera del Valais. Porque «yo, Julia, ¡ay! errante, sin familia y casi sin patria no tengo nada más que vos en la tierra y el amor lo llena todo para mí» (Rousseau, 1761. Primera parte, Carta XXI, 1: 59).

Hay muchos ejemplos en la novela de Rousseau donde se analizan y se diseñan conceptos de nación. Y, específicamente, de la relación entre un yo y su tierra, que siente lazos y vínculos con una determinada patria (no olvidemos que Saint-Preux hace varios viajes; y que una parte de ellos los hace, además, con un inglés: Milord Edouard). Pero quiero recuperar particularmente el momento en que Saint-Preux vuelve de su viaje por el mundo, con Julie ya casada con Wolmar y convertida en madre. Porque percibe al paisaje como patria y porque la patria será para él el trozo de tierra en el que habite su amada. Y, además, porque ésa es una forma de reescribir, entonces, el modo en que ha percibido el paisaje en la primera parte de la novela: la descipción de los Alpes que se convertirá en poco tiempo en un icono del romanticismo mundial. La imagen que Saint-Preux compone es bellísima por su elocuencia: «Sólo en dos regiones se ha decidido el mundo para mí; la una donde se encuentra ella, y la otra donde no está. Se ensancha la primera, cuando me alejo, y se estrecha a medida que me acerco, como si fuera un lugar adonde no llegaré nunca» (Rousseau, 1761. Cuarta parte, Carta VI, 2: 30).

En las cartografías rousseaunianas, la pasión amorosa es artífice de algunos itinerarios, ya que puede marcar puntos de anclaje o señalar caminos para el alejamiento. Suiza, Italia, Francia, Inglaterra. Habría un *mapa de la ternura* en Jean-Jacques Rousseau. Aludiendo a la famosa creación de Madame de Scudéry, Georges Van Den Abbeele se refiere a la serie de cruces entre amores y geografías en la vida y en la obra del escritor ginebrino: «Lo que uno puede llamar la «Carte du Tendre» de Rousseau se pone nuevamente en juego, ampliamente, en *La Nouvelle Héloïse*, en la cual la santidad rural de Clarens contrasta tanto con la corrupción de una París dominada por «mujeres perdidas» como con las desventuras eróticas de Milord Edouard en Roma. Más aún, la pureza y «bonanza» morales de ese *topos* suizo está asegurada por la más severa de las figuras paternas de Rousseau, M. de Wolmar, quien panópticamente se para detrás de la etérea y blonda Julie como el incuestionable rector de Clarens y garantía de la casa».[2]

Madame de Staël, que ha usado el argumento de la reescritura en defensa de Rousseau, sí le reconocerá originalidad en torno precisamente de las geografías, celebrando lo que acabará convirtiéndose en esencia de la línea rousseaniana del romanticismo: la descripción del paisaje. *Eso* es lo nuevo, que la lleva a exclamar: «¡Qué afortunada ha sido la elección del lugar de la escena!» (Staël, 1788 y 1814: 19).

Aquí nuevamente Staël vinculará una idea al concepto de nación: «La naturaleza en Suiza se ajusta bien a las grandes pasiones» (Staël, 1788 y 1814: 19). Pero este modo de ver es, otra vez, más staëliano que rousseauniano. Sobre todo si se tiene en cuenta que en la vincula-

[2] Georges Van Den Abbeele, *Travel as Metaphor. From Montaigne to Rousseau*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, p. 111 (sub. en el original, traducc. mía). En la «Carte de Tendre» (siglo XVII) se trata de encontrar el camino hacia la ternura, en una topografía que asocia ciertos estados del espíritu con la geografía política. Así, el Lago de Ginebra es el Lago de la Indiferencia; o el Golfo de Biscaya, el Mar de la Enemistad. Tal vez alguna influencia haya ejercido en Madame de Staël, porque algunas síntesis y conclusiones a las que llega en *De la littérature considérée dans ses raports avec les institutions sociales* (1800) no están tan lejos del mecanismo conceptual de ese mapa alegórico. Entretenimiento de salón, el juego del amor inventado por Madeleine de Scudéry puede ser pensado en relación con otro divertimento que también amenizaba las noches de reuniones: la lectura de cartas entre amantes, que llevaron —por ejemplo— a postular que las *Cartas portuguesas* (1669), atribuidas a la religiosa Mariana Alcoforado, habían sido fraguadas por el caballero de Guilleragues para amenizar las reuniones sociales de las que participaba, inspirado en las que en ellas circulaban.

ción entre el paisaje y las pasiones, la escena más famosa del libro de Rousseau (la descripción de las montañas del alto Valais en el viaje que hace Saint-Preux alejándose de Julie) arroja otra conclusión: «los placeres son allí menos ardientes y las pasiones más moderadas», dando como resultado que «de este modo un clima agradable utiliza para la felicidad del hombre las pasiones que en otros sitios constituyen su tormento» (Rousseau, 1761. Primera parte, Carta XXIII, 1: 66).

«Me hubiera gustado que Rousseau no hubiera retratado a Julie culpable más que de la pasión de su corazón», dice también Madame de Staël (Staël, 1788 y 1814: 10). Es así como, entre las justificaciones teóricas para sostener a Rousseau, va a intercalar severas críticas. En general: en torno de los límites que el autor debió imponerle a Julie. Plantea, entonces, sin permitirse decirlo de un modo explícito, que hubiera preferido que la joven no fuera culpable de haber mantenido relaciones sexuales con su tutor. La pasión que no se manifiesta por el cuerpo, la que no se hace visible en el cuerpo, es la más tolerable. Pero, más allá de Rousseau, aunque en función de su obra, Mme. de Staël generaliza y declara: «Yo coincido, entonces, con los censores de Rousseau, en que los temas de *Clarissa* y de *Grandisson* son más morales; pero la verdadera utilidad de una novela está en su efecto más que en su argumento , en los sentimientos que inspira más que en los hechos que narra» (Staël, 1788 y 1814: 10-11). Si en el plano de las costumbres repudia la exteriorización de la pasión sobre la base de una dicotomía que puede leerse como alma-cuerpo o privado-público, en el plano estético va a encontrar una forma de superar esa dicotomía, para plantear lo *externo* (el efecto que las novelas causan) como parte constitutiva de lo *interno* de las obras literarias, recuperando ahí, más racionalmente, la moral. La ficción, contando con el corazón como blanco perfecto, tiene la misión de influenciar benéficamente sobre las ideas morales de sus lectores.

Pero, con frecuencia, Madame de Staël queda extasiada con las ideas que lee en algunas cartas. Y aludiendo a la contaminación que puede (suele) producirse entre autor y personaje, se ve obligada a aclarar que «es Julie, yo lo sé, quien escribe la carta» (Staël, 1788 y 1814: 17); pero también cree que es el autor el que está dándole a su personaje sus propias ideas para que las enuncie. Es, por lo tanto, en esa zona borrosa, en ese límite difuso, en donde se ubica para lanzar otra objeción, ya que no le gusta —de todos modos— «reconocer a Rousseau en Julie» (Staël, 1788 y 1814: 17).

Si bien en general comparte el valor de las ideas, Staël cree que Julie debería actuar como mujer; por lo que reprueba algunas actitudes que el personaje asume pese a serle impropias. Aquí se ve otro límite que querría imponerle a Julie: porque si el pudor no puede impedirle a una mujer la adquisición de convicciones fuertes respecto de la virtud, al menos el decoro debería impedirle predicarlas, como hace la muchacha en sus habituales sermones dirigidos a Saint-Preux. Nuevamente: es *adentro*, en el interior de sí, donde esas convicciones deben quedar. No deberían ser exte-

riorizadas porque no es la desmesura del amor-pasión lo que estaría condenando Madame de Staël. Lo que ella no puede aceptar es que Julie haga algo que esté *deplacé*: «sus continuos sermones a Saint-Preux están fuera de lugar» (Staël, 1788 y 1814: 17). Ésa es la *hybris* que debe ser corregida y que se manifiesta, fundamentalmente, en el «tono de superioridad» de la mujer sobre su amante.

A partir de allí, Staël se ofusca y manifiesta también su desacuerdo con la actitud envalentonada de la nueva Eloísa cuando ya ha descubierto que era culpable. Ése es el punto. No le parece mal el fuego de la pasión. El problema surge cuando Julie, que ha llegado hasta el desborde, descubre el límite. Ahí es donde Mme. de Staël reclama el cambio de actitud del personaje. Y me parece que ese cambio no pasa por los acontecimientos o por las acciones mismas en la peripecia de la novela, sino por el lenguaje. Julie no puede seguir teniendo excesos verbales —si bien desviados hacia fuera del amor, o desviándolos para evitar la tentación o la recaída en el amor. Julie no le puede imponer su voluntad (la fuerza de opinión que le dicta su voluntad de virtud) a su ex-amante una vez que se ha producido el quiebre. «No puedo

soportar, por ejemplo, el método que Julie a veces aplica a su pasión; en fin, todo lo que, en las cartas, parece probar que ella es aún dueña de sí misma, y que ella tome anticipadamente la resolución de ser culpable. Cuando se renuncia a los encantos de la virtud, hace falta al menos tener todo lo que el abandono del corazón puede ofrecer. Rousseau se ha engañado si creyó, siguiendo las reglas usuales, que Julie parecería más modesta mostrándose menos apasionada; no: sería necesario que el exceso mismo de esta pasión fuera su excusa, y no es suavizando la violencia de su amor que disminuiría la inmoralidad de la falta que el amor le hiciera cometer» (Staël, 1788 y 1814: 18).

II. La crítica calculada

«El don de conmover es el gran poder de las ficciones». Esa frase podría convertirse en un lema porque rige, de hecho, el modo de leer de Madame de Staël (Staël, 1795: 143). Desde las *Cartas sobre Rousseau* ha marcado la manera en que la escritora concibe y aborda la literatura. El primer párrafo de la «Carta sobre *La Nouvelle Héloïse*», que funciona como una advertencia, es la clave de escritura de lo que produjo en ella la lectura de la novela de Rousseau, que pretende ser también clave de lectura de su propio texto. Porque más que debatirse entre dos actitudes, lo que hace Madame de Staël es asumir que está moviéndose entre el deseo de ser objetiva en el análisis —para autorizar su voz y ganar crédito para sus opiniones— y la intención de que se perciba claramente que ese estudio de Rousseau está traspasado de (y motivado por) sentimiento —con el fin de poner en práctica una (la) nueva sensibilidad.

Ese primer párrafo del trabajo sobre *La Nouvelle Héloïse* al que aludí enuncia: «La profundidad de los pensamientos, la energía del estilo fueron sobre todo el mérito y el brillo de los diversos discursos sobre los que he hablado en mi carta anterior; pero allí también encuentro los movimientos de sensibilidad que anuncian al autor de la *Héloïse*. Es con placer que me dejo llevar por el efecto que esta obra produjo sobre mí; yo trataré sobre todo de evitar un entusiasmo que podría atribuírsele a la disposición de mi alma más que al talento del autor. La admiración verdadera inspira el deseo de compartir aquello que se siente; se modera para persuadir, se detiene el paso con el fin de ser seguido. Yo me transportaré, entonces, a cierta distancia de las impresiones que experimenté, y escribiré sobre *Héloïse* como lo haría, creo, si el tiempo hubiera envejecido mi corazón» (Staël, 1788 y 1814: 9-10). Hay una impostura de Staël, que finge distancia con el fin de crear un nuevo estado en función de un plan de escritura, por lo que este pasaje podría titularse la *crítica calculada*.[3]

Al final de la «Carta sobre *La Nouvelle Héloïse*», el yo —que nun-

[3] Con lo de "crítica calculada" aludo al recurso básico del argentino José Mármol para su ficción sobre el rosismo. Escrito a la par de los sucesos políticos que narra, el autor de *Amalia* "supone que escribe su obra con algunas generaciones de por medio entre él y aquéllos", según anota en el texto explicativo que lleva la fecha de 1851, anterior a la caída de Rosas, y que coloca al frente de la novela que sólo se publicará completa en 1855, tres años después de su derrota. En una suerte de galimatías filosófico, cree necesario aclarar que su sistema consiste en "describir de forma retrospectiva personajes que viven en la actualidad" (*Amalia*, Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 1979, p. 4). En el caso de Mármol se trata de convertir en histórico (disfrazándolo como tal) un problema político, como una forma de la sublimación.
Me he permitido traer a colación la impostura de Mármol como una forma posible de invertir el sentido de las remisiones entre los romanticismos. Lo usual, claro está, es remitir a Europa cuando se aborda un texto americano como *Amalia*. ¿Por qué no pensar, alguna vez, algún texto europeo con los ojos del romanticismo latinoamericano?

ca ha desaparecido, pero que ha simulado configurarse como una voz crítica— vuelve por sus fueros; y esa voz que Mme. de Staël decía querer recuperar (aunque atemperada) gana la escena. Ya no es la fuerza del yo crítico que decía qué no le gustaba o qué cosas la importunaban en el tratamiento de los personajes, en las actitudes de Julie o en la identificación del autor con su heroína. No se trata ahora sino de un yo lector (en rigor, y en este caso no es inocente el énfasis: *lectora*). Hay un abandono del cálculo, y el movimiento es —en realidad— una conmoción. La escritora que la propia Madame de Staël será (esto es: la futura autora de *Delphine* [1802] o de *Corina*) ya se anuncia en estas *Cartas sobre Rousseau*. Dramática, pero fundamentalmente porque está dramatizando una escena de lectura, nos deja acompañarla en su *descubrimiento*; o quizás nos obligue a acompañar su revelación, o acaso finja un estadio de reconocimiento. Porque asistimos —a la vez— a la muerte de Julie, al final de la novela, al cierre de la carta sobre la novela de Rousseau y al efecto Staël (aquí es claramente efectista, como quien ha comprendido —es un aprendizaje— la importancia capital de los efectos de la ficción sobre su público):

«Hay una carta menos ostentosa que las otras, pero que yo nunca puedo leer sin sentir una inexplicable sensación de enternecimiento: es aquella que Julie le escribe a Saint-Preux en el momento de su muerte: tal vez no sea tan conmovedora como yo pienso; detrás de una palabra que responde exactamente a nuestro corazón, una situación que nos permite recobrar recuerdos o quimeras nos ilusiona y creemos que el autor es la causa de ese efecto de su obra; pero Julie diciéndole a Saint-Preux que ella no pudo dejar de amarlo; Julie, que yo creía curada, mostrándome un corazón más profundamente herido que nunca, este sentimiento de felicidad que el fin de un largo combate le da; este abandono que la muerte autoriza y que la muerte hará cesar; estas palabras tan sombrías y melancólicas, *Adiós, hasta nunca, adiós*, mezcladas a las expresiones de un sentimiento creado por la felicidad de la vida; esta certeza de que se está muriendo que les confiere a todas sus palabras un carácter tan solemne y verdadero; esta idea dominante, este objeto que capta toda su atención en el momento en que la mayor parte de los hombres concentran lo que les queda de pensamiento en sí mismos; esta calma que ofrece la infelicidad más seguramente que el coraje; cada palabra de su carta, en fin, ha llenado mi alma de la más viva emoción. ¡Ah! ¡Cómo se ve con pena el final de una lectura que nos interesaba como un acontecimiento de nuestra propia vida y que, sin turbar nuestro corazón, ha conmovido todos nuestros sentimientos y todos nuestros pensamientos! (Staël, 1788 y 1814: 19-20).

Ambas cartas (las escritas por Rousseau y las que Staël misma escribe sobre Rousseau) le han servido a la escritora que ella será como un campo de pruebas, como un ensayo: de escritura y de lectura, así como de tonos y de diseño de situaciones emocionantes. Tanteo del modo en que los lectores se conmoverán —deberán conmoverse— al leer el triste renunciamiento de Corinne, por ejemplo. Mme. de Staël ha ensayado la lectura de lo que escribirá. Ha comprendido, leyendo a Rousseau, cómo funciona el efecto de lectura de una novela sobre su recepción. Y en ese final de la carta sobre *La Nouvelle Héloïse* anticipa algún rasgo de su futuro estilo como escritora de ficción, al poner en práctica la mediación: nos transmite como una intermediaria, como una buena guía, y con lo que pronto será su estilo, el efecto Rousseau. Finge estar hablando del efecto que produce Rousseau cuando, en rigor, ya nos está sometiendo a los efectos que ella misma puede empezar a producir en su propio público. Y esto lo ha aprendido en Rousseau, de Rousseau.

III. La ficción calculada

El *Ensayo sobre las ficciones* es, de hecho, una preceptiva: una forma del cálculo sobre diferentes modos de narrar, sus temas posibles o los ya perimidos, sobre las combinaciones de procedimientos o de asuntos. Es el programa sobre el que Madame de Staël escribe cuatro *nouvelles*, aun cuando el texto de la preceptiva misma se escriba después, como la propia escritora subraya.

Pero más que la conexión de dichas *nouvelles* con su preceptiva, lo que me interesa es *Zulma, fragmento de una obra* (escrita en 1786 y publicada en 1794) como «episodio [que] estaba pensado originalmente para que tuviera lugar en el capítulo del Amor en una obra sobre La influencia de las pasiones» (Staël, 1794. «Avant-propos»: 206). No estaba pensada como una mera

ilustración de una de las formas posibles del amor-pasión, sino como el argumento mismo que mostrara los efectos de esa pasión. Sin embargo, Mme. de Staël decidió que, como el tono del libro sobre las pasiones sería analítico, está ficción no debía ser incluida allí, por lo que la publica por separado. Resuelve que la ficción no debería tener lugar en un discurso teórico cuando, de todos modos, le había asignado a la ficción un poder de argumentación más que importante.

Zulma... es el discurso de una mujer (enmarcado por el relato de un hombre que estuvo prisionero de los salvajes del Orinoco, y que fue testigo del comparecimiento de la joven ante la ley) que debe explicarle a un tribunal de notables por qué no debe ser condenada por el crimen de su amante. Luego de explicar cómo los celos la llevaron a matar a su queridísimo Fernando, pide —sin embargo— no ser declarada culpable. La clave de la historia, lo que da el argumento más fuerte para alegar en su favor, no es tanto el tono dramático que va creciendo en intensidad a medida que va narrando su caso, sino la explicación de la muchacha sobre el modo de funcionamiento de la pasión.

Un paso antes de ser ganada definitivamente por un amor ardiente, Zulma le había advertido a Fernando que todavía estaban a tiempo de detenerse porque su corazón aún no se había transformado de manera completa: «En la vida, en el espacio, en mi mente, tengo retiros para huir de ti. El hábito y la pasión —esos poderes en apariencia tan opuestos— no se unieron para esclavizarme. Pero si tú dejas que mi corazón diga: «¡Fernando, no me dejes!», no seré yo, serás tú el que responda por mi existencia» (Staël, 1794: 211). Por eso, cuando Zulma ve a Fernando a los pies de otra mujer, lo mata. Inevitablemente.[4]

Zulma, o el crimen pasional. Esta *nouvelle* es el intento de poner en escena el más exaltado modo de la pasión amorosa, donde la relación entre amor y muerte, que no será la única vez que se conecten y que la propia Mme. de Staël vincule, llegará a uno de sus puntos más exacerbados. Porque la muerte que rodea a ese amor no es la que pueden desear para sí mismos dos almas cuyo enamoramiento está alimentado por los obstáculos que los separan (interdicciones), sino la consecuencia plena (y probablemente —a juzgar por los acontecimientos que se suceden en la novela— ineludible) de la misma pasión.

Es necesario resaltar que, como preceptiva, el *Ensayo sobre las ficciones* apunta a generar un tipo de novela denominada —en términos generales— «moderna» debido a que trata asuntos y sentimientos cotidianos, verosímiles antes que verídicos, y porque no recurre a las soluciones mágicas ni a las alegorías ni a la historia. Sus asuntos —y esto es capital— se toman «de la vida privada y de circunstancias naturales» (Staël, 1795: 138). Lo fundamental es, de todos modos, que en los escritos de Madame de Staël esa vida privada que da material a la novela moderna no se reduce a los lugares comunes de la crítica destacados para el caso de los escritos de mujeres: la consagración casi excluyente de la vida privada y del recóndito espacio del hogar, como forma de contraponerse al exterior, ámbito dominado por lo masculino y lo patriarcal. Porque el interés que una mujer política como Madame de Staël tiene sobre la vida privada es siempre en función de la cosa pública. Sus obras (de ficción o ensayísticas) están traspasadas por los acontecimientos políticos, no sólo porque se refieren a ellos y reflexionan sobre ellos o no sólo porque ella haya sido desterrada y prohibida durante muchos años. Sus obras están pautadas por el ritmo de los acontecimientos políticos porque se hace cargo de lo que acontece: y si impera el Terror, se pronunciará sobre el ajusticiamiento de la reina o meditará sobre la paz. O, como sostiene Sainte-Beuve, «estas dos obras de Madama de Staël, *La influencia de las pasiones* y el libro de *La literatura*, me parecen las producciones completamente par-

[4] Es necesario aclarar que Zulma no quiere ser perdonada por ella, sino porque la ley de su comunidad determinaba que sobre la familia de un culpable también debía recaer una condena. Por lo que una vez que consigue la absolución, se mata. Se sabe culpable de un crimen imperdonable: ha asesinado al hombre que amaba, al hombre al que no hubiera podido sobrevivir.

ticulares de una época que tuvo su gloria, de la época del directorio, o, por mejor decir, de la Constitución del año III. No hubieran podido ser escritos de antemano, ni hubieran podido serlo seguidamente cuando el Imperio. Me representan, bajo aspecto juvenil, la poesía y la filosofía exaltadas, entusiastas y puras de este período republicano».

Reitero: no es en función de confinar a la mujer en los temas y los asuntos relacionados con el mundo privado, cuando no íntimo, que Madame de Staël celebra la novela moderna. Claro que ella no está exenta de adscribir, como de hecho lo hace, a las restricciones del pudor y del decoro para poner límites a lo que puede o no puede hacer una mujer en relación y en virtud de lo que pueden o deben hacer los varones. En sus juicios sobre el comportamiento de Julie, o sobre el modo en que Julie maneja su pasión, se notan sus censuras y los límites de su época, de su clase y de su género. Pero si nos quedamos en eso estaríamos abonando también la vulgata, que podría explicar cómo en esa debilidad encuentra la fuerza para sobreponerse sobre las imposiciones patriarcales. No, no es eso lo que me importa rastrear. Quiero destacar cómo Mme. de Staël concibe lo privado en función de la cosa pública. Porque piensa en un bien superior al mundo doméstico, que es el del Estado; y si cuida y se ocupa de lo privado es porque allí se asientan los valores que repercutirán en (o, en rigor, que conformarán) la cosa pública: «Las novelas tal como se las concibe, tal como las vemos en algunos modelos, son una de las más bellas producciones del espíritu humano, una de las que más influyen en la moral de los individuos, que es en última instancia la que debe determinar la moral pública» (Staël, 1795: 139).

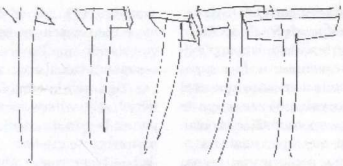
Este interés por lo público, central aun en la escritura de sus textos más ficcionales (como *Corina* o las nouvelles), es lo que hace de Madame de Staël una escritora no sólo interesante sino también inteligente. Porque incluso cuando escribe un texto no demasiado elaborado ni innovador como *Zulma*..., lo destacable es que lo escribe en función de una idea: la reflexión sobre las pasiones que conformarán el libro *L'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations* (*La influencia de las pasiones sobre la felicidad de los individuos y de las naciones*, 1796). Ya el título mismo es bien expícito respecto de las vinculación que plantea entre las esferas individual y social.

De acuerdo con el proyecto inicial, el libro iba a constar de dos partes: la primera, dedicada a las pasiones y su relación con la felicidad o el bienestar de los individuos; y la otra, destinada a la felicidad de las naciones. Y si bien esa segunda parte no llegará a publicarse, lo importante es que había sido concebida como la mitad del trabajo dentro del plan original de la obra.[5]

Sus consideraciones sobre la cuestión quedan resumidas en la introducción a la primera parte. En ellas se percibe cómo Mme. de Staël piensa siempre en función de una idea de nación, que es algo típico del romanticismo, pero que se convertirá en un topos clásico del movimiento precisamente porque el romanticismo *también* se está haciendo con y por los trabajos de Madame de Staël.

Se sabe: la escritora aprende esa manera romántica de los alemanes, y así la introduce en Francia: predicando las ideas que ha leído en los escritores que estudia y llevando ella misma a la práctica esa vinculación entre las naciones y sus manifestaciones sociales, artís-

[5] La propia Mme. de Staël hace referencia a lo desatinado que podía resultar el hecho de anunciar una segunda parte que aún ni siquiera había sido escrita. Pero la urgencia tiene su explicación: como quiere hacerse conocer por sus obras, se ve en la necesidad de publicar para que hablen de sus textos en lugar de seguir siendo célebre "sin poder ser conocida". Ese deseo es bastante típico pero no deja de ser significativo, porque revela su decisión de ser —y de ser reconocida como— una escritora. De alguna manera podría pensarse *La influencia de las pasiones*... como una forma de la autobigrafía para dar a conocer, antes que hechos de una vida, los valores morales que la rigen. Todas estas declaraciones están condensadas en el prefacio.



ticas y culturales. Y esto es revelador en la anfitriona de uno de los salones más importantes de su siglo (y de la historia): se sale de los límites del salón para concebir un mundo. Si el poder de su conversación superaba —como se dice— a su escritura, creo que por suerte su escritura venció los límites clasistas del salón para que Madame de Staël se convirtiera en una escritora de la cosa pública. En el camino que va de la *causeuse* a la escritora, gana. Es conocida su compulsión a contar o leer en las reuniones de su salón lo que había escrito en soledad durante la noche anterior. Y si Chateaubriand, a quien la uniría una rivalidad pública, ha dicho con cierta malicia que «para hacer sus obras más perfectas habría bastado restarle su talento, la conversación», podemos invertir la valoración y leer en esa forma a veces un poco fluctuante un mérito de la escritora.

Comprometida emocionalmente con los sucesos políticos de los que es contemporánea, Staël sabe que es necesario —sin embargo, o precisamente— meditar sobre la felicidad. Recurre nuevamente (como en el caso de las *Cartas sobre Rousseau*) al distanciamiento como procedimiento intelectual, esta vez para que el dolor que han producido en ella los años del Terror no perturben su capacidad de abstracción, con el fin de reflexionar acerca del modo de alcanzar la felicidad individual y política (de las naciones).

Ya no se trata, en rigor, de una *crítica calculada* como en la impostura del texto sobre Rousseau. Aquí el tiempo no es un artificio configurable como en el otro caso, donde *hace de cuenta* que ha pasado. Aquí *es necesario* que pase. El mecanismo es similar; pero en el caso anterior el tratamiento afectado se da en función de que un yo traspasado por el arrobamiento que le produjo de manera personal la lectura de Rousseau va a fingir haber hecho decantar, sedimentar, el efecto inmediato. En *La influencia de las pasiones...*, en cambio, no se tratará tanto del yo staëliano *egoísta*. Hay aquí un sujeto colectivo («generación», «contemporáneos», «compatriotas», «víctimas inmoladas») que se configura por la escritura de esta autora que, aun cuando no deja de plantarse como un yo fuerte (el prefacio, pero no sólo, es la muestra más evidente de ello), se convierte en la mediadora, la portavoz, la guía que busca, investiga, reflexiona sobre el camino hacia la felicidad. Y repito: de los individuos porque en sus manos está la felicidad de las naciones.

Para evitar que el sufrimiento personal le impida pensar debe *correr* el Terror, para no dejarse absorber por él. Ese gesto voluntario es lo que nos permite recuperar, aquí, la idea del cálculo con el fin de postular —ahora sí— una *meditación calculada*. La abstracción es siempre una forma (superior) del pensamiento. No se trata, claro, de una sublimación negadora de la política. Madame de Staël piensa en ideas generales y quiere enunciarlas puesto que contribuyen a la praxis política de manera meditada y progresiva, esto es: útil. No porque con ellas se eviten las circunstancias y el compromiso con lo social, sino porque «[q]ue se me perdone el haberme dejado llevar más allá de mi tema; ¿pero quién puede vivir, quién puede escribir en estos tiempos, y no sentir y pensar sobre la revolución de Francia?» (Staël, 1796: 13).

IV. El amor-pasión

«Las pasiones, esa fuerza impulsiva que arrastra al hombre independientemente de su voluntad, he ahí el verdadero obstáculo a la felicidad individual y política» (Staël, 1796: 3), sentencia Mme. de Staël. Como escritora que puede derivar de la ficción al ensayo o viceversa (o que incluso contempla la posibilidad de que la ficción funcione argumentativamente en el desarrollo de una idea, como vimos para el caso de *Zulma...*), se ocupará de analizar el vínculo entre ficción y pasión. Lo hará, de manera programática, en el *Ensayo sobre las ficciones*. Como la pasión y la ficción suelen relacionarse por un lazo tan fuerte y poderoso como interesante, el nexo se convierte en una zona de riesgo. De ahí que la filosofía venga a cumplir un papel regulador (que nunca, de todos modos, debe pasar a ser central). La filosofía es el *control* de la ficción:

«Las ficciones no encuentran obstáculos en las pasiones: hacen uso de ellas. La filosofía debe ser la fuerza invisible que dirija sus efectos, pero si es la que más se muestra destruirá toda la magia» (Staël, 1795: 128).

Pasión, felicidad, virtud. Ficción, filosofía, meditaciones. Temas y disciplinas recurrentes en los escritos de Madame de Staël. El amor, como *una* de las tantas pasiones que afectan la vida de los hombres, tendrá un lugar privilegiado en sus reflexiones. Para la escritora, no hay otra pasión que esté más cerca de la virtud, por lo que —en su plan moralizador— Rousseau no habría podido encontrar otra mejor para mostrar el camino para alcanzarla. Lo dice, obviamente, a propósito de *Julie*...

Pero Staël considera que las novelas no deben (no deberían) ocuparse sólo del amor. Aun reconociendo plenamente el poder de esa pasión (o precisamente por reconocerlo), quiere desmentir la relación en apariencia excluyente entre el amor y la forma novela. Por un lado, porque el amor es una pasión fundamentalmente juvenil; esto es: de alguna manera limitada a cierta época de la vida de los individuos. Pero también porque es un sentimiento profundo y altamente movilizador, no obstante lo cual, va adoptando diferentes modos con el paso de la edad, y entonces otras pasiones vienen a sustituirlo. Eso, según Mme. de Staël, bastaría para demostrar que otras pasiones también pueden convertirse en tema para la novela; de modo que la recepción del género no quede circunscripta, por una cuestión de identificación, a la misma franja etaria que experimenta la pasión amorosa. Augura, así, un nuevo horizonte de posibilidades a los autores que sean capaces de abordar otras pasiones, aceptando el desafío.

«La ambición, el orgullo, la avaricia, la vanidad podrían ser el tema principal de las novelas en las cuales los argumentos se renovarán y, del mismo modo, las situaciones serán tan variadas como las que nacen del amor» (Staël, 1795: 140). Sobre esas y otras pasiones tratará el libro que publicará el año siguiente a la edición del *Ensayo sobre las ficciones*, por lo que *La influencia sobre las pasiones*... funcionará como una especie de catálogo, al servicio de novelistas. O sea, al valor social y político (en el sentido de cosa pública) que tendrá el libro sobre las pasiones, sobre el que ya me detuve, podemos agregarle (y su imporancia no sería menor) el de contribuir con material a la *póiesis*.

Ya lo he dicho: Mme. de Staël le adjudica un inmenso poder a la novela. Por eso cree necesario, para el bienestar de los individuos tanto como de las sociedades, *hacer uso* de ese poder. La literatura es potente y en ocasiones puede lograr mucho más de lo que conseguiría un tratado argumentativo sobre la moral; porque su fuerza radica en su capacidad de conmover y de llegar a los lectores.

En toda pasión acecha siempre algún peligro; y, en ese sentido, los desvíos que puede producir la forma pasional del amor han sido sobradamente expuestos en *La Nouvelle Héloïse*. Pero precisamente por eso, lo que la novela ha hecho en relación con el amor (esto es: ser edificante) podría conseguirse para el caso de otras pasiones (y para Staël sería deseable que tal cosa se lograra). Porque «el mejor recurso para combatir las otras pasiones es hacer que se reconozcan. Si los rasgos, los recursos, los medios, los efectos de estas pasiones fueran descubiertos y popularizados, por así decir, por las novelas, como la historia del amor, habrá en las sociedad, en torno de todas las acuerdos de la vida, reglas más confiables y principios más cuidadosos» (Staël, 1795: 145).

Pero volvamos a *La Nouvelle Héloïse* y veamos la carta que condensa, como una especie de manual, el funcionamiento del amor-pasión. Se trata de una de las misivas que la prima de Julie, convertida ya en la Señora de Orbe, le escribe al que también fuera su instructor. La relación ha cambiado, y el consejo de esta mujer a Saint-Preux llega ahora desde arriba, verticalmente. El planteo que ella le hace para consolarlo y para intentar que se conforme pese a la pérdida de su amada es que la pasión sólo se sostiene por los obstáculos. Porque, con la posesión y la perdurabilidad de la relación, el amor se habría extinguido. Así, lo que en el trato cotidiano se habría revelado en inevitable proceso de decadencia, podrá ser atesorado en una imagen inmutable, porque sería posible conservarlo como la imagen capturada del amor que los arrebató en plena juventud: «Si el amor es un deseo que se exacerba con los obstáculos, según vos manifestabais, no es bueno darle satisfacción; antes que se extinga con el deleite, vale más que dure y sea desgraciado» (Rousseau, 1761. Tercera parte, Carta VII, 1: 400).

En un ya decido viraje hacia la virtud, la prima de Julie describe

qué efectos ha terminado produciendo la pasión en los amantes, particularmente a partir del martirio que le ha producido a Julie la sensación de que ha sido ella, con su conducta indecorosa, la causa de la muerte de la madre. Si bien Julie sabe, de manera conciente, que su madre habría muerto igual, la culpa le sirve para escapar de la pasión que la arrebatara. Clara hace una diferencia entre su prima y el ex-instructor, porque «vuestro respectivo amor, aunque igual en fuerza, no se parece en sus efectos» (Rousseau, 1761. Tercera parte, Carta VII, 1: 405). Sintetizando los contrastes que ella enumera, podemos determinar que en Saint-Preux la pasión se ha convertido en fuerza, mientras que a Julie la ha conducido a un estado de languidez. Es allí donde, peligrosamente, la joven puede hundirse; sólo podrá salvarse (y esa salvación, en tal caso, será magnánima) sobreponiéndose y volviéndose virtuosa. Clara deja en manos de Saint-Preux la decisión (moral) de no interferir. Podría volver a seducirla, «pero en tal caso, no poseerías a la misma Julia, pues ésta ya no existe» (Rousseau, 1761. Tercera parte, Carta VII, 1: 406).[6]

Para corregir sus desmesuras, la propia Julie —por su parte— le dará a Saint-Preux un ejemplo del amor no apasionado, como el de Clara y M. de Orbe, modelo de honestidad y de deber y en los antípodas del amor ardiente que ellos experimentaron. Julie, que ha tomado la decisión de ser otra y se ha domesticado por el matrimonio. Porque en su plan de reforma, luego del casamiento con el templado, sereno y razonable Wolmar, Julie resuelve que el amor pasión se contrapone al matrimonio. El primero sería francamente un amor egoísta, que piensa en la satisfacción del deseo de los que se aman, mientras que hay una entrega y un bien supremo en la unión matrimonial porque ahí es necesario «cumplir juntos los deberes de la vida civil, dirigir con prudencia la casa y educar a los hijos» (Rousseau, 1761. Tercera parte, Carta XX, 1: 473). Con cierta fría crueldad, Julie le escribe a su ex-amante que Wolmar cumple mejor que él con los requisitos necesarios para ser un buen *marido*. Todo se reduce a una cuestión de adecuación de complementarios. Las ventajas del matrimonio se obtienen gracias a la combinación de los caracteres de Julie y de Wolmar: ser distintos les permite evitar los arrebatos que toda pasión produce, al ser experimentada por dos sentimientos exacerbados. Julie refrenda, aunque no lo diga explícitamente, la opinión de Clara respecto del envejecimiento de la pasión amorosa, con una justificación de carácter empírico: «desde que el mundo es mundo, no se han visto dos amantes de cabello cano que suspiren el uno por el otro» (Rousseau, 1761. Tercera parte, Carta XX, 1: 473). En su matrimonio con Wolmar, no hay peligro en ese sentido, porque «ninguna ilusión nos engaña recíprocamente: nos vemos tal como somos; el sentimiento que nos une no es el arrebato ciego de dos apasionados corazones, sino el afecto inmutable y constante de dos personas honradas y sensatas que, habiendo de pasar juntas el resto de sus días, se hallan contentas de su destino y tratan de pasarlo lo más agradablemente posible» (Rousseau, 1761. Tercera parte, Carta XX, 1: 474-475). Los desbordes son sustituidos por deberes (conyugales, maternales). La pasión es reemplazada por la virtud. Julie se ha sacrificado. Madame de Staël cree que Rousseau ha demostrado que es posible ser virtuoso, al probar precisamente que Julie, «la más apasionada de las mujeres» (como la llama la escritora) ha sido capaz de sacrificar su pasión. Ésta es la clave de la salvación de la nueva Eloísa, enunciada por el «editor de las cartas»: «Julia pone sus sentidos de acuerdo con su virtud» (Rousseau, 1761. Tercera parte, Carta XX, 1).

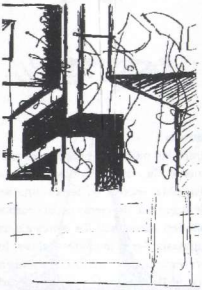
Madame de Staël arriesga: Rousseau «tenía el deseo de expresar lo más violento que hay en el mundo: la pasión y la virtud en contraste y vinculadas» (Staël, 1788

6. Podríamos hablar en *La Nouvelle Héloïse*, como en el caso del *Martín Fierro* (1872; 1879) de José Hernández, de una *Ida* y una *Vuelta*. En la primera fase, el amor. En la segunda, más larga, más reposada, más meditada, la virtud. Como en *La Vuelta de Martín Fierro*, en el segundo estadio de la novela, donde Julie sublima el amor que siente por Saint-Preux, hay una domesticación de las desmesuras. Es la *enmienda*: un agregado que corrige los desvíos. La *antihybris*.

y 1814: 13). Pero en su consideración sobre la pasión en *La Nouvelle Héloïse*, es la propia Madame de Staël la que hace una asociación inteligente, porque yendo más allá de una vinculación frecuente y hasta casi natural entre la pasión y la violencia, considera a la virtud en medio de un campo de lucha, en interacción directa (y tal vez necesaria) con sensaciones extremas.

Y si bien para ella el amor no siempre es una pasión, cuando lo es nunca se vincula a la felicidad, sino que conduce a la melancolía. Más aún: para Mme. de Staël el amor-pasión encuentra en la muerte la culminación del sentimiento. No en un sentido final, sino porque se cuenta «entre los más felices momentos del amor» (Staël, 1796: 52). Por eso, con cierta sutileza de percepción, Staël considera que «no es el primer volumen de la *Nouvelle Héloïse*, es la partida de Saint-Preux, la carta de la Meillerie, la muerte de Julie lo que caracteriza la pasión en esta novela», como señala (como quien apunta) en *La influencia de las pasiones*... (Staël, 1796: 52).

Casi diez años después de su «Carta sobre la *Nouvelle Héloïse*», tal vez esté —o parezca— más aplacada, pero siempre *correspondiendo* con aquel gesto de iniciación, donde una Madame de Staël exaltada, pese a la impostura de serenidad, no podía dejar de teñir su escritura con efusivas exclamaciones, como quien trae a su memoria el recuerdo de un viaje e intenta recuperar la emoción, a la vez que recorta los *memorabilia*, seleccionando las vistas más amadas de la travesía: «¡Qué obra esta novela! ¡Qué ideas sobre todos los temas se esparcen en el libro! [...] ¡Qué hermosa carta a favor y en contra del suicidio! ¡Qué poderoso argumento de metafísica y pensamiento! [...] ¡Qué carta sobre el duelo! ¡Cómo él ha combatido su prejuicio de hombre de honor!» (Staël, 1788 y 1814: 16-17). La escritora es una viajera que recorre las cartas de los amantes como si se tratara de un mapa de la ternura. Y tal vez esté allí el germen de la literatura de viajes que a partir de ese momento, ficción o ensayo, Staël nunca dejará de escribir.



Bibliografía

Barthes, Roland, *Fragmentos de un discurso amoroso* [1977], México, Siglo Veiuntiuno, 1987.

de Rougemont, Denis, *El amor y Occidente* [1939], Buenos Aires, Sur, 1959.

Hernández, José, *Martín Fierro* [1872; 1879], Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968.

Mármol, José, *Amalia* [1851; 1855], Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1979.

Rousseau, Jean-Jacques, *Julia o la Nueva Eloísa. Cartas de dos amantes coleccionadas y publicadas por J. J. Rousseau*, [1761] dos tomos, Paris, Garnier, s/f.

Sainte-Beuve, «Madama de Staël» [1835], *Retratos de mujeres*, Buenos Aires, Sophos, 1947.

Staël, Anne-Louise-Germaine Necker de, *Lettres sur les écrits et le caractère de J.-J. Rousseau* [1788; reedición 1814], *Oeuvres de Madame la Baronne de Staël-Holstein*, tomo 1, Paris, Lefèvre, 1838.

---------, *Essai sur les fictions* [1795], *Oeuvres de Madame la Baronne de Staël-Holstein*, tomo 1, Paris, Lefèvre, 1838.

---------, *Zulma, fragment d'un ouvrage* [1794], *Oeuvres de Madame la Baronne de Staël-Holstein*, tomo 1, Paris, Lefèvre, 1838.

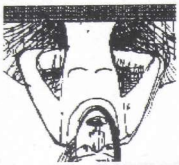
----------, *L'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations* [1796], *Oeuvres de Madame la Baronne de Staël-Holstein*, tomo 2, Paris, Lefèvre, 1838.

----------, *De la Littérature considérée dans ses raports avec les institutions sociales* [1800], *Oeuvres de Madame la Baronne de Staël-Holstein*, tomo 2, Paris, Lefèvre, 1838.

----------, *De l'Allemagne* [1810], Paris, Garnier-Flammarion, 1968.

Starobinski, Jean, *La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.

Van Den Abbeele, Georges, *Travel as Metaphor. From Montaigne to Rousseau*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.



El Scautismo en la Educación Física Bonaerense Argentina

o acerca del buen encauzamiento varonil (1914-1916)[1]

Mg. Pablo Ariel Scharagrodsky*

RESUMEN

Entre las múltiples prácticas escolares que han regulado y/o controlado al cuerpo, la educación física ha tenido un lugar nada desdeñable. Esta disciplina escolar ha tenido una serie de prácticas que se han encargado de construir un cierto orden corporal escolar generizado. Entre ellas, se pueden mencionar los ejercicios militares, los distintos sistemas de gimnasia, las actividades lúdicas, los deportes y la cultura scáutica. El presente trabajo analiza el scautismo en la escuela primaria de la Provincia de Bs. As. en la segunda década del siglo XX, centrando su análisis en los siguientes interrogantes ¿cómo la cultura scáutica configuró una cierta masculinidad y no otra?, ¿cuáles fueron las técnicas corporales más utilizadas? y ¿cuál de los universos morales posibles legitimó dicha configuración corporal generizada?

Las fuentes analizadas han sido los planes y programas de instrucción primaria del período, los discursos y debates de ciertos pedagogos, parte de la obra de Baden Powell (creador del scautismo) y las dos Revistas de Educación que hegemonizaron la producción, circulación y distribución del saber escolar en Argentina: el *Monitor* de la Educación Común, a nivel nacional y la *Revista de Educación*, a nivel de la provincia de Buenos Aires.

Palabras claves: educación física, escautismo, cuerpo, género, masculinidades.

ABSTRACT

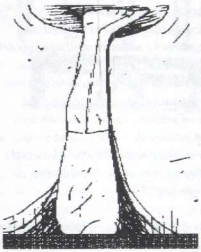
Among the multiple scholar practices that have regulated and/or controlled the body, the physical education has taken an important place. This scholar discipline has had a series of practices that has build a certain gender corporal order. Among the practices, the military exercises,

* Docente investigador por la Universidad Nacional de La Plata y por la Universidad Nacional de Quilmes.

1 El siguiente artículo forma parte del proyecto de investigación *denominado "la construcción de la masculinidad y la feminidad en la escuela: el caso de la Educación Física Escolar Argentina (1884-1993)"*, bajo el marco de una Beca de Perfeccionamiento otorgada por la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires. (C.I.C.). Por otra parte, agradezco la lectura del presente trabajo de parte de la Dra. Dora Barrancos.

the gymnastics systems, the games activities, the sports and scouting could be considered. The present work analyses this last practice (the scouting) at the level of the primary school of the Province of Buenos Aires in the second decade of the XX century. The work centres its analysis in the following queries: how the scouting configured a certain masculinity and not other?, which were the most used corporal techniques? and which of the possible moral universes did legitimate this gender corporal configuration?
The analysed sources have been the plans and programs of primary instruction of the period, the discourses and certain educators' debates, part of Baden Powell's work (creator of the scouting) and the two educational journals that hegemonised the production, circulation and distribution of the scholar knowledge in Argentina: the Monitor de la Educación Común, of national distribution and the Revista de Educación, only present at the Province of Buenos Aires.

Key-words: physical education, scouting, body, gender, masculinities.



"Pensamos en todo caso que el cuerpo, por un lado, no tiene más leyes que las de su fisiología y que escapa a la historia. De nuevo error: el cuerpo está aprisionado en una serie de regímenes que lo atraviesan; está roto por los ritmos del trabajo, el reposo y las fiestas; está intoxicado por venenos - alimentos o valores, hábitos alimentarios- y leyes morales..."
Michel Foucault

"He tratado de sugeriros algunas de las formas de hacer scautismo y ayudaros a convertiros en verdaderos hombres"
Robert Baden Powell

La institucionalización de la educación física en la enseñanza primaria de la Provincia de Buenos Aires, se produjo conjuntamente con el paulatino proceso de conformación de su sistema educativo moderno. La *Ley* del año 1875 (Nº 888/75) se constituyó como un hecho legal de gran importancia para la consolidación de ciertas prácticas y de ciertos discursos educativos e incluyó a la "Gimnástica" como saber *mínimum* a enseñar.

Las actividades y las ejercitaciones prescriptas fueron diversas. Entre ellas se destacaron, a lo largo de los seis grados, las siguientes:

Gimnástica:
"Movimientos preliminares, alineación, numerarse, tomar distancia, cerrar filas, en su lugar descanso, firmes, media vuelta a la derecha, media vuelta a la izquierda, marchas en varias direcciones, manos a la cabeza, volver la cabeza a la derecha, inclinar la cabeza adelante y atrás, inclinar el cuerpo a derecha e izquierda, romper filas; flexiones, estenciones (sic), abducciones, circunducciones, levantarse sobre puntas de pie, sostenerse sobre un pie, volver los pies hacia los costados con los talones opuestos, doblar la pierna derecha hacia atrás, levantar una pierna hacia delante; guardar distancias, marchas y contramarchas en diversas direcciones, paso atrás, paso gimnástico redoblado, estensión (sic) de brazos con peso en las manos, conversiones sucesivas en diversas direcciones, formar la línea, formar columna cerrada

sobre una mitad dada, deshacer la columna, marchar toda la línea de frente conservando la alineación, parar, vuelta a la derecha o izquierda, marchar en sentido contrario, saltar en sus puestos sobre las puntas de los pies, división de alumnos en decurias de diez niños con sus decurios para hacer las evoluciones, carreras moderadas, ejercicios de las principales marchas y evoluciones militares, manejo de armas con fusiles o carabinas de reforma".[2]

Muchos de estos ejercicios fueron una constante en la historia de la educación física escolar argentina. En especial, las dos últimas ejercitaciones, que se instalaron como una regularidad en los planes y programas de instrucción primaria desde 1875 hasta 1910. Aunque con una particularidad: estaban siempre dirigidas a los varones, o mejor dicho a la construcción de *verdaderos hombres*.

Las marchas y evoluciones militares no sólo tendieron a la uniformidad, al orden y a la disciplina del cuerpo infantil, sino que configuraron un determinado orden corporal masculino asociado a la hombría, al valor, al vigor, a la fuerza, al coraje y a la formación del carácter. (Scharagrodsky, 2001,a)

A partir de 1910 nuevas prácticas corporales se instalaron en la educación física escolar bonaerense. Tal fue el caso del *scouting*, que al igual que la gimnástica, las diferentes gimnasias (la gimnasia sueca, la gimnasia danesa, la gimnasia italiana, el *turner* alemán, el sistema argentino de gimnasia, la gimnasia metodizada, la gimnasia con aparatos, la gimnasia sin aparatos, etc.)[3] o los ejercicios militares, virilizaron a los cuerpos masculinos. Estas prácticas corporales, también feminizaron a los cuerpos de las niñas, aunque en menor medida, ya que sólo complementariamente estaban dirigidas a las mujeres. Este último proceso no será objeto de análisis en el presente trabajo.

El siguiente artículo indaga ¿cómo la cultura scautica contribuyó a configurar una cierta masculinidad en las primeras décadas del siglo XX? y ¿cuáles han sido sus puntos de contacto con los ejercicios y marchas militares?. Siguiendo la modalidad argumentativa tan típica de Foucault, se ha preferido inquirir sobre el *cómo* de los "objetos", es decir, cómo fueron formados y cómo funcionaron históricamente, más que sobre el *qué* fueron. Con la instalación del qué ya estaríamos en un terreno sospechosamente esencialista. Preguntarse sobre el qué, como en la tradicional pregunta historiadora por "lo que realmente sucedió", hace el intento de hallar un "objeto" cuya existencia sólo se aspira a representar, pero de cuya entidad apenas se duda. En cambio instalar el cómo en tanto pregunta -nominalista- es insistir en las condiciones y los procesos concretos que construyeron ciertos cuerpos, géneros, textos, conflictos, contextos, etc.; y por los efectos de los mismos en las "realidades" (igualmente deconstruibles) donde incidieron. Vale decir, los interrogantes propuestos se pueden condensar de la siguiente manera: ¿cómo la cultura scáutica configuró una cierta masculinidad y no otra?, ¿cuáles fueron las prácticas corporales más utilizadas?, ¿cuál de los universos morales posibles legitimó dicha configuración corporal generizada?

El nacimiento del Scautismo o acerca de cómo construir verdaderos hombres

El Mayor General Robert Baden Powell (1857-1941) fue el creador e impulsor de uno de los movimientos educativos más extendidos entre los niños y los jóvenes de

[2] Ministerio de Justicia e Instrucción Pública. (1881) *Monitor de la Educación Común*. "Reglamento General para las Escuelas Comunes de la Provincia de Buenos Aires". Buenos Aires, págs. 573-583.

[3] El siglo XIX no sólo asiste a la institucionalización de la educación física, con su inclusión en los programas escolares de los nacientes sistemas educativos nacionales; sino que coincide con el establecimiento de los primeros y más importantes sistemas de gimnasia: la escuela alemana iniciada por Jahn y Eiselen, las francesas de Amorós y Clias y la sueca de Ling, junto a la valorización de los juegos y de las prácticas deportivas en Gran Bretaña de la mano de Thomas Arnold.

los cinco continentes a lo largo del siglo XX. (Cieza García, 2001: 115)

Su carrera militar acumuló un conjunto de éxitos en el campo de batalla en diversos lugares como la India y Africa. Esos triunfos, como el de Mafeking[4], lo convirtieron rápidamente en un héroe nacional para los muchachos ingleses.

Luego de varias victorias militares, regresó del Africa a Inglaterra en 1901, viendo con sorpresa la popularidad que había adquirido su persona y algunos de los libros que había publicado como *Aids to Scouting*, destinado al ejército; el cual estaba siendo usado como libro de texto en las escuelas de muchachos.

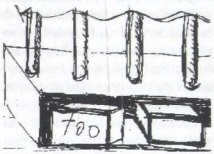
No obstante, la publicación que más difusión obtuvo a lo largo del siglo XX fue su libro *Scouting for boys* (Escultismo para Muchachos) escrito en el año 1908, el cual generó y legitimó una específica forma de educar o, en los términos foucaultianos, de transformar a los seres humanos en sujetos con un género[5] de un tipo determinado.

Al escribir este libro, Baden Powell construyó un programa para adiestrar a los muchachos en tal forma que desarrollen el carácter viril, la confianza en sí mismos y una ejemplar vida ciudadana.

Pero ¿qué es un Scout para Baden Powell?. En sus palabras "es un soldado escogido por su inteligencia y su valor y al que se encarga, en tiempo de guerra, de proceder al ejército para descubrir al enemigo y proporcionar al mando las informaciones de cuanto ha sabido ver". (Baden Powell, 1908: 1)

Llegar a ser un soldado (en tiempos de guerra o de paz) implicó todo un proceso en el que se insistió, a los muchachos, a ser fuertes y osados, estar prontos a hacer frente al peligro, tener valor, no ser cobardes y obedecer. Es decir, el scautismo fomentó toda una carrera para hacerse hombre.

Lo opuesto a este *ethos* masculino fue la figura del "Pie tierno". Un personaje caricaturizado por Baden Powell que no alcanzaba los requerimientos exigidos para ser un verdadero scout. Según el creador del escultismo, el que no pasaba ciertas pruebas era un «Pie tierno»: "antes de convertiros en scout debéis pasar las pruebas de Pie tierno. Son estas unas pruebas sencillas para demostrar que valéis la pena y que estáis decididos a con-



tinuar". (Baden Powell, 1908: 15) Un Pie tierno "es el que se pierde en los bosques", "el que la pasa mal en un campamento", "el que depende siempre del guía de Patrulla", "el que pierde la cabeza y se extravía", "el que no es limpio", "el que está acostumbrado a dormir en una atmósfera caliente y cómoda", "al que le duelen los pies luego de una larga excursión" o "el que no sabe cuidarse a sí mismo". (Baden Powell, 1908: 40, 45-46,87, 102, 188-189)

Entre las pruebas o *rites de passage* -ritos de paso- mencionados para superar el status de cobarde y temeroso de un Pie tierno y convertirse en un verdadero hombre autosuficiente, fuerte y sano se ejemplificaban aquellas "que consisten en clavarse en el muslo una

[4] Mafeking fue una ciudad en el corazón de Africa del Sur defendida por Baden Powell durante un sitio que duró 217 días. Dicha defensa militar en la guerra anglo-boer (1899-1902) le valió fama y reconocimiento mundial más allá del ámbito castrense.

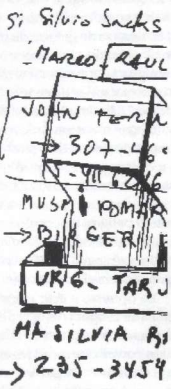
[5] En un ensayo clave, Joan W. Scott propone una definición de género que tiene dos partes interrelacionadas. Para ella lo central de su definición es la "conexión integral" entre dos ideas: "el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder". Para Scott el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder. Por lo tanto, los hombres y las mujeres no son reflejo de una realidad natural, sino el resultado de una producción histórica, social y cultural.

daga, y sonreír a pesar del dolor como lo realizan los muchachos de la tribu de Yaghan. Indudablemente esta prueba es cruel, pero demuestra la forma en que los salvajes entienden la necesidad de que los muchachos sean capacitados en hombría y no se les permita convertirse en pusilánimes que se conforman con ver lo que hacen los demás". (Baden Powell, 1908: 38).

Las prácticas al aire libre, las excursiones, los campamentos y los ejercicios físicos, eran los medios más adecuados para alcanzar el ideal de hombre fuerte, activo y capaz de ejecutar la acción adecuada en el momento oportuno. Los ejercicios físicos no sólo lograban hacer hombres fuertes, robustos, vigorosos y sanos, sino espiritualmente respetuosos, ya que con cada ejercicio (sea para la cabeza, el cuello, el pecho, el estómago, el tronco, la parte inferior del cuerpo, las piernas, los pies o los dedos) se debía agradecer a Dios. Por ejemplo: "si mezcláis vuestra oración con vuestro ejercicio podéis decir a Dios: "soy vuestro de pies a cabeza" y aspirar el aire de Dios por la nariz (no por la boca)". (Baden Powell, 1908: 173)

Con respecto al campamentismo, éste "no sólo mejora (al muchacho) moralmente sino que lo hace más hombre". (Baden Powell, 1908: 92)

Las excursiones y las exploraciones al aire libre permitían "adquirir fuerza y resistencia, y ya no importan el aire, ni la lluvia, ni el frío, ni el calor". (Baden Powell, 1908: 7) Ser un scout implicaba saber soportar las peores condiciones materiales y climáticas. Para ello se necesitaba de resistencia que era una "mezcla de ánimo,



paciencia y fuerza". (Baden Powell, 1908: 168) Ser un explorador "es ser un hombre que va a la vanguardia abriendo caminos en la espesura o en cualquier otro lugar, para los que vienen atrás". (Baden Powell, 1908: 70)

El ejercicio, las carreras o las caminatas a pie permitían modelar al scout y hacerlo "fuerte, sano y activo para desempeñar su deber". (Baden Powell, 1908: 10)

Entre los juegos para el desarrollo de la fuerza se mencionan el boxeo, la lucha, remar, nadar, saltar y escalar. (Baden Powell, 1908: 178).

Todos estas prácticas, que configuraron un determinado estilo de vida, un cierto *ethos* masculino llegaron a la Argentina y penetraron en el sistema educativo a través de la educación física. Entre las fuentes difusoras de la cultura scáutica encontramos diversas Revistas educativas oficiales y los Planes y Programas de instrucción primaria de la segunda década del siglo XX.

El Scautismo en la Argentina: sus orígenes

El Scautismo llegó a la Argentina de la mano de ingenieros británicos que trabajaron en los ferrocariles, en especial en la línea sur del Gran Buenos Aires (Banfield, Claypole, Temperley, etc.). Sus hijos habían ingresado a los Grupos Scouts y habían conocido el Movimiento Scout antes de llegar al país. Todos ellos habían tenido acceso al famoso libro de Baden-Powell que dio origen a los Scouts en Inglaterra *Scouting for Boys*. Estos inmigrantes ingleses fueron los que propiciaron la creación de Grupos Scouts en los colegios británicos de la época, aunque inmediatamente se fueron abriendo Grupos en los criollos y nacionales. También la colonia francesa fue haciendo sus aportes en este proceso.

Alrededor de 1909 se advirtieron las primeras demostraciones Scouts de argentinos en pequeños campamentos realizados en Morón, Gándara, Claypole, etc., pero siempre como actividad de Compañías. En ese año sucedió un acontecimiento de extrema importancia para el movimiento: arribó a Buenos Aires el Mayor General del Ejército Británico Robert Baden Powell. Una vez en la Argentina, la

Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA), invitó al fundador del scautismo a brindar una conferencia. El 8 de abril de 1909, en el salón de actos de la YMCA, Baden Powell pronunció un discurso en el que remarcaba con persistencia la búsqueda del buen encauzamiento varonil de los niños: "...la palabra scouting generalmente se asocia con actividades bélicas, pero nuestro scouting es de otro tipo y no es, como muchos creen 'cosa de milicos'. En verdad es un método para desarrollar la virilidad y el carácter que tanto necesitan nuestros futuros ciudadanos. En pocas palabras, consiste en ofrecerles un programa de prácticas de scout, en lugar de la vagancia y el patoterismo que crecientemente se ponen en evidencia en estos tiempos..."

Todo ello mezclado con fuertes efectos moralizantes y patrióticos: "...el Scautismo incluye las características y aptitudes de nuestro país, tales como: el saber ingeniarse, la autodisciplina, la confianza en sí mismo, la agilidad física y su desarrollo, la caballerosidad, la lealtad y el patriotismo. Estas cualidades y otras afines se inculcan exclusivamente por medio de prácticas y juegos que realmente atraen y captan a los muchachos...". Efectivamente el lema del scautismo era: «mi patria antes que yo».

El movimiento scout se convertiría en un eficaz dispositivo ortopédico, de enderezamiento de conductas *anormales, anómalas o desviadas*: "...hay millares de muchachos pletóricos de espíritu y entusiasmo que se están acercando a las encrucijadas de la vida, los cuales, al enfrentarse con ellas, o tomarán por el camino del bien o por el del mal, y pese a los adelantos logrados por la pedagogía en las escuelas y colegios, un gran número de ellos se encuentran ya a la deriva por mal camino, debido a las influencias adversas del ambiente en que viven...". De hecho, la búsqueda de la corrección era una obsesión que recorría todos los comportamientos posibles de un scout: la corrección en los saludos, en la vestimenta, en el porte, en los gestos, en los pensamientos, en las palabras y en las acciones. Se sancionaba un mal saludo, un vestido desalineado, un porte incorrecto, un gesto inútil o una mala palabra. (Baden Powell, 1908: 20)

La presencia de Baden Powell en Argentina, estimuló al movimiento incorporándolo paulatinamente al espacio escolar (se organizaron Torneos Scout y Compañías en los cuales participaron alumnos del Colegio Escocés, de la Academia "San Andrés", del "English High School", de la Escuela Nº 6 dependiente del Consejo Escolar V del barrio de Barracas, etc.) y consolidándolo institucionalmente. De esta manera, en 1912 se fundó la Asociación Nacional de Boy Scouts Argentinos bajo la presidencia de Francisco P. Moreno[6], siendo secretario y posterior presidente el Teniente General Pablo Ricchieri.

Las revistas educativas

Para 1912 el entusiasmo scáutico había llegado a casi todas las barriadas de la Capital Argentina. Distintas Compañías scáuticas nacieron en Barracas, Villa Devoto, Palermo, Belgrano, Caballito, Flores y el Centro (Compañía Estrada); es decir casi todas las barriadas se interesaron por el Scautismo. Aparecieron grupos de "Boy Scouts", mezclados con grupos de "Vanguardia de la Patria", de "Exploradores Argentinos", más los grupos que patrocinaban las colectividades extranjeras. El movimiento estaba instalado y era hora de ingresar en la escuela. Para ello fue muy importante la difusión realizada en diferentes medios, entre ellos las dos Revistas de Educación que hegemonizaron la producción, circulación y distribución del saber escolar en Argentina.

6 Francisco Perito Moreno, más conocido por el glaciar patagónico que lleva su nombre, fue un activo difusor del scautismo. Siendo Vicepresidente del Consejo Nacional de Educación (para asumir ese cargo renunció como diputado de la Nación, en 1911) formó un grupo Scouts en la Escuela Nº 6 del Consejo Escolar V y apoyó todas aquellas acciones que estaban involucradas con dicho movimiento. Cuando en 1919 muere, una formación de Boy Scouts fue su guardia de honor. Para ver su historia: R. CABREIRA. *El legado Del Perito Moreno*. Asociación de Scouts de Argentina, edit. Scout, 1987.

Tanto el *Monitor de la Educación Común*[7], a nivel nacional, como la *Revista de Educación*[8], a nivel de la provincia de Buenos Aires, presentaron diversas publicaciones sobre el scautismo.

En un artículo de la *Revista de Educación* de la Provincia de Bs. As. de 1912 sobre los "Boys Scouts"[9], se señalaba en una nota de la Redacción de la Revista "la singular actualidad que tiene el artículo dadas las iniciativas que han surgido en la Capital Federal, La Plata y otras ciudades de la República (...)".

En el mismo, se exaltaba la cultura scáutica como un práctica civilizatoria en la que se "procuraba (en el niño) la forma física útil, el vigor, la flexibilidad y la resistencia". (Hazard, 1912: 37)

Si bien, en dicho artículo, se indicaba que la institución Boy Scout "no es una institución militar en sí misma (...) si es preciso posiblemente podría darse a la patria excelentes soldados; pero a buen seguro se la proveerá de hombres". (Hazard, 1912: 38)

Llegar a ser un hombre, o mejor dicho a ser un verdadero hombre (no un Pie tierno) es todo un camino que estaba deliberadamente calculado y en el que, corporalmente, se incardinaban ciertos valores y no otros (como el honor -cualidad imaginariamente ligada al varón-, la perseverancia o el no ser perezoso); configurando una cierta *bexis* corporal: "no se trata de ser perezoso, cuando se tiene el honor de ser scout! Es menester bravear con la fatiga; y si se la siente, proceder como si no se la sintiese. Es necesario saber soportar la lluvia cuando cae el aguacero, y cuando nieva enrojecerse de frío". (Hazard, 1912: 43)

El ser sometido a rudas pruebas, no sólo valorizó a la actividad como una característica básica de todo scout (¡estar siempre listos!) sino que configuró todo un universo moral "en el que la abnegación, el heroísmo, el vigor, la energía, la previsión y el sacrificio" debían ser inculcados en todo niño. (Hazard, 1912: 44-47)

El Organo Nacional del Consejo General de Educación no se quedó atrás a la hora de difundir la cultura scáutica. Bajo la dirección de Perito Moreno, el Monitor de la Educación Común publicó una serie de artículos referidos al scautismo. Uno de ellos se denominó "Posibilidades Educativas del Scoutismo"[10] del año 1914, cuyo autor fue nada menos que Baden Powell.

En el mismo, se insistía en la necesidad de "convertir a los niños en hombres útiles y buenos ciuda-

7 El "Monitor de la Educación Común", era una revista mensual editada por el Consejo Nacional de Educación de acuerdo al art. 57 inc. 19 de la *Ley* 1420 dependiente del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública desde 1881-1976. Su publicación se suspendió en dos períodos: entre 1950-1958 y entre junio 1961-agosto 1965. La revista contenía dos partes: la primera era una sección oficial donde se publicaban las actas de las sesiones del Consejo Nacional y otros documentos oficiales y la segunda contenía literatura pedagógica y didáctica, reseñas bibliográficas de revistas nacionales y extranjeras, notas literarias e históricas.

8 La "Revista de Educación" era una revista que apareció en 1858 con el nombre de "Anales de la Educación Común" dirigida por Sarmiento. En sus inicios fue una publicación semi-oficial, patrocinada por el Gobierno Nacional y auspiciada por la Provincia, pero independiente de las autoridades escolares. Paulatinamente, la Revista, que pasó por diferentes nombres, sufrió un proceso de estatalización dependiendo de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Bs. As.

9 Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. *Revista de Educación* (1912) "Los Boys Scouts y los exploradores de Francia". La Plata, Año LIII, Tomo LX, págs. 36-49.

10 Ministerio de Justicia e Instrucción Pública. (1914) *Monitor de la Educación Común*. "Posibilidades Educativas del Scoutismo". Buenos Aires. Revista Nº 493, Tomo XLVIII, págs. 12-23.

danos siendo la enseñanza del carácter lo que conduce al hombre al éxito. Y para tener éxito, ya se trate del individuo o de la colectividad (nación) necesitamos hombres viriles". (Baden Powell, 1914: 13)

Se repetía machaconamente la necesidad de construir un universo permitido, deseado y correcto que debía alcanzar el niño para ser un hombre viril: "necesitamos hombres viriles con plena conciencia del honor y del deber, que tengan dominio de sí mismos, que puedan trabajar con ahínco y que tengan el valor suficiente para no abandonar la tarea, que puedan ser continentes, sobrios, leales y verídicos. Estos son los atributos que queremos de nuestros hombres". (Baden Powell, 1914: 14)

La vigilancia constante y microfísica penetraba en el cuerpo y en todos sus comportamientos, configurando una serie de hábitos: "los hombres debían vivir sin lujos de la cerveza y del tabaco, debían cuidar su salud, no debían caer en la tentación, no debían masturbarse, no debían tener relaciones sexuales antes del matrimonio, no debían contar o escuchar cuentos sucios, debían estar siempre ocupados y no ser vagos, debían acostumbrarse a no dormir demasiado, a no acostarse tarde y a levantarse temprano o debían ser obedientes a las órdenes que os den". (Baden Powell, 1914: 16, 1922: 137) Una serie de prescripciones avalaban este estilo de vida, como por ejemplo, "las bebidas fuertes hacen débil al hombre, no hay nada varonil en la borrachera, el fumar demuestra que sois pequeños tontos o los muchachos irreflexivos caen en la tentación del vicio solitario (masturbación) arruinando su salud y su espíritu. Si tenéis algo de virilidad en vosotros desecharais la tentación". (Baden Powell, 1908: 182-184)

La obediencia y la disciplina eran claves en este proceso de configuración de subjetividades generizadas. En el artículo, Baden Powell no dejaba dudas, "la disciplina que tratamos de inculcar a los niños no es la que se conoce con el nombre de disciplina militar, en la cual el niño obedece órdenes. La nuestra es una forma de subordinación más profunda de los deseos de uno a un sentimiento de honor, de lealtad y de obligación hacia la autoridad superior". (Baden Powell, 1914: 17)

En los scouts y en los soldados, la disciplina y la obediencia son de tanta importancia como el valor. El hombre valiente se arroja al peligro sin titubear, mientras el menos valiente, se hace para atrás. (Baden Powell, 1908: 206-207)

La cultura scáutica, en la que se incluía un tipo particular de disciplina y de obediencia, estaba por ingresar a la escuela.

El scautismo en las escuelas

El surgimiento del Scautismo en Inglaterra, su ingreso en la Argentina y la difusión a través de diversas revistas educativas, tuvo un efecto concreto en las instituciones educativas del nivel primario.

Su incorporación se produjo en un contexto macropolítico en el que, siguiendo a Pineau (1997), los grupos conservadores educativos impulsaron un imaginario fuertemente normalizador -en reemplazo del imaginario civilizatorio- cuyas características más destacadas fueron: "fuertes rasgos de control sobre la sociedad civil, limitación de poder de los Consejos Escolares, reducción de la escolaridad obligatoria, diferenciación escolar, reduccionismo biologicista, medicalización del discurso, un modelo de inspección basado en poderes de punición, necesidad de homogeneización y clasificación de los sujetos, diferenciación entre escuelas urbanas y rurales en perjuicio de las últimas, establecimiento de escuelas superiores sólo en el ámbito urbano y la 'nacionalización' del curriculum a partir de la construcción de una cultura nacional fuertemente xenófoba". (Pineau, 1997: 54, 117)

En este contexto macropolítco, la propuesta de incorporación del scautismo a la escuela no estuvo exenta de fuertes debates y discusiones. Quien propuso dicha práctica corporal fue el Director General de Escuelas de la Provincia de Bs. As., el Dr. Enrique César Urien. En su propuesta de Plan de Estudios de 1913, estableció en el artículo 5 que "para los varones se fomentará la institución de los Boys Scouts en todo el territorio de la provincia de acuerdo con la edad de los alumnos". (1913: 16) Su argumentación en contra de los ejercicios físicos dictados hasta aquel momento era la siguiente: "la forma actual de practicar aquellos ejercicios en las escuelas es complicada y en nada beneficia el desarrollo ni la salud de los educandos. Se ha pretendido formar una ciencia de algo en extremo sencillo y se quiere imponer en las escuelas ejercicios de respiración á (sic) la voz de mando, gimnasia de cuerpo en seis u ocho tiempos al compás de cantos y flexiones de cintura á (sic) niños que llegan á (sic) las aulas todos los días después de galopar

una o dos leguas en caballo que difícilmente podría montar el profesor". (1913: 7)

Esta propuesta tuvo sus detractores y sus defensores, entre los primeros se pueden mencionar a los señores consejeros Valenzuela, Soriano y Palomeque, entre los segundos estaban el señor Tassi y el propio Dr. Urien.

Los primeros argumentaron, en acalorados debates técnico-pedagógicos, que "la educación física lejos de avanzar retrocede con tal propuesta (el scautismo) ya que se suprime la enseñanza metodizada de los ejercicios físicos tal como la preconiza el doctor Romero Brest[11] la cual es perfectamente racional". (Ayarragaray, 1914: 1782) Otros afirmaban que "sin desconocer las grandes ventajas de esta institución (scautismo) ya hemos dicho que es ajena a la escuela primaria y que se debe imponer el sistema argentino de educación física porque es gradual, científico y metódico. Los ejercicios físicos que ha presenciado el señor Director y que tan pobre concepto le merecen no resume todo el programa; hay en él ejercicios viriles más fuertes y violentos en cada lección". (Valenzuela, 1914: 165) Pero lo más grave para Valenzuela "es la falta de cultura física para ambos sexos ya que como es sabido la institución de los Boys Scouts, por los fines que persigue y los ejercicios y programas a desarrollar, requieren mayor edad y campo distinto del de la escuela común y que, en el mejor de los casos, sólo comprendería a los varones y quedarían las niñas, sobre todo las de las escuelas urbanas, que son la inmensa mayoría, sin otro ejercicio que el escaso que podrían hacer en el patio de la escuela y en los pocos minutos que el horario les permite, lo que es de todo punto insuficiente". (1914: 168)

Soriano compartía los conceptos de Valenzuela y "no adhiere a la implantación de los Boys Scouts de reciente importación. Esta propuesta tiene además el grave inconveniente educacional de privar a las niñas de la práctica de los ejercicios físicos, porque es de suponer que no se les va a mezclar a esas bandas que andan a campo abierto ejercitándose fuera de la escuela sin el contralor del maestro". (1914: 189-190)

En síntesis, el rechazo de la cultura scáutica se basó en dos argumentos. Por un lado, en una fuerte defensa al sistema argentino de educación física y, por el otro, en un particular apoyo a la cultura física para las niñas.[12]

Por otro lado, los argumentos a favor del scautismo escolar, como los de Tassi, estaban avalados en la necesidad de "robustecer y vigorizar el sentimiento nacional" (1914: 214), así como en "un ideal común de grandeza, en el concepto de orden y de disciplina, encauzando las corrientes torcidas, las emanaciones procedentes de hogares donde las ideas extremas y el sectarismo fomenta el espíritu turbulento y pregona la disolución (...) la escuela irradia el poder luminoso de las ideas y el aura esencialmente nacional que satura el ambiente borrando los gérmenes del extranjerismo. Los Boys Scouts son legiones patrióticas que adquieren conocimientos reales. En Lomas de Zamora han existido". (1914: 221)

---

11 Fue una de las figuras más destacadas de la Educación Física Argentina. Bajo su dirección se realizaron los Primeros Cursos de Educación Física Argentinos en 1901. Fue en estos cursos donde se originó el Sistema Argentino de Educación Física. Este sistema fue de inspiración positivista, pero llegó a introducir la línea espiritualista en educación física. Tuvo además una tendencia nacionalista. Estuvo vigente en los establecimientos escolares argentinos hasta que fue derogado en el año 1938.

12 Aunque el siguiente trabajo no se centró en la educación física destinada a la mujer, todas sus prácticas estuvieron permitidas en función de la maternidad, la procreación y el regeneramiento racial (eugenesia). Asimismo, las actividades físicas permitidas reforzaron la *naturalización* de ciertas cualidades "femeninas" como el decoro, la gracia, el recato y la docilidad. Claramente la educación física contribuyó a la subordinación y al sometimiento de las mujeres por parte de cierto ideal masculino (varón heterosexual, blanco y burgués).

Pero la argumentación más fuerte en defensa del scautismo fue la de su propulsor, el Dr. Urien: "no me resisto en apreciar las bondades del sistema argentino de educación física (...) pero se necesita el complemento de la escuela para dar a los niños vigor y fuerza que le niegan la vida promiscua del conventillo o del tugurio y el hacinamiento de la población urbana en lugares reducidos (...). Esta institución responde en un todo a la fórmula que he preconizado para mi programa de gobierno escolar 'educación para la vida argentina'. Con la incorporación del scautismo en las escuelas, podemos anticipar la preparación del futuro conscripto, acostumbraremos al niño a que tenga siempre viva la imagen de la patria y de los sacrificios que exige la defensa de su integridad; contribuiremos también así a intensificar el nacionalismo de la enseñanza que es hoy por hoy una de las exigencias más premiosas de nuestro país". (1913: 202-203)

Por último, y en relación a la afirmación del Consejero Valenzuela, respecto a la limitación de la enseñanza únicamente a los varones, Urien señala: "es errónea porque la institución que preconizo comprende por igual a los niños de ambos sexos estableciendo ejercicios que se avienen perfectamente con todos los prejuicios de nuestros hogares". (1914: 203)

Luego de estos debates y a pesar que varios Consejeros estaban en contra de su implantación, el Consejo General, en su artículo 5, incorporó "a su enseñanza la institución de los Boys Scouts en todo el territorio de la Provincia" (1914: 227) aunque ampliando sus prácticas a las niñas.

A pesar que el Dr. Urien afirmó la igual enseñanza en ambos sexos, el Programa para Escuelas Comunes de la Provincia de Buenos Aires de 1914[13] incorporó la cultura scáutica en la educación física en forma diferente para varones y para niñas:

EDUCACION FISICA

Primero y Segundo Grados:

"Marchas y evoluciones (para varones y mujeres)"

Tercero y Cuarto Grados:

"Agrupaciones estudiantiles para juegos y Scouting (para varones)"

Tercero y Cuarto Grados:

"Primeros auxilios, formación de un botiquín escolar. Cómo se tiende una mesa. (para niñas)"[14]

Este programa reprodujo -y reforzó- una de las claves constitutivas de la educación física escolar argentina, que ha sido la histórica separación entre dos modalidades de ejercitaciones y actividades, con diferentes cualidades, objetivos y destinatarios. Es decir, la institucionalización de la disciplina estuvo desde sus orígenes atravesada -o mejor dicho sujetada- por ciertas prácticas y ciertos saberes sobre lo "verdaderamente" masculino y lo femenino. (Scharagrodsky, 2001,b)

Claramente la incorporación de la mujer en el scautismo, reprodujo lo que sucedía en el ámbito macropolítico más general: la mujer recluída en el espacio doméstico y privado[15]. Como afirma Femenías (2000: 54) "el discurso

13 *Programas para las Escuelas Comunes*. Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Talleres de Impresiones Oficiales, La Plata, 1914. En adelanta (P, 1914).

14 *P, 1914*, pág. 52.

15 Es John Locke el verdadero autor de la escisión público/privado entendidos como espacios opuestos donde sólo lo cívico es público y a la vez, diferente y ajeno al ámbito doméstico. Para Locke (como también para Rousseau), los ámbitos político y doméstico no sólo se excluyen, sino que son irreconciliables. Históricamente el espacio público ha sido el espacio del reconocimiento, de los grados de competencia y de legitimidad, es decir, ha sido un espacio fundamentalmente masculino. En cambio el espacio privado, ha sido un espacio de indiscernibilidad, de lo indistinto, de lo femenino. Según varias autoras, como G. Fraisse o N. Armstrong, la separación de la mujer del espacio público no es una mera coincidencia del mundo moderno, burgués industrial, sino su condición necesaria de posibilidad.

de la domesticidad construyó a las mujeres como sujetos domésticos, dueñas del ámbito privado, atrapadas en éste y excluidas, en consecuencia, del ámbito público de la ciudadanía". Esto último está refrendado en numerosos artículos como el que apareció en la Revista de Educación sobre las "Niñas Scauts" en el año 1915: "el fin del scautismo en la niñas es la preparación moral y física para el cumplimiento de su misión. Sin embargo, no se pretende con ello llegar a la emancipación de la mujer. La constitución y los métodos de instrucción en vigor condenan explícitamente estas veleidades que hacen perder a la mujer su femenilidad y la vuelven una especie de mendicante intelectual que se desvía de su centro de mujer futura y madre de familia". (Clary, 1915: 1067-1068)

En este Plan el concepto de diferencia (varón/mujer) fue sinónimo de desigualdad y de falta de reciprocidad.[16]

La forma en que se justificó el scouting en la educación física escolar fue la siguiente:

"El sistema de cultura física implantado en la escuela es el "Scouting" que empieza a regir desde el tercer grado. Los alumnos de primero y segundo grado sólo harán marchas durante sus recreos, bajo la vigilancia de sus respectivos maestros".

"Desde el tercer grado, los alumnos pasarán a formar agrupaciones que se fomentarán dentro de cada escuela, localidad o distrito, con el fin de que hagan prácticas de Scouting".[17]

Esta serie de razones que justificaron a la educación física escolar bajo el Scouting, no sólo tuvo implicancias en la distinción de actividades y tareas de acuerdo al sexo, generando estereotipos masculinos y femeninos, sino que contribuyeron muy fuertemente en la configuración de determinadas masculinidades.

Su organización y sus 10 leyes, tenían un claro corte marcial y patriótico. Toda la disposición del scautismo se basó en modelos militares: jerarquía y organización en tropa, clan o patrulla. Toda tropa scout constaba de dos o más patrullas, de seis a ocho muchachos. Toda patrulla escogía a un muchacho como Guía, el cual llevaba el título de Guía de patrulla. Las ordenes de mando de los guías de patrulla incluían "formad en línea, alerta o atención, descanso, sentaos, romped filas, flanco derecho, flanco izquierdo, paso veloz, paso gimnástico y paso scaut (cincuenta pasos andando y cincuenta corriendo)". (Baden Powell, 1908: 66)

Las formaciones de tropa eran una práctica cotidiana. "Los scouts deberán saber moverse rápidamente de un punto a otro, por patrullas o tropas, en buen orden. Los ejercicios de movimientos rápidos y ordenados, bien practicados, capacitan y hacen a los muchachos elegantes y ágiles". (Baden Powell, 1908: 190)

El control corporal de la cultura scáutica construía una geometría espacio temporal a partir de una clara distribución en el espacio (encerrar, controlar, ordenar, serializar), de un orden en el tiempo (subdividir el tiempo, programar el acto, descomponer el gesto) y de una composición que articulaba ambas nociones: "a la voz de alerta o atención, el scout se pone de pie en posición de firmes, mirando hacia el frente, con los pies juntos y las manos, con los dedos extendidos, colgando de manera natural a los lados. A la voz de descanso, mueve el pie izquierdo unos quince centímetros hacia la izquierda y junta las manos por la espalda. Entonces se le permite que vuelva la cabeza. A la voz de sentarse se pone en cuclillas en la forma que más le acomode. La voz de sentarse debe darse siempre que no se desee que los muchachos estén en posición de alerta y que el piso esté seco". (Baden Powell, 1908: 191)

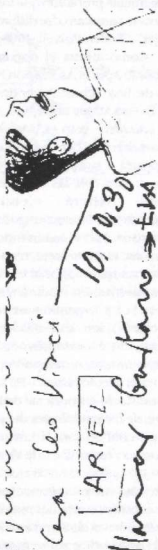
16 La diferencia así entendida ha sido utilizada como punto de apoyo de desigualdades. Del hecho diferencial no se sigue lógicamente la necesidad de un trato desigual de los sujetos. Sustentar la desigualdad sobre la diferencia hace que ésta deje de ser un término recíproco para pasar a ser unívoco. M. Cavana, "Diferencia", págs. 85-118, en C. Amorós (comp.), *Diez Palabras Claves sobre Mujer*, Navarra, EVD, 1995.

17 *P. 1914*, pág. 53.

Los ejercicios físicos debían realizarse diariamente, inmediatamente después de levantarse y todas las noches antes de acostarse. No debían hacerse como mero pasatiempo o como mecánicos movimientos calisténicos. En la medida de lo posible debían realizarse al aire libre o cerca de una ventana. Pero fundamentalmente "no debían ser parte de un adiestramiento que peque de ser demasiado benigno y suave: los ejercicios fortalecen el carácter y los scouts tienen que prepararse para topar dificultades y peligros en la vida". (Cieza García, 2001: 120)

Los ejercicios físicos, y el resto de las prácticas scáuticas, lejos de reprimir producían y suscitaban un tipo especial de subjetividad generizada. Es decir, estas prácticas lejos de obturar, prohibir o reducir incitaban, facilitaban, ampliaban, desviaban, limitaban e inducían un cierto de tipo de masculinidad (y no otra) atravesada por un determinado universo moral.

Todo este disciplinamiento y adiestramiento corporal tenía sus lemas y atributos. Su divisa era: ¡siempre listo! y sus virtudes: lealtad, abnegación y pureza. En un



punto había una plena coincidencia entre las prácticas del scauting y los ejercicios militares: "el punto de máxima coincidencia entre el soldado y el Scauting es el lema *"Todo por la Patria"*.[18]

La promesa del scaut no dejaba dudas de su fuerte vinculación castrense: "por mi honor yo prometo hacer cuanto pueda por: cumplir mis deberes para con Dios[19] y mi Patria, ayudar al prójimo en toda circunstancia, obedecer la Ley Scout".

La lealtad, el honor, la obediencia, la valentía, la caballerosidad y la limpieza moral formaban parte de sus leyes cotidianas: "el Scout cifra su *honor* en ser digno de confianza, el Scout es *leal*, el Scout *obedece* sin réplica a sus padres, a su Guía de patrulla y a su Jefe de tropa, el Scout es *valiente*, el Scout es cortés y caballero especialmente con las mujeres, los niños, los ancianos y los inválidos, el Scout es *limpio en pensamientos, palabras y acciones y es varonil*".[20]

Desde un punto de vista macropolítico y siguiendo a Badinter (1993), la implantación de los *boy-scouts* se asentó en un nuevo ideal masculino, encargado de poner en

18 *El Scautismo Argentino y la conscripción. Asociación Nacional Boy Scouts Argentinos*, Bs. As., Imp. Escoffier, Caracciolo y Cía., 1916, pág. 16. En adelante (Scouts Argentinos, 1916)

19 El Scautismo obligaba a que todo miembro de su movimiento perteneciera a alguna religión. Una de sus luchas era contra el ateísmo. En la Argentina, los esfuerzos aislados de parroquias y colegios católicos durante la década del '10 y del '20 adquirieron cuerpo el 7 de abril de 1937 cuando el Cardenal Copello, obispo primado de la Argentina, reconoció la creación de la "Unión Scouts Católicos Argentinos" bajo la presidencia del General Exequiel Pereyra.

20 Esto es parte del Código de honor de los Boy Scouts. Ver en: Scouts Argentinos, 1916, pág. 3.

valor la afirmación del yo moral y físico. Frente al ideal viril precedente, que exaltaba determinadas características pacíficas tales como la piedad, la economía y la asiduidad, se prefiere la energía, la fuerza y el autocontrol.

La preocupación por dar una nueva rigidez a la distinción de roles sexuales, estuvo en el origen de la implantación de los boyscouts en 1910. Uno de sus mayores objetivos era: "convertir a los chiquillos en hombres y luchar contra las fuerzas de la feminización".[21] Para conseguirlo, los muchachos de una misma edad se agrupaban formando patrullas que quedaban bajo responsabilidad de un adulto que los alentaba en la creación de un espíritu de equipo y el desarrollo de su *virilidad* en todas sus formas, sin tolerar nada que fuera *afeminado*. Pruebas, desafíos, disciplina, rigor moral, y sobre todo vida en común y alejada de toda presencia femenina, formaban la trama del Scautismo.

De hecho se plantea explícitamente que en los juegos scáuticos no sólo se respete el "guión" masculino, sino que los varones se alejen de los supuestos "guiones" femeninos, ya que estaba terminantemente prohibido que los boys scouts se parezcan o "se disfracen de mujer". (Baden Powell, 1908: 69)

Como afirma el documento elaborado por la Asociación Nacional de Boy Scouts Argentinos de 1916: "un Scout argentino deber ser *caballero*, esto es, *ser varonil*; será valiente, será leal a su país, respetará a sus superiores y *será muy cortés con las mujeres*. Un scout deberá ejercitarse sistemáticamente en juegos atléticos, corriendo y caminando mucho; en todo tiempo tratará de ejercitarse para soportar toda clase de molestias. En resumen, ser un buen Scout argentino es ser un muchacho bien desarrollado y bien informado. *Un verdadero Scout no es afeminado*, ni tampoco planta de invernáculo. Nunca se le verá prendido de las polleras de la madre o de los pantalones del padre, tendrá confianza en sí mismo, será vigoroso y estará lleno de alegría".[22]

La construcción de cierta masculinidad viril estaba acompañada por cuestiones morales muy claras: "en la práctica de Scout está incluida la instrucción sobre moral, heroísmo, caballerosidad y patriotismo. El Scout aborrece las conversaciones impropias. No se rebaja cometiendo actos inmorales y es limpio en sus juicios, prefiriendo perder que ganar con trampas. En definitiva trata de ser un hombre *varonil*, íntegro y sano".[23]

Claramente, su vinculación militar asentada en una particular moral, contribuyó a construir *cierta* masculinidad. La carrera para hacerse hombre quedaba nuevamente salvarguardada. De hecho, en el Programa escolar mencionado se establecía que las primeras enseñanzas del Scauting "comenzarán en la escuela con las excursiones escolares y con los siguientes conocimientos principales:"

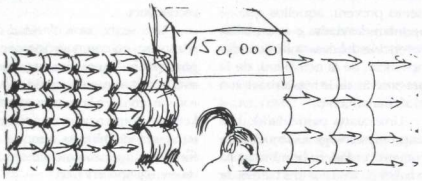
"Conocer los caminos que unan la ciudad o el pueblo con otro pueblo; saber elegir leña y otros materiales para hacer fuego; saber buscar agua y hacer uso del ácido cítrico para beberla; hacer 600 metros al paso de trote con sus descansos en marcha regular; hacer quince excursiones al año en días festivos en patrullas de a cinco, a una distancia de 6000 metros; saber hacer nudos; saber levantar un plano del sitio donde se encuentre; calcular distancias a 500 y 1000 metros, saber transportar un herido de su edad que no pueda caminar, etc".[24]

21 "A finales del siglo XIX y principios del XX, en plena expansión industrial, un número cada vez mayor de hombres norteamericanos e ingleses empezaron a inquietarse abiertamente por la virilidad de sus hijos. Aterrorizados por los discursos feministas, inquietos con la feminización de la educación familiar y escolar así como del poderío de la ley materna, temían que sus muchachos no tuvieran la ocasión de aprender a ser hombres." Esta es una de las "razones" de la implantación del sistema de Scouting. E. Badinter, *XY La identidad masculina*, ed. Alianza, Madrid, 1993, pág. 117.

22 *Scouts Argentinos, 1916*, págs. 26-28.

23 Ibid, págs. 30-32.

24 *P, 1914*, pág. 54.



Todos estos conocimientos intentaban *convertir a los chiquillos (varones) en verdaderos hombres,* ya no a partir de ejercicios militares, sino a través del scautismo. Ambos sistemas de actividades y ejercitaciones corporales no sólo regulaban y/o controlaban los cuerpos sino que contribuían, muy especialmente, al armado de lo masculino.

A comienzos del ciclo lectivo del año 1916, y bajo la presidencia del Dr. Matías Sánchez Sorondo en el Consejo General de Educación, se estableció un nuevo Plan de estudios por el cual el scautismo quedó sin efecto como práctica obligatoria en la educación física. No obstante, nuevos acontecimientos mantendrían la vigencia de esta forma particular de construir subjetividades generizadas. Entre los más importantes se pueden mencionar el decreto del Poder Ejecutivo Nacional Argentino de 1917, firmado por el Presidente Irigoyen, el cual establecía al Scautismo como Institución Nacional, instando a su "aplicación práctica en las escuelas en la medida de lo posible" o la creación de la Dirección Gral. de Educación Física y Cultura de la Provincia de Bs. As. originada dos décadas después (1936) bajo la dirección y responsabilidad de repetidores físicos y antiguos scouts.

Si bien en la década del '10 y del '20 el scautismo tuvo su mayor auge avalando un tipo particular de educación física escolar, aún en la década del '40, se realizaba en el ámbito escolar la "semana del Scout transmitiendo media hora de clase sobre *la ética Scout*".[25]

No obstante ello, el mayor éxito del scautismo, en cuanto a práctica y difusión, se produjo por fuera de la escuela laica. El movimiento scout se asentó muy fuertemente a partir de la década del '30 -y continúo hasta nuestros días- en parroquias y colegios católicos con el auspicio de la Iglesia. Entre las razones de esta alianza entre la cultura scautica y la religión encontramos afinidades de tipo ideológico (respeto a la jerarquía, obediencia y sumisión o cierta concepción sobre la naturaleza del hombre) y de tipo moral (honestidad, compañerismo, lealtad y trabajo junto con un fuerte control del cuerpo y de la sexualidad). Asimismo, los curas jóvenes descubrieron que la práctica scautica podía ser un buen medio para atraer al pueblo hacia Dios y borrar del mapa algunas diversiones que consideraban asistemáticas, inmorales, crueles e inhumanas.

Esto último, reafirma que el scautismo sobrevivió más allá de las primeras décadas del siglo XX, asegurando un lugar nada desdeñable en la compleja trama de la historia de la masculinidad occidental.

Consideraciones finales

Una de las primeras particularidades que se podrían destacar es que el scauting virilizó los cuerpos masculinos. Este proceso estuvo avalado por un conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que contribuyeron en la configuración de determinadas masculinidades.

Dichas masculinidades no sólo configuraron una cierta disposición corporal o un cierto universo kinético permitido, deseado o correcto; sino que incorporaron una serie de valores como el coraje, la valentía, la fuerza, la osadía, la energía, la caballerosidad, la confianza en sí mismo, el patriotismo, la disciplina, el orden y la formación del carácter.

Una segunda particularidad a destacar podría ser que el scauting, al igual que el ejercicio o la gimnasia militar, ejerció un fuerte proce-

[25] Ver en *Constitución Nacional Boy Scouts Argentinos,* Memoria 1941-1942, edit Ferrari Hnos., Bs. As., 1942, págs. 62, 77-78.

so de control corporal. Control corporal que no sólo significó disciplinamiento en el sentido foucaultiano, sino una distribución sistemática y arbitraria de ciertos roles y comportamientos, configurando un mapa de relaciones de fuerza completamente dispares entre niños y niñas; situando a estas últimas en una posición general de subordinación y especialmente de invisibilización. Claramente el scautismo (re)produjo la matriz binaria (varón/mujer) como la única posible. Esto último ha sido una continuidad que se ha manifestado en otras tantas prácticas de la disciplina como la gimnasia, los juegos o ciertas ejercitaciones físicas.[26]

Una tercera particularidad del scautismo sería su fuerte compromiso con la normalización de conductas, insistiendo constantemente en los hábitos de buena conducta y de recto comportamiento. La enseñanza compulsiva de la norma positiva de la conducta, no sólo encauzó comportamientos, sino que intentó prevenir aquellos que se suponían desviadas o anormales. Prevención del desarrollo de la delincuencia, de la ociosidad, de la haraganería, de la masturbación o del afeminamiento.

Una cuarta particularidad es de tipo terminológica: el muchacho no es un verdadero hombre hasta no haber pasado por una batería de pruebas y desafíos. El muchacho aún no es hombre. Cada estado "masculino" tiene su forma de designación: niño, muchacho, muchachito, hombrecito y hombre. El opuesto terminológico a estos estados son el niño Pie Tierno o el niño afeminado, connotados negativamente.

Una quinta particularidad es que la masculinidad generada por la gimnasia militar está basada en la obediencia ciega, en tanto en el scautismo, hay un modelaje de la virilidad más profundo ya que de la disciplina se pasa a la autodisciplina. La sujeción de la subjetividad masculina no desaparece sino que se reconfigura.

Una sexta particularidad del scautismo en comparación con la gimnasia militar es que esta última está exclusivamente dirigida al varón, en tanto, en la cultura scáutica la mujer comienza, muy sutilmente, a ser visibilizada aunque en forma jerárquicamente diferenciada en relación al varón.

Todo lo analizado hasta aquí ha contribuido a la conformación de un proceso civilizatorio que, en términos educativos, persiguió el ideal de formar al buen ciudadano (varón), útil, productivo, obediente, dócil, sano, racional y, fundamentalmente, viril que necesitaba un Estado moderno. Para consolidar este proceso, la cultura scáutica se convirtió en una táctica necesaria, dentro de una estrategia más general, para la construcción de un cuerpo masculino apto para el trabajo, para un determinado estilo de vida moral y para la defensa del territorio nacional.

[26] Actualmente la educación física es la única asignatura escolar que separa las clases por sexos, a partir de una determinada edad. Sin duda, gran parte de las razones pueden encontrase en la historia de la disciplina.

Bibliografía

Baden-Powell, Robert, *Escultismo para Muchachos*, San José de Costa Rica, Editorial Scout Interamericana, 1998. (Traducción Jorge Nuñez) (original de 1908)

---------- *Propósitos, métodos y necesidades*, México, Asociación de Scouts de México, 1996. (Traducción Fernando Soto-Hay García, S.J.) (original de 1929)

---------- *Roverismo hacia el éxito*, San José de Costa Rica, Editorial Scout Interamericana, 1997. (Traducción Jorge Nuñez Prida) (original de 1922)

Badinter, Elizabeth, *XY La identidad masculina*, Madrid, Alianza, 1993.

Ball, Stephen, (comp.) *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, Madrid, Morata, 1993.

Bertoni, Lilia, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, F.C.E., 2001.

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

Cabreira, Rodolfo, *El legado Del Perito Moreno*, Bs. As., Edit. Scout Asociación de Scouts de Argentina, 1987.

Cavana, María Luisa, "Diferencia", en C. Amoros (comp.), *Diez Palabras Claves sobre Mujer*, Navarra, EVD, 1995, págs. 85-118.

Cieza García, José, "Educación Física y Escultismo. El pensamiento de Baden Powell". *VIII Simposium de Historia de la Educación Física*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2001, págs. 115-130.

Connell, Robert, *Masculinities*, Berkeley, University of California Press, 1995.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987.

Femenías, Luisa, *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Bs. As., Catálogos, 2000.

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1986. (5ta. edic.)

---------- *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992. (3ra. edic.)

---------- *La historia de la sexualidad: el uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1993. (3ra. edic.)

Hantover, J.P. "The Boy Scouts and the validation of Masculinity", en *Journal of Social Issues*, Vol. 34, Nº 1, 1978.

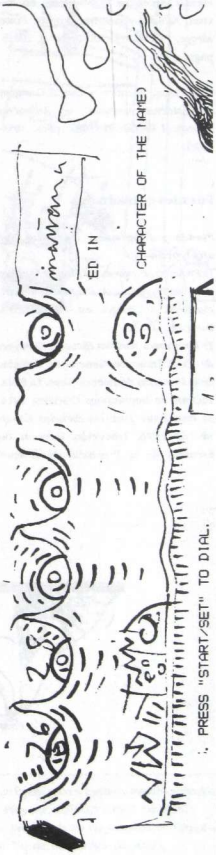
Pineau, Pablo, *La escolarización de la Provincia de Buenos Aires (1875-1930): una versión posible*, Bs. As., FLACSO-CBC, 1997.

Puiggrós, Adriana, *Sujetos, disciplina y curriculum* (1885-1916), Bs. As., Galerna, 1990.

Rodríguez Magda, Rosa, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 1999.

Scharagrodsky, Pablo, "De la testosterona a la virilidad: visibilizando una política escolar generizada" en Revista *E.F.& C.* Nº 5, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2001a, págs. 78-90.

---------- "Cuerpo, Género y Poder en la escuela. El caso de la Educación Física



Escolar Argentina (1880-1930)" en Revista *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, PUCR, Vol. XXVII, Nº 2, 2001b, págs. 121-151.

Scott, Joan, "Gender: a Useful Category of Historical Analysis", en *American Historical Review 91*, 1986, págs. 1053-1075.

Fuentes consultadas

Planes y Programas escolares del nivel primario

1) *Proyecto de Reforma al Plan de Estudios para las Escuelas Comunes de la Provincia de Bs. As.*, Bs. As., est. Tipográfico J. Carbone, 1913.

2) *Programas para las Escuelas Comunes de 1914.* Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. La Plata, Talleres de Impresiones Oficiales. 1914.

3) *Programas para las Escuelas Comunes de 1916.* Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. La Plata, Talleres de Impresiones Oficiales. 1916.

Otras fuentes consultadas

Asociación Nacional Boy Scouts Argentinos. *El Scautismo Argentino y la conscripción*. Bs. As.: Imp. Escoffier, Caracciolo y Cía., 1916.

Constitución Nacional Boy Scouts Argentinos, Memoria 1941-1942. Bs. As.: Ferrari Hnos., 1942.

Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. *Revista de Educación*. "Los Boys Scouts y los exploradores de Francia". La Plata, Año LIII, Tomo LX, 1912, págs. 36-49.

Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. *Revista de Educación*. "Juicios de Directores". La Plata, Año LV, Tomo LIX, 1914, págs. 1776-1783.

Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. *Revista de Educación*. "Reforma del Plan de Estudios". La Plata, Año LV, Tomo LXVI, 1914, págs. 137-297.

Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. *Revista de Educación*. "Las Niñas Exploradoras". La Plata, Año LVI, Número X, 1915, págs. 1066-1070.

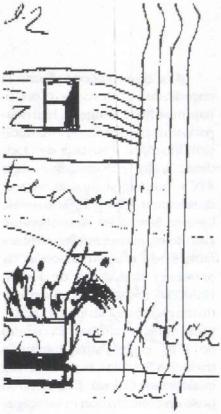
El Escultismo y la Escuela. Editorial Scout Interamericana, s/f.

Ministerio de Justicia e Instrucción Pública. *Monitor de la Educación Común*. "Reglamento General para las Escuelas Comunes de la Provincia de Buenos Aires". Buenos Aires, 1881, págs. 573-583.

Ministerio de Justicia e Instrucción Pública. *Monitor de la Educación Común*. "Posibilidades Educativas del Scoutismo". Buenos Aires. Revista Nº 493, Tomo XLVIII, 1914, págs. 12-23.

¿Por qué Antígona?[1]

Mónica Gluck*



RESUMEN

Judith Butler encuentra en *Antígona* de Sófocles -y en la interpretaciones que desde Hegel hasta Irigaray o Lacan, ven a Antígona como representante de la familia y la feminidad- la ocasión para una crítica a las concepciones normativas del parentesco y el replanteo de los términos en que éste puede ser entendido. Su objetivo es historizar sus estructuras hegemónicas, revelar su función coercitiva e invitar a ampliar los horizontes discursivos de modo que sea posible que muchas experiencias humanas dejen de ser destinos trágicos y puedan ser vivibles.
A través de los argumentos de *Antigone's Claim*, intento una reflexión teórica crítica que permita explicar los cambios políticos a partir de la agencia humana.

Palabras clave: Antígona – relaciones de parentesco – familia y Estado – tabú del incesto y heterosexualidad normativa – agencia política feminista

ABSTRACT

Judith Butler reads the play *Antigone* by Sophocles – and the interpretations that, from Hegel to Irigaray or Lacan, see in the character a representative of feminism and femininity- as the occasion to question and reconceptualize normative theories of kinship. Her goal is to historicize the hegemonic structures of kinship, to show their coercive function, and to propose the extension of the boundaries of discourse so that many human experiences cease to be seen as tragic fates and they become livable.
Based on the arguments in *Antigone's claim*, I have developed some critical and theoretical ideas that allow to explain political change through human agency.

Key-Words: Antigone – kinship – Family and the State – Incest taboo and normative heterosexuality – Feminist political agency

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, e Instituto de Filosofía, (UBACYT-PICT 04-06587).

1 Una versión abreviada de este trabajo fue presentada en las Jornadas de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata, 7-9 de noviembre de 2002.

¿Por qué Antígona? Tanto la tragedia de Sófocles como el personaje mismo de Antígona han ocupado un lugar destacado en la tradición filosófica y literaria de Occidente, sobre todo durante el siglo XIX y, fundamentalmente a partir de la lectura de Hegel. Así lo señala George Steiner en su *Antígonas*, cuando enumera entre los posibles factores de esta predilección "la presencia simultánea de Hegel, Hölderlin y Schelling en el seminario teológico de Tubinga, el *Stift*.", y más adelante afirma: "Ya en julio de 1787 Hegel había intentado traducir a Sófocles, especialmente el *Edipo en Colono*. Este texto lo puso en contacto con el incomparable *pathos* de Antígona. Hegel comunicó con ardor la vital aureola de este encuentro a sus dos amigos. Aún después de las ulteriores polémicas y silencios, la *Antígona* seguiría siendo un lazo de unión entre los tres hombres. Cada uno por su lado harían de ella el eje de su conciencia" (Steiner, 1996; 22). También observa Steiner que los temas sobre los que trata la obra –la dialéctica entre lo privado y lo público, la figura de la mujer como hermana y la relación hermano-hermana como forma sublime, sublimada, de lo amoroso- son asuntos centrales de la época y causa de su atractivo. Esta preeminencia, indica, parece interrumpirse a comienzos del siglo XX, cuando el psicoanálisis desplazó el centro de atención hacia *Edipo Rey*.

Sin embargo, no han cesado sus efectos. Inserta en una tradición feminista y filosófica, en uno de sus más recientes trabajos editados: *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death* (Butler, 2000), Judith Butler vuelve a *Antígona*: "Hace algunos años, cuando me preguntaba que había sucedido con los esfuerzos feministas por desafiar y confrontar al Estado, comencé a pensar en Antígona" (Butler, 2000: 1)[2]. Tomando como antecedente a Luce Irigaray, Butler busca en Antígona, en su desafío al Estado y en su antiautoritarismo, una contrafigura a las posiciones feministas que intentan legitimar sus demandas en el amparo del Estado y que plantean la oposición política en términos de demanda legal.

Sin embargo, más que con una figura política desafiante, al leer las interpretaciones de *Antígona* que hacen Hegel y Lacan, o Luce Irigaray entre otras feministas, se encuentra en primer lugar con "alguien que articula una oposición prepolítica a lo político, al representar **el parentesco como la esfera que es condición de posibilidad de lo político sin formar nunca parte de él"** (Butler, 2000: 2, negritas en el original). Y, en segundo lugar, le llama la atención la radical separación entre el parentesco y lo social o el Estado que, en marcos teóricos diferentes, establecen tanto Hegel como Lacan y que, según Butler, se extiende aún a las posiciones más antihegelianas del estructuralismo.

El trabajo de J. Butler de aquí en más consiste en tomar distancia de las lecturas de Hegel y Lacan y de sus secuelas, ponerlas en crisis productiva, reelaborar algunos aspectos de ambas; y por otra parte, en acercarse al texto de Sófocles para conjugar esta reelaboración con sus propias puntuaciones del mismo. Podría señalarse en esta labor el fuerte acento puesto en la relevancia de los procesos de subversión discursiva, entendidos como desplazamientos retóricos, tanto a los efectos de lograr la constitución subjetiva como respecto de la construcción de los lazos sociales.

Su objetivo apunta a la escena contemporánea, a quienes como

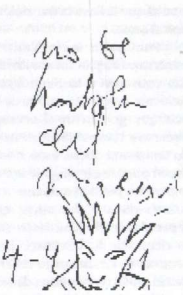
[2] Tanto en ésta como en las siguientes citas de *Antigone's Claim* las páginas corresponden a la versión original en inglés y la traducción es mía. Recientemente ha llegado a mis manos una edición española del libro. La meritoria voluntad de acercar a lectores de habla castellana obras como la de Judith Butler se ve en este caso empañada por la calidad de la traducción. Lamentablemente es poco precisa en su elección de términos para conceptos filosóficos y psicoanalíticos que tienen ya en el castellano una tradición de uso y de significación. En algunas frases los errores de traducción invierten el sentido del texto en inglés. Sólo a modo de ejemplo señalaría la poco feliz elección de *El grito de Antígona* como título del libro. Un grito es una emisión de sonido que todavía no ha ingresado en el lenguaje

Antígona, son hoy herederos de Edipo, sometidos a una "fatalidad" que es consagrada desde la lectura hegeliana en adelante, pasando por las versiones normativas del parentesco propias del psicoanálisis. Contra estas posiciones, Butler busca demostrar que el destino trágico de las Antígonas contemporáneas no es una consecuencia necesaria, sino el efecto de la operación teórica con consecuencias políticas por la que se presentan como ahistóricas y transculturales normas sociales que son contingentes.

Intentaré reconstruir los principales argumentos que desarrolla J. Butler en *Antigone's Claim* para fundamentar su posición así como, al acompañar su recorrido, revisitar tanto el texto de Sófocles como las lecturas que de él han hecho Hegel y Lacan.

En primer lugar, la exposición de Butler se orienta a mostrar cómo Antígona no representa ni la feminidad ni el parentesco, lugar en que es ubicada en la lectura hegeliana. Esto se complementa con la crítica a Hegel y a Lacan que consideran los lazos familiares, la estructura de parentesco (o su idealización como estructura simbólica o del lenguaje) como un orden separado y heterogéneo respecto del Estado o de lo social (ámbito de lo histórico). Luego, Butler reelabora afirmaciones de Hegel y de Lacan referidas a la existencia de un aspecto inconsciente de la ley –no una Ley del Inconsciente-, para sostener que aquello no dicho, excluído de la ley, vuelve performativamente en sus reiteraciones produciendo una temporalidad aberrante de las normas. Finalmente, la autora se traslada a la escena contemporánea para medir los efectos normativos de las teorías vigentes y pensar otros destinos posibles tanto para el parentesco como para el psicoanálisis, que contemplen los efectos de una melancolía socialmente instituida así como una extensa lista de situaciones sociales excluidas del campo de inteligibilidad cultural.

Esta obra de Judith Butler sería así una ocasión para intentar una reflexión teórica crítica que permita explicar el cambio en el terreno de la vida política contemporánea sin caer en versiones voluntaristas o deterministas.



I

Al intentar deconstruir las percepciones más o menos sedimentadas de la figura de Antígona, J. Butler afirma que ésta no puede ser considerada "representante" de la "familia" en tanto su posición en el parentesco se confunde en una herencia incestuosa; tampoco de la "feminidad" pues sus acciones y actos de habla la llevan a ser tomada en la tragedia por un "varón". También es difícil invocarla como "representante política" de un feminismo "puro" que no esté en alguna medida implicado con el poder al que se opone. Surge así, para Butler, una perspectiva de Antígona en la que hace crisis la función representativa y que señala otro lugar: "no a la política como una cuestión de representación sino a aquella posibilidad política que emerge al quedar expuestos los límites de la representación y de la representabilidad" (Butler, 2000: 2).

La segunda y estratégicamente más importante argumentación deconstructiva de Butler está orientada a mostrar la imposibilidad de sostener la separación tajante del parentesco respecto de lo social o estatal. Sostener esta separación permite mantener los lazos de parentesco fuera del terreno de lo histórico, efecto no sin consecuencias normativas.

Para Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*, Antígona y Creonte encarnan el conflicto entre ley divina (la familia, las relaciones de sangre cuasinaturales, la mujer) y ley humana (la comunidad, lo social, el orden político-cultural, el varón). Aunque ambos principios sean necesarios y mantengan entre sí una relación esencial, el parentesco deberá deponer su exigencia para permitir la emergencia de un orden ético, la autoridad del Estado, basado en principios universales. La familia y su legalidad permanecen, para Hegel, muy próximas a la naturaleza ahistórica; la ciudadanía y el Estado, en cambio, petenecen al ámbito del Espíritu y de la historia. Antígona parece ubicarse en el límite entre ambos órdenes y asumir el destino

fatal al que la lleva la transición de uno al otro.

Para Lacan, según Butler, las estructuras de parentesco idealizadas constituyen lo Simbólico, la estructura lingüística, esfera de normas que gobiernan el acceso al discurso y a la posibilidad de hablar. En tanto simbólicas, estas normas hacen posible e inteligible la cultura pero no pueden reducirse a una cultura dada y por tanto, están separadas del dominio de lo social, es decir, de lo histórico. En su *Seminario VII*, Lacan se refiere al destino fatal de Antígona debido a su ubicación en el límite entre las esferas de lo Imaginario y lo Simbólico.[3]

Butler, por su parte, intenta mostrar que no se trata de una pura oposición entre el parentesco (guardado por lo femenino en Hegel o idealizado como lo Simbólico en Lacan) y el Estado/sociedad (ámbito del varón-ciudadano en Hegel y de lo social sujeto al cambio en Lacan), o entre Antígona y Creonte como sus "representantes". Según la autora, estas posiciones pierden estabilidad y coherencia pues en el texto de Sófocles no hay una oposición simple entre estos personajes sino que ambos están vinculados quiasmáticamente.

Antígona es considerada "varonil" tanto por sus acciones como por sus actos de habla y, a la inversa, Creonte teme su "feminización" en caso de no castigar a Antígona: "CREONTE: ... Pero verdaderamente en esta situación no sería yo el hombre –ella lo sería-, si este triunfo hubiera de quedar impune." (Sófocles, «Antígona», líneas 484-486)

Creonte fundamenta su soberanía en la línea de parentesco: "CREONTE: ... Puesto que aquéllos [Polinices y Eteocles] ... perecieron. ... yo ahora poseo todos los poderes y dignidades por mi cercano parentesco con la familia de los muertos." (Sófocles, op. cit, líneas 170-174)

Ella habla y habla públicamente -como un varón o un ciudadano-, y al hacerlo sale del ámbito privado de la familia y aunque invoca su ley, su discurso se apropia del lenguaje de la agencia[4] y de la soberanía de Creonte.

Antígona realiza una serie de actos entre los que pueden distinguirse actos físicos y actos de habla. Primer delito, ella entierra dos veces a su hermano Polinices. La segunda vez es descubierta y llevada ante Creonte, quien le demanda una respuesta acerca de la autoría del hecho que él mismo había prohibido con un edicto público.

En apoyo a sus hipótesis acerca de los desplazamientos entre el parentesco y el Estado, entre lo femenino y lo masculino, Butler recurre a la retórica para analizar la respuesta de Antígona y establecer una diferencia entre la afirmación del acto ("Yo lo hice" o "Confieso que lo hice") y, según una traducción posible del texto griego, el negarse a denegarlo ("No negaré mi acto"). Sostiene que, al no negar su acto, Antígona desafía verbalmente la autoridad de Creonte para interpelarla pues, sin dejar de apro-

[3] Lacan distingue tres órdenes según los cuales pueden describirse todos los fenómenos psicoanalíticos: lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico. En líneas generales, con lo Real refiere a lo incognoscible e inasimilable en tanto imposible de simbolizar, aquello que subsiste fuera del lenguaje y la simbolización, el soma. Lo Imaginario es el orden de las apariencias observables, orden engañoso e ilusorio del yo y la imagen de cuerpo como totalidad autónoma, mundo de los significados. Lo Simbólico es el orden de la alteridad radical, lo Otro, ámbito de la Ley y de la estructura lingüística Significante, también el Inconsciente. Estos tres órdenes son heterogéneos entre sí pero interactúan y son interdependientes.

[4] A partir de la crítica al concepto de "sujeto" como entidad sustancial y tratando de tomar distancia tanto de soluciones voluntaristas como deterministas, Butler afirma la acción en sí misma, es decir, reconoce una agencia (*agency*) sin sujeto. Una identidad no es más que el resultado performativo de actos realizándose constantemente. El conjunto de estas actuaciones reiteradas, al no ser mecánico, produce desplazamientos subversivos que permiten explicar el cambio en las prácticas y horizontes discursivos.

piarse del acto de dar sepultura a su hermano, se niega a "confesar". No niega el acto físico sino que se lo apropia verbalmente y, al mismo tiempo, se niega a aceptar la autoridad que el otro tiene sobre ella, cometiendo un segundo delito, asumir cierta "soberanía" masculina que no corresponde a su condición femenina.

Pese a que invoca las leyes no escritas de los dioses, Butler señala que la ley invocada por Antígona es una ley con un único caso –Polinices-, formulada para la circunstancia única en que es aplicada y sólo a ella aplicable y, por tanto, no es propiamente una ley ni la ley del parentesco: "Y ahora, Polinices, por ocultar tu cuerpo consigo semejante trato. Pero yo te honré debidamente en opinión de los sensatos. Pues nunca, ni aunque hubiera sido madre de hijos, ni aunque mi esposo muerto se estuviera corrompiendo, hubiera tomado sobre mí esta tarea en contra de la voluntad de los ciudadanos. ¿En virtud de qué principio hablo así? Si un esposo se muere, otro podría tener, y un hijo de otro hombre si hubiera perdido uno, pero cuando el padre y la madre están ocultos en el Hades no podría jamás nacer un hermano. Y así, según este principio, te he distinguido yo entre todos con mis honras, que parecieron a Creonte una falta y un terrible atrevimiento, oh hermano." (Sófocles, op. cit, líneas 903-915)

De este modo, los actos de Antígona, según Butler, son ambiguos: al actuar en el lenguaje se aparta de sí misma, "Su acto no es nunca por completo su acto, y aunque use el lenguaje para reivindicarlo, para afirmar una autonomía "varonil" y desafiante, sólo puede

realizar aquel acto encarnando las normas del poder al que se opone"(Butler, 2000: 10). Ella asume la voz de la ley para cometer un acto contra la ley. Desobedece el edicto que prohíbe enterrar a Polinices, pero vuelve a desobedecer al negarse a "confesar" su acto, apropiándose de la retórica de la agencia que pertenece a Creonte. En este gesto, al mismo tiempo rechaza y se asimila a esta autoridad.

Los actos realizados en nombre del parentesco tienen lugar en el lenguaje del Estado, de la soberanía y, al confundirse la distinción en el nivel retórico, pierde estabilidad la distinción conceptual entre ambos órdenes y aparece, en consecuencia, la deformación social, el desplazamiento tanto del parentesco idealizado como de la soberanía política.

Al sostener el desplazamiento de un orden hacia el otro y con la afirmación de su mutua interdependencia, Butler pone en movimiento la oposición excluyente entre ambos. Una vez debilitada conceptualmente la heterogeneidad entre parentesco y sociedad-Estado, es posible cuestionar la ahistoricidad a la que tanto Hegel como Lacan confinan las relaciones de parentesco. Entonces, si para la interpretación de estos autores la fatalidad signa el destino de Antígona en tanto se presenta a la contingencia como necesidad-, para Butler "es posible otra lectura, en la cual [Antígona] pone de manifiesto el carácter socialmente contingente del parentesco" (Butler, 2000: 6).

En la *Fenomenología del Espíritu*, en la subsección "El espíritu verdadero, la eticidad", en el apartado 'La relación ética entre hombre y mujer como hermano y hermana', Hegel describe la relación de Antígona con su hermano Polinices como carente de "deseo". Compara las distintas relaciones posibles en el seno de la familia, para concluir que la única forma de reconocimiento libre de deseo o interés es la que se da entre hermanos. Según Butler, esto entraría en contradicción con las afirmaciones sostenidas en la misma obra, en la conocida "dialéctica del amo y el esclavo" (subsección "Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre"), donde el deseo deviene deseo de reconocimiento. Por lo tanto, sostiene que Hegel presupone la prohibición del incesto como soporte de las relaciones de parentesco pero que esto queda velado y aún más, que al afirmar la ausencia de deseo entre los hermanos, su discurso se

convierte en instrumento textual de dicha prohibición.

Lacan considera que el amor de Antígona por Polinices no es amor por "este" hermano sino por su posición simbólica como "hermano". La fascinación que ejerce la figura de Antígona se debería a que nos ofrece, yendo más allá de lo humano con su deseo, el acceso a este universo simbólico.

Para Butler, sin embargo, si bien Antígona es tomada por ambos autores como quien defiende el parentesco, un parentesco no social, ella en realidad representa una aberración del parentesco. La autora recuerda las características asignadas por Lévi-Strauss al tabú del incesto como la norma que es condición de posibilidad del acceso a la cultura y que estructura las relaciones de parentesco. Asimismo se refiere al modo en que este tratamiento es retomado en el psicoanálisis con la prohibición del incesto y el complejo de Edipo, que fijan normativamente las posiciones en la estructura del parentesco de acuerdo con un mandato exogámico. Butler se pregunta entonces por el estatus de estas normas que gobiernan la inteligibilidad cultural, por su funcionamiento y sus transgresiones. Podría decirse que, aún cuando funcionan, requieren para su funcionamiento un espectro de transgresiones o, siguiendo a Foucault, afirmarse la dimensión excesiva y productiva de estas mismas normas.

El paradigma estructuralista (o, según Butler, sus precursores hegelianos) "naturaliza" las relaciones de parentesco y no admite cambios en la vida social: los patologiza o los condena a un destino fatal, como el de Antígona, pues quedan en los límites de la inteligibilidad cultural expuestos en los límites del parentesco. Este tipo de distinción entre ley simbólica y ley social no puede ser sostenido si se entiende que lo simbólico resulta de la sedimentación de prácticas sociales. Al afirmarse la "necesidad" de dichas normas, performativamente se atribuye a la ley la fuerza que se dice que de por sí ejerce. Para Butler, la reificación de normas contingentes en formas ideales y necesarias tiene severas consecuencias para la vida generizada pues pone límites a lo social, a lo subversivo, a la posibilidad de agencia y cambio. Propone, entonces, una rearticulación de los supuestos estructuralistas que actualmente operan tanto en el psicoanálisis como en las teorías sobre la sexualidad y el género. Esto no implica un retorno al concepto liberal de libertad sino que insiste en la temporalidad de las normas y en un futuro no anticipable de las mismas: "Uno puede, por cierto, admitir que el deseo está radicalmente condicionado sin sostener que está radicalmente determinado, y que existen estructuras que hacen posible desear, sin afirmar que dichas estructuras son impermeables a una articulación reiterativa y transformadora" (Butler, 2000: 21).

II

Una vez reintroducidas las estructuras de parentesco en el terreno de lo histórico-contingente, Butler busca mostrar el modo en que se produce el cambio. Retomando argumentos que ya se encuentran en Luce Irigaray (Irigaray, 1974), señala hacia un lado otro, inconsciente, lo no dicho en la ley. Aquello que como experiencia humana no encuentra palabras adecuadas en el campo disponible de inteligibilidad cultural, de todos modos "habla" catacréticamente, es decir, irrumpe como temporalidad aberrante de la norma.

Butler encuentra ya en Hegel el reconocimiento a un cierto derecho (*entitlement*) de las leyes no escritas de los dioses respecto de la ley escrita de la comunidad, los dos órdenes de leyes en que se ha dividido la sustancia ética. Pero la autora se pregunta si Antígona ac-

túa según una ley de lo inconsciente, un derecho que podría ser fundamento para atentar contra las leyes de la ciudad, que pudiera expresarse en conceptos y aplicarse a otros contextos. O si, más bien, se trata en su caso de invocar una ley no conceptualizable, aplicable a un caso único para escándalo epistémico; si se trata de una demanda que lo que no existe -lo que es inconsciente, no escrito, el "exceso" de la ley- plantea necesariamente a la ley y marca el límite de toda ley positiva y generalizable. Si Antígona habla en nombre de las "leyes" que no están ni pueden ser escritas, sólo lo puede hacer mediante una referencia que, en virtud de la semejanza entre el "derecho" que la asiste y la ley, invoca con el término "leyes" a las que no lo son propiamente. Una referencia catacrética que las establece como condición de posibilidad y límite para las leyes escritas: "ANTÍGONA: ... No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Esas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron." (Sófocles, op. cit., líneas 451-456)

La cuestión es, según Butler, si consideraremos las leyes no escritas como "todavía" no escritas o como "por siempre" no escritas, si será variable o invariable la inconmensurabilidad entre ambas esferas. Si el aspecto inconsciente de la ley pública que Antígona desafía "fatalmente" no será el trazo de una legalidad alternativa que amenaza a la esfera pública consciente como su escandaloso futuro.

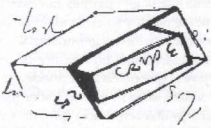
Es en relación con este dilema que Butler plantea su crítica al psicoanálisis que idealiza las relaciones de parentesco trasponiéndolas en las estructuras del lenguaje que constituyen lo Simbólico.[5] Lacan ha asumido su deuda con Lévi-Strauss en la teorización del orden simbólico y ha enfatizado que la condición de humano implica la emergencia de una función absolutamente novedosa: el parentesco ya no es concebido en términos de relaciones biológicas de sangre sino que deviene el efecto de una estructura lingüística de relaciones en la que cada término significa sólo y siempre en relación con los otros términos de la estructura. Este circuito simbólico es externo a los sujetos humanos, aunque se encarna en ellos. El sujeto adviene al lenguaje Otro a través del discurso del otro semejante, que lo integra en el pequeño circuito de lenguaje que constituirá su destino. El sujeto no es lo mismo que lo Simbólico, pero está inmerso en lo Simbólico al punto que no puede salirse de él, de modo que no puede decirse que esté totalmente ni dentro ni fuera de la ley simbólica.

5 Butler dirige sus críticas fundamentalmente al psicoanálisis lacaniano, al que adjudica un fuerte sesgo estructuralista. Si bien son posibles lecturas no estrictamente estructuralistas del psicoanálisis o aún de Lacan, a mi juicio, sus argumentos críticos son válidos para la mayoría de los casos tanto en la teoría como en la práctica psicoanalíticas.

Lacan afirma al mismo tiempo el carácter universal y contingente de lo Simbólico. En la medida en que no afirma que tenga un fundamento trascendente, no requiere la condición necesaria de existencia y su aparición es contingente; pero cuando aparece, ejerce una función universalizante. La misma afirmación vale para el complejo de Edipo que es una estructura de lo Simbólico. En la medida en que aparece, se constituye como verdadero en todo lugar y tiempo; y su fracaso no hace sino confirmar su posibilidad universal.

Butler señala que Lacan, al afirmar la contingencia de lo Simbólico o del complejo de Edipo, no logra neutralizar el riesgo de dejar entrar a Dios por una puerta después de sacarlo por otra, al situarlo "más allá" de lo humano. Pues no es lo mismo entender la contingencia en el sentido de que esta función universalizante válida en todo tiempo y transcultural pueda no darse en cada uno, que entender el carácter contingente de normas o reglas cuya función universalizante opera de modo variable y limitado según las culturas.

Lacan describe una Antígona que ha ido más allá del límite de lo humano para ingresar en el ámbito del puro ser, guiada por un deseo que no admite límites, ya pulsión de muerte que sólo se detendrá con la muerte. A esta visión que prescinde de la historia en la que se inscriben las acciones, Butler opone precisamente una perspectiva que inscribe a Antígona en la trama de una historia en la que comete el crimen de llevar el amor por su hermano al punto de revocar el tabú del incesto, tabú que articula tanto al parentesco como a lo simbólico. Si Lacan reconoce que Antígona se encuentra en un límite, para Butler tal vez éste sea el límite mismo de la cultura. Tal vez lo que se muestra como pulsión de muerte sea la voz de una legalidad anterior que desafía a la codificación de lo Simbólico, en tanto orden que opera interdicciones fatales a fin de reproducir su propio campo de poder. Si así fuera, es posible una perspectiva crítica desde la cual las mismas condiciones de lo vivible podrían ser reescritas para establecer nuevas bases para la vida y para lo que puede ser dicho.



III

¿Qué hubiera sucedido si el psicoanálisis hubiera tomado como punto de partida a Antígona en vez de a Edipo? Butler toma esta pregunta de *Antígonas* de G. Steiner, aunque aclara que el autor no la desarrolla. Steiner señala que durante el siglo XIX las líneas radicales del parentesco son horizontales como lo es la relación entre hermanos y hermanas; y que, a partir de Freud pasan a la verticalidad padres-hijos propia del complejo de Edipo.

Para Butler, la situación de Antígona es claramente postedípica: para ella, los términos del parentesco se han vuelto definitivamente equívocos. Ella se encuentra inmersa en una red de relaciones que producen una posición incoherente en el parentesco, no totalmente ininteligible pero que causa un cierto horror. El parentesco no es sólo una situación en la que ella está, sino un conjunto de prácticas que ella actúa, reinstituyéndolas en el tiempo en la práctica de su repetición.

Si como afirma Lacan, lo Simbólico, el conjunto de reglas que gobiernan el acceso al discurso y a lo que puede ser dicho, está en relación con las palabras del padre; Butler indica que las palabras/maldición del padre pesan sobre Antígona y conforman el medio en el cual actúa y la voz con la que defiende sus actos. Pero si bien las transmite lealmente, al mismo tiempo las traiciona pues toman una forma aberrante, una dirección que no tenían intención de tomar.

Para comprender la temporalidad en que se inscribe esta repetición, Butler extiende su lectura a *Edipo en Colono*, tragedia que

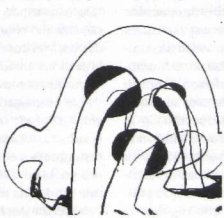
Sófocles escribió años después que *Antígona* pero cuyos hechos han tenido lugar antes. Se pregunta si acaso las palabras, la maldición de Edipo a sus hijos que provoca la acción sólo puede entenderse retrospectivamente. Si la acción que la maldición predice para el futuro no ha estado actuando todo el tiempo, de modo que el movimiento del tiempo hacia el futuro es precisamente lo que se invierte en la temporalidad de estas palabras.

Palabras y hechos forman una trama fatal en la escena familiar. Cuando Edipo condena a Polinices a matar y ser muerto por su hermano, ¿quién lo mata efectivamente, Edipo que predice y ordena su muerte o Eteocles que derrama su sangre? Antígona, atrapada entre las palabras de su padre-hermano que la condenan a no amar a otro hombre salvo a él, un muerto, y el pedido de Polinices de que lo entierre decentemente contra lo que ordena Edipo, actúa respondiendo de algún modo a ambas demandas pues, al rendir honras fúnebres al hermano, es posible que esté honrando a ambos y en parte traicionando a Edipo al desplazar su amor hacia otro hermano muerto. Antígona e Ismene han acompañado lealmente a Edipo en su destierro pero en algún momento es Antígona la que, como un varón, guía al ciego y quien es considerada por Edipo como varón por su lealtad (toma el lugar que debieron ocupar sus hermanos a su vez acusados por Edipo de actuar como mujeres) en una verdadera inversión de los géneros que tiene también el sentido de una maldición.

Las palabras devienen "palabras que actúan en el tiempo, palabras cuya temporalidad excede la escena de su enunciación al devenir el deseo de aquéllos a quienes nombran" (Butler, 2000: 64), de modo que completamos las palabras que pesan sobre nosotros. En su circulación en el parentesco o en la familia, la fuerza particular de la palabra como acto toma valor de ley; pero este refuerzo, sostiene Butler, no sucede sin una reiteración que pone a la ley en el riesgo de salirse de su curso.

Si lo Simbólico lacaniano reitera la necesidad estructural del parentesco, entonces retransmite la "maldición" del parentesco. La ley estructuralista del parentesco no informa descriptivamente acerca de esta "maldición" sino que la pronuncia como prescripción. Una revisión de la teoría psicoanalítica desde la perspectiva postedípica de Antígona, según Butler, podría cuestionar la asunción del tabú del incesto en su función de legitimar y normalizar un parentesco basado en la reproducción biológica y en la heterosexualización de la familia. La aceptación de que no se puede o no se debe elegir a los familiares próximos como pareja no implica que los lazos de parentesco que son posibles tengan que asumir ninguna forma particular. Aunque el psicoanálisis ha insistido en que la normalización referida se ve frustrada a menudo por la irrupción de lo que no puede ser ordenado por normas regulativas, rara vez se ha planteado qué nuevas formas de parentesco basadas en el tabú del incesto podrían aparecer. El modo equívoco en que Antígona está situada en el parentesco indica un dilema postedípico en el cual las posiciones en el parentesco se deslizan unas sobre otras, convirtiendo en incierto el destino de cualquiera que viva en este deslizamiento de identificaciones. Explicar este fenómeno en términos de una dialéctica estática entre ley y perversión de la ley no ayuda a pensar otras formas posibles de vida social que surgen como posibilidad inadvertida de la prohibición y que debilitan la idea de que una organización invariante de la sexualidad deba seguirse necesariamente del tabú del incesto. Éste está siendo utilizado, aparentemente, para establecer ciertas formas de parentesco como las únicas inteligibles y vivibles.

La escena contemporánea expone una gran cantidad de situaciones que el parentesco normativo no contempla y que pueden emerger en el lenguaje de la ley para plantear un desafío al parentesco legitimado que se sostiene a



partir de patologizarlas o excluirlas. Butler registra una extensa lista: la situación de familias no tradicionales en la que los niños pueden invocar a más de una persona al decir "mamá", los hijos que conviven como "hermanos" sin serlo biológicamente y sienten entre sí especial cariño, los hijos de madres solteras que tienen una figura paterna espectral o no la tienen, los hijos adoptivos que nombran "papá" o "mamá" tanto a quienes asumen ese rol como al padre o madre biológicos desconocidos, los niños cuyas figuras parentales pertenecen al mismo sexo y que no necesariamente distribuyen según un modelo heterosexual los roles de padre y madre.

El horror por el incesto se desplaza metonímicamente hacia el horror que inspiran los casos en que el mandato edípico no produce familias normalizadas, casos tales como la sexualidad gay o lesbiana, o los vínculos parentales de uno sólo o más de dos adultos o de adultos homosexuales.

Butler, apoyándose en el trabajo de antropólogas feministas que se han distanciado del modelo estructuralista de Lévi-Strauss, no sostiene el fin del parentesco sino su reformulación: "El parentesco, entendido como un conjunto socialmente modificable de acuerdos sin características estructurales transculturales que puedan ser completamente extraídas de su funcionamiento social, refiere al número variable de acuerdos sociales que organicen la reproducción de la vida material, que puedan incluir la ritualización del nacimiento y la muerte, que provean lazos de alianza íntima duraderos pero que pueden romperse, y que regulen la sexualidad mediante la sanción y el tabú" (Butler, 2000: 72).

Por otra parte, la muerte en vida de Antígona refiere, según Butler, a la situación de aquellos cuyos lazos amorosos están condenados a un "reino de las sombras", en la medida en que quedan excluidos del horizonte cultural de inteligibilidad fijado por las normas hegemónicas de parentesco. Butler, retomando uno de los temas ampliamente desarrollados en *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, describe esta condición ontológica incierta como una forma de melancolía socialmente instituida.

En "Duelo y melancolía", Freud distingue entre la situación de duelo y la de melancolía, su desviación patológica. La labor de duelo ante la pérdida de un objeto amado es, muy suscintamente, un proceso paulatino en el cual se logra retirar la carga de libido de dicho objeto y finalmente sustituirlo por otro. En la melancolía, en cambio, el enfermo reconoce un objeto perdido "pero no lo que con él ha perdido" (Freud, *Obras Completas*: 2092) y además, la carga de libido en vez de desplazarse sobre otro objeto se retrae al yo, bajo la forma de una identificación con el objeto perdido. Como consecuencia el yo queda dividido: "De este modo se transformó la pérdida del objeto en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una disociación entre la actividad crítica del yo y el yo modificado por la identificación" (Freud, op. cit.: 2095). La conducta del melancólico -que se distingue por el empobrecimiento del yo, la pérdida de autoestima y una tendencia autodestructiva- se caracteriza por hacer públicos sus permanentes lamentos y quejas contra sí (reproches dirigidos en realidad contra el objeto erótico perdido que se vuelven contra el propio yo), como si estuviera siendo objeto de una injusticia.

Butler retoma la consideración freudiana de la melancolía para entenderla, extendiendo su alcance, como efecto de una regulación social de la vida psíquica, una "interiorización" bajo la forma de "conciencia moral" o "superyo" de normas sociales "externas" por la cual determinadas pérdidas no pueden ser reconocidas ni lloradas legítimamente como tales (el *qué* de la pérdida indicado por Freud). El desafío verbal de Antígona, por un lado, funcionaría como un intento de salir de la "melancolía" convirtiendo un reclamo contra sí (interno) en un desafío contra el edicto de Creonte (externo). Por otro, ante la prohibición de hacer público su duelo, expresa la irrupción de lo no "humano" o menos que "humano" en el lenguaje público de lo "humano" en forma de catacresis.

De este modo, expone el carácter social de la normas que fijan los límites de inteligibilidad cultural y la operación de violencia unilateral que instituye su "idealidad".

Según Butler, pensar que los lazos de parentesco y sus roles genéricos no son ahistóricos sino que se constituyen en la contingencia y complejidad de sus reiteraciones y desplazamientos permitiría su reformulación en términos no anticipables pero que contemplaran aquellos estados "melancólicos" de quienes no encuentran palabras para dar cuenta de sus vínculos y cuyos actos son fatalmente criminalizados o patologizados. "Si el parentesco es precondición de lo humano, entonces Antígona es la ocasión para un nuevo campo de lo humano, logrado por medio de catacresis política, la que sucede cuando el menos que humano habla como humano, cuando el género es desplazado y el parentesco zozobra en sus mismos fundamentos" (Butler, 2000: 82)

IV

En trabajos anteriores Judith Butler ha desarrollado su teoría de los "actos performativos de género". Tras la crítica al concepto clásico de "sujeto", ha afirmado que éste no es de un *status* ontológico diferente que los actos en que performativamente se constituye. A modo de ejemplo ha comparado estas actuaciones con la actuación o interpretación (*performance*) teatral: en ambos casos, un "texto"–las normas sociales o el libreto- precede a su "interpretación" por parte del actor, pero cada "actuación" se diferencia de otra en una relación no mecánica con dicho "texto" (Butler, 1998). En el marco de esta misma teoría ha planteado también su crítica a la concepción de la "diferencia sexual" como hecho natural prediscursivo, argumentando que se trata de una ficción sustancializadora producida por los discursos científicos y dirigida a producir el efecto de un "sexo" binario sustancial cuyos atributos serían el "género" y el "deseo". Así, la organización según una matriz cultural de heterosexualidad naturalizada, compulsiva y orientada a la reproducción, precede a la lógica falogocéntrica que regula asimétricamente las identidades generizadas (Butler, 1990).

Al reflexionar sobre Antígona y sobre quienes han leído su destino trágico como necesario, Butler parece aplicar las mismas estrategias teóricas a fin de reformular el concepto de "parentesco". Por un lado, ha mostrado cómo otorgar carácter estructural y ahistórico a los lazos de parentesco, y establecer su "idealización" en un orden separado como precondición o condición de posibilidad del acceso al lenguaje y la subjetivación es funcional a la restricción del parentesco a un modelo normativo de familia fundado en exclusiones. Por otro, ha referido las "actuaciones" en que se instituye el parentesco a discursos prescriptivos anteriores que pesan sobre las espaldas de los "actores" como un "libreto" o como una "maldición", pero sobre los que en la "actuación" reiterada se producen desplazamientos no previstos en el "texto" mismo.

Nuevamente, ¿por qué Antígona? Para Butler, la figura de Antígona permite mostrar que, como ella, actuamos guiados por el deseo pero que, si bien el argumento del deseo -las palabras-ley en que se articula- está ya dicho por algún "padre"; su "puesta en acto", *mise en scène,* lo actualiza de modos no previstos ni previsibles en la enunciación. Es por esto que la heterogeneidad radical de articulaciones binarias como "masculino/femenino"o "familia/sociedad o Estado" no pueden sostenerse conceptualmente de modo coherente, pues los actos humanos las ponen en permanente desplazamiento de una hacia la otra. No hay, entonces, ni "órdenes puros" ni "representantes puros" de estos marcos binarios, sino actos performativos que reinstituyen las posiciones en estos órdenes y que, al desplazarlos, los modifican y muestran como "impuros".

La posibilidad de estos desplazamientos performativos, la "agencia" humana, y sus efectos en la reformulación posible de las normas de inteligibilidad cultural constituyen un marco episte-mológico descriptivo propuesto por Judith Butler pero, a la vez, una propuesta de alcance prescriptivo que, a partir de historizar las estructuras hegemónicas, revela su función coercitiva e invita a ampliar los horizontes discursivos de modo que sea posible que muchas experiencias humanas dejen de ser destinos trágicos y puedan ser vivibles.

En un mundo donde cada vez más carece de sentido la lógica biopolítica de la Revolución industrial que asignaba a las denominadas "mujeres" la función de crianza en orden a reproducir la mano de obra, y a los llamados "varones" la de ser esa mano de obra, en un mundo donde la moneda del trabajo y de la maternidad se devalúan

en proporción directa con el desarrollo de la tecnología y la superpoblación del planeta, hay signos evidentes del desajuste entre las condiciones materiales para la vida y los discursos disponibles que las articulan. La hegemonía discursiva de la globalización y el capitalismo salvaje culpabiliza -melancoliza- a sus víctimas mientras reproduce marginalidad y exclusión. Desde el campo de la teoría, comprendemos que el lenguaje no es neutro ni mucho menos inocente en sus efectos sociales y políticos. Es por ello que la tarea deconstructiva de los estereotipos que en él se articulan y que significan nuestras prácticas, el descongelamiento de esos personajes fijados como en fotografías viejas y su reintroducción en el flujo de la temporalidad, es condición de posibilidad y aspecto necesario para enfrentar nuestros desafíos políticos.

Podemos hacemos cargo de la intrínseca ajenidad del lenguaje, que nos preexiste y en el que somos nombrados e inscriptos en tanto sujetos humanos, así como de que la captura por el lenguaje no es sin resto y de que de este resto no todo puede ser dicho. Pero también podemos afirmar que el lenguaje es producido por nuestra agencia humana y rearticulado cada vez por cada uno para dar cuenta de prácticas en las que se juega nuestro "resto", lo que el lenguaje ajeno deja fuera y que busca ser dicho. Esta tensión agónica es trágico destino si el corte analítico la sostiene como círculo vicioso en el eje de la sincronía. Es drama histórico, en cambio, cuando es articulada como temporalidad de discursos contrahegemónicos.

Bibliografía

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

---------- *The Psychic Life of Power. Theories in subjection*, Stanford, California, Stanford University Press, 1997.

---------- "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista" en *Debate Feminista*, vol. 18, octubre de 1998, pp. 296-314

---------- *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, U.S.A., Columbia University Press, 2000.

Freud, Sigmund. "Duelo y melancolía" en *Obras Completas*, vol. VI, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972, pp. 2091-2100

HEGEL, G. W. F.. *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966

Irigaray, Luce. *Speculum de la Otra Mujer*, Barcelona, Saltés, 1974.

Lacan, Jacques. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro VII. La Ética del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988

Sófocles. *Antígona, Edipo Rey, Electra, Edipo en Colono*, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1997

Steiner, George. *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*, Barcelona, Gedisa, 1996

Belleza femenina, estética e ideología. Las reinas del trabajo durante el peronismo

Mirta Zaida Lobato
María Damilakou
Lizel Tornay*

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es analizar los vínculos entre rituales, belleza femenina y acción política en Argentina bajo el peronismo. El estudio abarca dos períodos históricos bien definidos: los del primer peronismo entre 1948-1955 y los dos años de gobierno que antecedieron a la muerte de Juan Domingo Perón entre 1974-1975. La elección de las reinas del trabajo formaba parte de un culto de masas articulado por la imagen y de una liturgia donde se mezclaban ritos y símbolos diversos. Era un espectáculo político que se imbricaba con una formulación de "belleza femenina" y con una estética de ostentosa monumentalidad. En ese espectáculo las fotografías tuvieron un papel importante que es examinado en el análisis que se realiza.

Palabras claves: género-peronismo-belleza, política y trabajo

ABSTRACT

The objective of this article is to analyze the relationship between rituals, female feminine beauty and political action in Argentina during peronist's era. The election of the working class beauty queen was part of a mass cult that was not articulated through words, but through images, in a liturgy that mixed different rituals and symbols. It was a political spectacle that intertwined a formulation about female beauty with an aesthetic of ostentatious monumentalism. In that process photography had an important paper that is examined in the analysis that we do.

Keywords: gender, peronism, beauty, politics and labour

* Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE), Archivo Palabras e Imágenes de Mujeres (APIM), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Fig. 1, 1949, Propaganda de *Jabón Manuelita* de la compañía Jabón Federal, *Democracia*, 5 de mayo de 1949.

El 5 de mayo de 1949 el diario *Democracia* publicaba la propaganda de "Manuelita", el jabón de tocador de la empresa Jabón Federal. Ruth Sesma Romero era la cara triunfante de la publicidad (fig. 1).[1] La joven, nacida en la provincia de Tucumán había sido coronada Reina de la Zafra unos meses y Reina Nacional del Trabajo 1949 en el multitudinario acto realizado en la Plaza de Mayo. María Eva Duarte de Perón la coronó y le hizo entrega de los atributos de realeza.

La elección de Ruth Sesma Romero no fue la primera. En 1948 el periódico *El Laborista* organizó un concurso para elegir la *Reina del Trabajo* que se transformaría en parte del ritual de los actos oficiales entre 1948 y 1955. La "fiesta" del 1 de mayo de ese año comenzó el 30 de abril con una concentración de alumnos de escuelas primarias y secundarias frente al Monumento al Trabajo. El Programa oficial incluía la participación de la orquesta y ballet del teatro Colón, el desfile de carrozas alusivas y la elección de la reina. Las carrozas recorrieron diferentes calles del centro de la ciudad y convocaron a miles de personas.

Con el derrocamiento del gobierno peronista desapareció el ritual del 1 de mayo y la elección de las reinas tal como había sido delineado por el régimen. Recién en 1974 se realizaría una nueva elección pero sin la ostentación ni la monumentalidad del pasado. La tercera esposa del caudillo político, Isabel Martínez de Perón, coronó a la reina de ese año y a la de 1975, convertida ya en Presidente de la Nación a raíz de la muerte de su esposo.

Las "reinas" del primer peronismo han sido mencionadas en diversos trabajos como parte de la propaganda del régimen peronista[2], sin embargo no solamente puede ser explicado este ritual como un elemento más de esa propaganda para obtener consenso político o como la exteriorización de una ruptura con el pasado. Sin duda, el ritual del 1 de mayo servía para exaltar la nación de los trabajadores pero la elección de una reina del trabajo implica también una exhibición pública del

1 Aunque no sea el objetivo de este trabajo se puede señalar que la publicidad de jabones tiene ciertos rasgos peculiares. En ese universo publicitario la fotografía constituye su culminación. Además la imagen es propia del cine y se relaciona con el "consejo de las estrellas". El cuerpo del jabón es fundamentalmente el rostro y aparece como garante de lo natural frente a los artificios de los productos cosméticos como por ejemplo los polvos. Esta propaganda se vincula además con la historia pues alude a la época de Rosas en la figura de su hija Manuelita. Para un análisis de la publicidad gráfica véase Traversa, Oscar, *Cuerpo de papel. Figuraciones del cuerpo en la prensa 1918-1940*, Buenos Aires, Gedisa, 1997.

2 Plotkin, Mariano, *Mañana es San Perón,*, Buenos Aires, Ariel, 1994 y Ballent, Anahí *Las huellas de la política. Arquitectura, vivienda y ciudad en las propuestas del peronismo. Buenos Aires (1946-1955)*, Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, Marzo de 1997, mimeo.

cuerpo de una mujer que se aleja de las imágenes más frecuentemente conocidas sobre las mujeres que trabajan.

Como señala Whitney Chadwick es larga la historia en la que la representación del cuerpo femenino se ha organizado en función del placer visual masculino pero en esas representaciones el cuerpo femenino adquiere las formas que le dicta la voluntad erótica del artista.[3] En nuestro caso las reinas parecen integrarse al "mito de la belleza" definido como una cualidad natural, universal e inmutable relacionado con la existencia de una mujer ideal. La mujer ideal se separa en muchos aspectos de las representaciones que desde la literatura se realizaron sobre las mujeres que trabajan (cuerpos deformes, la belleza deslucida), y eran exhibidas en una fiesta que brillaba por su magnificencia, por las banderas, por las carrozas, por las flores y por el espectáculo.

La elección de las reinas del trabajo formaba parte de un culto de masas que no se articulaba por medio de la palabra sino por la imagen y en una liturgia donde se mezclaban ritos y símbolos diversos. Era un espectáculo político que se imbricaba con una formulación de "belleza femenina" y con una estética de ostentosa monumentalidad.

¿Cuál fue la relación entre rituales, belleza femenina y acción política durante 1948 y 1955? ¿Cómo analizar el conjunto de imágenes producidas cada año y diseminadas por la prensa? ¿Qué nos dicen sobre las relaciones de género en el primer peronismo? Estos interrogantes son los que trataremos de responder a lo largo de este trabajo que se basa en el análisis de fotografías conservadas en el Archivo General de la Nación (AGN) y las publicadas en los diarios de la época y en la prensa peronista.

Se trata de fotografías testimoniales. La foto testimonial es la foto de reportaje tomada en vivo (no en un estudio) y su fundamento reside en captar el instante del evento, es siempre instantánea en oposición a la foto posada. La fotografía testimonial constituye la captación del acontecimiento del que se habla en el texto que la acompaña y constituye el paradigma de la imagen fotográfica en la prensa de información.[4] En el ámbito internacional, la revista *Life* descolló por el uso de este tipo de fotografía pero en nuestro país fue utilizada profusamente al comenzar el siglo XX por la revista *Caras y Caretas*.

En las fotografías el disparo del fotógrafo interrumpe el acontecimiento, lo inmoviliza y con eso obliga al espectador a tomar una posición en cuanto a su papel. Si

esas interrupciones se multiplican, se multiplican también las posiciones. Se podría decir que delante de esas interrupciones el espectador de fotografías se forma una imagen de sí y de los acontecimientos.[5] La interrupción tiene una función organizadora de significados que produce su impacto sobre los espectadores. ¿De qué manera esas representaciones fotográficas de mujeres contribuyeron a crear sentidos, a construir identidades (entendida como posiciones) entre quienes las miraban?

Dice John Berger que la cámara fotográfica nos libra del peso de la memoria pero que la fotografía pública al ser separada de su contexto se convierte en un objeto muerto que por eso puede ser

3 Chadwick, Whitney, *Mujer arte y sociedad*, Barcelona, Ediciones Destino, 1999.

4 Verón, Eliseo, "De la imagen semiológica a las discursividades. El tiempo de una fotografía", en Veyrat-Masson, Isabel y Dayan, Daniel Dayan (comps.) *Espacios públicos en imágenes*, Barcelona, Gedisa, 1997.

5 Feldman-Bianco, Bela y Moreira Leite, Miriam: *Desafios da imagem. Fotografia, iconografia e vídeo nas ciencias sociales*, Campinas, São Paulo, Papirus, 1998.

utilizada de manera arbitraria.[6] Sin embargo, las fotografías plantean siempre una tensión permanente entre diversos elementos: universales, particulares, instantáneos. Es precisamente por eso que se necesita también de un "lector privilegiado" que tiene conocimiento del contexto y acceso a otra información que desbroce los elementos universales de lo fragmentario.[7] ¿Cómo puede recuperarse la continuidad de los significados de estas fotografías olvidadas en un cajón del Archivo Nacional?

Para responder los interrogantes que nos estamos formulando analizaremos brevemente los rituales y símbolos del peronismo durante el 1 de mayo, los escenarios y la escenografía, así como el proceso de elección de las reinas del trabajo y las imágenes que emergen de las fotografías. Sólo parcialmente y a través de la prensa nos acercaremos a sus voces.

El 1 de mayo: la fiesta de los trabajadores

El 1 de mayo fue instituido como rito obrero internacional en 1890. Su establecimiento fue el resultado de un acto político deliberado y la manifestación de crear una clase – la clase obrera- a través de la pedagogía de la fiesta. En parte fue una creación desde arriba, de las corrientes más organizadas de los trabajadores en términos políticos. Con la fiesta se instauró una tradición con símbolos, eslóganes y recursos que se sumaron a la preocupación de hacer visible a la multitud como señal ostensible del consenso al que habían llegado los trabajadores.

En Buenos Aires se formó también un comité para llevar a cabo los acuerdos que se habían tomado en el Congreso de París de 1889. El Comité Internacional Obrero convocó a un mitin para el 1 de mayo y propuso crear una Federación de Obreros en la República, un periódico para la defensa de la clase obrera y mandar un petitorio al Congreso para crear leyes protectoras de los trabajadores.[8]

El rito obrero del 1 de mayo estuvo en el centro de las controversias de las corrientes ideológicas vinculadas al movimiento obrero. Al principio socialistas y anarquistas compartieron el espacio común de inventar tradiciones obreras, de producir símbolos y construir rituales, a los que se sumaron sindicalistas y comunistas. Símbolos y ritos adquirieron connotaciones diferentes para socialistas, anarquistas y comunistas.

Las manifestaciones del primero de mayo podían ser ordenadas, respetuosas del orden público, acompañadas de himnos revolucionarios o tumultuosas y hasta violentas cuando se producía la intervención de las fuerzas policiales.[9] Entre 1890 y 1946 fecha en la que se festejó por primera vez el 1 de mayo bajo el gobierno de Juan Domingo Perón se realizaron cientos de actos en la ciudad de Buenos Aires y otras del interior del país. Sólo unos pocos de ellos han pasado a la historia por sus niveles de violencia.

Según Juan Suriano el anarquismo demostró siempre un profundo rechazo de las concepciones reformista y festiva que tenía la jornada para el socialismo. Para los anarquistas el 1 de mayo no podía tener un carácter festivo porque desviaba la verdadera significación de la protesta. La consideraba una jornada de luto y dolor por los centenares de trabajadores reprimidos, muertos, heridos y detenidos en las movilizaciones reivin-

6 Berger, John, *Mirar*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1998 (Primera edición en inglés 1980), pág. 77.

7 James, Daniel and Lobato, Mirta Zaida, "Family Photos. Oral Narratives and Identity Formation: the Ukrainians of Berisso", en *HARR* (por aparecer)

8 Lobato, Mirta Zaida (dir.), *El progreso, la modernización y sus límites, 1880-1916*, Nueva Historia Argentina, Buenos Aires, Sudamericana, 2000.

9 Viguera, Aníbal, "El primero de mayo en Buenos Aires, 1890-1950: revolución y usos de una tradición", en *Boletín Nº 3* del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, 3ª. Serie, 1er semestre de 1991 y Suriano, Juan, *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*, Buenos Aires, Manantial, 2001.

dicativas y por la explotación capitalista. Para los anarquistas ese día debía expresarse la tristeza, la desesperación y el odio engendrados por los sufrimientos que imponían los patrones y amos.[10]

Frente a estas dos tradiciones el peronismo produjo tanto una ruptura como un cambio de sentido de los rituales obreros.[11] La jornada del 1 de mayo se convirtió en un combate por el espacio simbólico y fue cambiando hasta adquirir el tono apoteótico que se observa en la fotografía de 1950 (fig. 2).

El 1 de mayo de 1946 fue el primero que presidió Perón. El acto principal fue convocado por la CGT, los sindicatos autónomos y contó con el apoyo del Partido Laborista, quien se había convertido en el partido que dio base de sustento a la movilización política que terminó con el triunfo electoral de febrero de 1946. La columna de manifestantes fue encabezada por Juan Domingo Perón, María Eva Duarte, el coronel Mercante y el Secretario de Trabajo y Previsión, Russo. Por primera vez en 55 años de historia de los 1 de mayo las autoridades nacionales encabezaban la marcha junto a los trabajadores. Por primera vez también Perón asoció la fecha con el emergente movimiento peronista.

El 1 de mayo de 1946 se inició un proceso de apropiación de los símbolos y significados asociados al día de los trabajadores y a las ideologías que habían pugnado por orientarlos. En principio, fue asocia-

Fig. 2, 1 de mayo de 1950, AGN

Fig. 3,
Enfermeras desfilando, Archivo del diario *La Razón*, s.f.

10 Suriano, Juan, op. cit, en particular el capítulo VIII.

11 El análisis de los rituales peronistas ha sido realizado por Plotkin, Mariano, *Mañana es San Perón*, Buenos Aires, Ariel, 1993.

do a la victoria obtenida por el pueblo el 17 de octubre de 1945 cuando los trabajadores se movilizaron para liberar a Perón de la cárcel en la que había sido confinado por sus compañeros de armas. La CGT enfatizó que se trataba de un "día de sana alegría y verdadero descanso del músculo".

El 1 de mayo fue un día de fiesta porque como resultado del triunfo del peronismo los trabajadores podían encarnar el sentimiento nacional. Además la presencia de Perón implicaba una clara ruptura con el pasado donde los gobiernos oligárquicos reprimían a los trabajadores lo que provocaba violentos enfrentamientos.

Este ayer enunciado con palabras se convirtió en imágenes en 1949 cuando se publicó el folleto "1 de Mayo ayer y hoy". El ayer estaba marcado por los "excesos, torpes y abusivos" que alimentaba el "odio que se convertía en sangre humilde cada 1 de mayo". El ayer estaba marcado por "crespones, cuando los capitalistas contribuían a la división de las masas populares e inclusive 'fabricaban' víctimas, con sádico regocijo de los agitadores importados, y los trabajadores no encontraban respuesta a sus justas demandas en los gobiernos ni en los parlamentos". En contraposición, la Argentina de hoy era la de la "patria redimida" y por eso "el 1 de mayo no es ya la fecha propicia al dolor y la desgracia, sino a la alegría. La Fiesta del Trabajo, realizada jubilosamente por quienes trabajan en la edificación de la Patria."[12]

La idea de John Berger sobre el uso arbitrario que se puede hacer de la fotografía pública cobra cuerpo en el folleto. La mayoría de las fotos corresponden a las tomadas por los reporteros de *Caras y Caretas* en 1909. La protesta anarquista del 1 de mayo de 1909 había sido duramente reprimida por la policía y durante una semana se sucedieron las manifestaciones y los choques violentos entre trabajadores y agentes del orden en las calles de la ciudad de Buenos Aires.

Una foto muestra un grupo de personas llevando banderas. Bajo el título "banderas rojas" el epígrafe de la fotografía dice que "en 1909 el 1 de mayo fue sinónimo de anarquía y de muerte bajo el signo de las banderas rojas". En la misma página, en su parte inferior incorporan otra fotografía donde se puede observar una persona muerta rodeada por otros cuatro personajes. En el epígrafe se denuncia que las balas eran utilizadas por la oligarquía "para restarle fuerza a las manifestaciones de los trabajadores". Las fotos de muertos y heridos se suceden en las páginas siguientes.

El hoy en el folleto comenzaba con la transcripción de los derechos del trabajador y de la ancianidad, una fotografía de página entera de Perón hablando a la multitud (la voz de Perón es la portadora de la verdad, que es la verdad del pueblo) y otra de doble página de la multitud en la plaza de Mayo bajo el título "El júbilo de un millón de trabajadores dueños de sus derechos y conquistas". En las páginas siguientes fotos de las reinas del trabajo.

12 *1 de mayo ayer y hoy*, s/f. La prensa también enfatizaba esa imagen de ruptura. Por ejemplo en el diario Democracia se expresaba que "La celebración del Día de los Trabajadores, que no hace muchos años se limitaba a rencorosas expresiones de rebeldía y a tumultuosas manifestaciones callejeras presididas por la bandera roja, es ahora un acontecimiento que congrega al país entero en un mismo impulso de júbilo y de gratitud", *Democracia*, 2 de mayo de 1949.

El 1 de mayo de 1947 fue tomado por la prensa peronista, *La Epoca, El Líder, El Laborista,* en su carácter de fiesta nacional. También comenzó a enfatizarse que dicha jornada tendría otro sentido pues serviría como muestra de homenaje y gratitud hacia Perón quien había llevado felicidad al pueblo.

Según Mariano Plotkin, Oscar Ivanissevich fue nombrado Secretario de Educación y desde ese cargo influyó en la conformación de la simbología política del peronismo. Como miembro del Comité organizador de las celebraciones del 1 de mayo y del 17 de octubre colaboró activamente en la organización de la liturgia peronista.[13]

En 1947 desde las páginas del *El Laborista* se impulsó la elección de la reina del trabajo. *El Laborista* había sido creado a fines de 1945 bajo la dirección de Angel Gabriel Borlenghi. El diario presentaba los puntos de vista del partido y de los sindicatos pero cuando se produjo la disolución del Partido Laborista en 1946 el diario fue tomado por un grupo afín al coronel Mercante.[14]

La elección oficial de la primera reina del trabajo se produjo el 1 de mayo de 1948 y a partir de entonces se repitió todos los años hasta 1955. Se incorporaba así un ritual dentro de otro protagonizado por la belleza de la mujer.

El escenario y el espectáculo

Las fotografías públicas capturan una pose que puede constituirse en un discurso sobre aquello que se quiere sostener socialmente. Según Anahí Ballent las políticas del peronismo anudaban la propaganda política con las masas y el teatro como formas particulares de ocupación del espacio público. En las concentraciones masivas del peronismo aunque el elemento convocante era la política, también se estimulaba la difusión cultural, el espectáculo y el esparcimiento popular.[15]

Política, cultura, espectáculo y esparcimiento se encontraban reunidos en la fiesta del 1 de mayo. La política se materializaba en el cambio de sentido del rito obrero que ahora formaba parte de la identidad del peronismo. El espectáculo adquiría fuerza en el desfile de carrozas y en la escenografía que se montaba frente a la casa de gobierno. El esparcimiento se materializaba con la fiesta que convocaba a los trabajadores y su familia. La cultura cobraba sentido con las representaciones musicales, los bailes y la presencia de los artistas en el palco oficial. En los actos del 1 de mayo se difundía música clásica y folklore, podía actuar la orquesta sinfónica nacional o el ballet del teatro Colón.

Al convertir el 1 de mayo en espectáculo se asignaban nuevos sentidos y usos a los espacios existentes. Por ejemplo el escenario que se montó frente a la casa de gobierno en 1950 colocaba a la CGT a la par de Perón y Evita en cuanto a los convocantes pero el afiche muestra a un trabajador que dirige su cuerpo y su mirada hacia la cara de Juan Domingo Perón en una posición que denota cierta subordinación. La escalera donde ocuparían su sitio las reinas del trabajo provinciales se eleva a su vez hacia las fotos de los "conductores" del pueblo y hacia las letras de la máxima organización de los trabajadores (Fig. 4 y 2).

La Casa de Gobierno y la Plaza de Mayo se convirtieron en los espacios públicos privilegiados para la realización de los actos peronistas. Sin embargo para los festejos del 1 de mayo se incorporó un nuevo ámbito: el edificio de la CGT. Además la organización del desfile de la reina y de su séquito se realizaba por las principales avenidas de la ciudad (Avenida Corrientes, 9 de Julio, Callao y de Mayo) y podía detenerse en el Congreso Nacional.

El escenario era amplio aunque el centro del mismo estuviera ubicado en la Plaza de Mayo. El espectáculo también se amplió. Por ejemplo el 1 de mayo de 1948 el acto se abrió con la ejecución del Himno Nacional y la marcha *Canto al trabajo* por la banda del Colegio Militar. Ese año y los sucesivos los manifestantes cantaban la marcha

---

13 Plotkin, Mariano, op. cit.

14 Plotkin, Mariano, *op. cit.* pág. 326 y Sirven, Pablo, *Perón y los medios de comunicación (1943-1959)*, CEAL, Buenos Aires, 1984.

15 Ballent, Anahí, op. cit.

Fig. 4, Reinas del trabajo, 1 de mayo de 1950, AGN

Los muchachos peronistas. En 1952 se desarrolló un programa artístico organizado por la CGT que contó con destacadas figuras del teatro, del cine y la radiotelefonía. Desfilaron ante el público la primera actriz Fanny Navarro quien interpretó el poema de Jorge Mar *Capitana de mi pueblo*. Hugo del Carril, Luis Sandrini, Los hermanos Abalos, Pinocho, Agustín Irusta, Iris Marga, Edmundo Rivero, Carlos Montbrun Ocampo y por último la orquesta típica de Julio de Caro.[16]

Las canciones expresaban claramente su adhesión a Perón y Evita. *Capitana de mi pueblo* retomaba las representaciones de Eva Perón como comprometida con los humildes, como una mujer apasionada, fuerte, fanática y bella y la *Marcha Peronista* enfatizaba la condición de líder indiscutido de Perón. *Canto al trabajo* en cambio, escrita por Oscar Ivanissevich, indicaba claramente la ideología del funcionario y de una parte del gobierno: el nacionalismo representado por la bandera nacional (en el pasado los trabajadores se identificaban con la bandera roja); el sentido moralizador atribuido al trabajo; el hogar como símbolo de la tradición y la religión como factor de unidad.

El sentido de espectáculo que orientaba los festejos revela, como señala John Kraniauskas el trabajo del "inconsciente óptico" del peronismo entendido como "sus condiciones audiovisuales y cinemáticos de existencia como formación político cultural".[17] Los efectos visuales encuentran un punto de alto impacto en el desfile de carrozas alegóricas el 1 de mayo de 1948. Ese día desfilaron diez carrozas con alegorías relacionadas a los derechos que se encuentran en la base de la justicia social.[18] En

16 *Democracia*, 2 de mayo de 1952.

17 Kraniauskas, John, "Eva-peronismo, literatura, estado", en *Revista de crítica cultural*, 24, junio de 2002 (Santiago de Chile), pág. 46. El concepto de "inconsciente óptico" lo toma de Walter Benjamín cuando señala que con el primer plano se ensancha el espacio, con el retardador se alarga el movimiento y con la ampliación se trata de aclarar lo que de otra manera no se veía claro, todo esto permite la aparición de formas estructurales nuevas. "La naturaleza que habla a la cámara no es la misma que habla al ojo", dice Benjamín, resalta que es distinta porque en el lugar del espacio tramado por el hombre con su consciencia se presenta otro tramado que es inconsciente y concluye que "por su virtud experimentamos el inconsciente óptico igual que por medio del psicoanálisis nos enteramos del inconsciente pulsional", "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos Interrumpidos*, Planeta Agostini, pág. 48.

18 Para un análisis de la iconografía y la gráfica del peronismo Gené, Marcela Marta, *Un mundo feliz. Las representaciones de los trabajadores en la propaganda del peronismo (1946-1955)*, Tesis de Maestría, Universidad de San Andrés, Buenos Aires, 2001.

el desfile respetaron el orden del decálogo de los trabajadores: I) Derecho a trabajar; II) Derecho a una retribución justa, III) Derecho a la capacitación, IV) Derecho a condiciones dignas de trabajo, V)Derecho a la preservación de la salud, VI) Derecho al bienestar, VII)Derecho a la seguridad social, VIII) Derecho a la protección de la familia, IX) Derecho al mejoramiento económico, X) Derecho a la defensa de los intereses profesionales.

Las formas que adquiere la representación varían. La carroza que encabezaba el desfile era la que simbolizaba los derechos del trabajador. El trabajador (el perfil se asemeja bastante a las imágenes que se difundían de Perón) lleva en sus manos un libro y una mano gigantesca señala hacia delante, hacia el futuro. La mano bajo la forma de un puño inmenso y vigoroso que sostiene un martillo símbolo de la creación, se repite en la carroza que representa el "derecho a trabajar", a los costados esquemáticas figuras masculinas parecen avanzar en posición marcial. La mano vuelve a reproducirse en otras figuras; por ejemplo en la carroza "Derecho a una retribución justa", allí sostiene una balanza cuyos platillos mantienen de manera equilibrada el dinero y el fruto del trabajo y en la carroza que representa la protección de la familia. Las manos tienen varios sentidos: están

asociadas al trabajo y a la acción; simbolizan la autoridad del padre de familia y en el sentido de representación de la autoridad, la protección y el poder pueden asociarse a la protección estatal tal como lo hace Marcela Gené.[19]

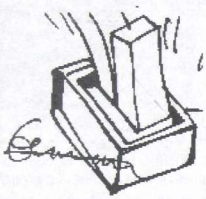
Las figuras femeninas refieren a la capacitación y la preservación de la salud. Una figura con reminiscencias de estatuas clásicas sostiene la luz – símbolo de lo indestructible- y un libro – en un sentido alegoría del poder- como representación de los saberes necesarios para consolidar una idea de Argentina fuerte y poderosa. La mujer-madre encarna el cuidado de la salud de la nación y de la familia. Una mujer musculosa sostiene a un niño en brazos y acompaña la imagen del trabajo representada por una figura masculina que sostiene una pala en el "derecho al bienestar".

La escenografía de las carrozas, como la del escenario, es compleja pues tiene varios espacios, planos y representaciones. Los espectadores pueden contemplar diferentes escenas de acuerdo a la posición en la que se encuentran. Desde un ángulo observan la representación de la inseguridad de la vida obrera en las figuras amarradas a una rueda como clara alusión a la explotación de la que eran objeto los trabajadores en el pasado, al mismo tiempo pueden mirar la figura de un ángel que anuncia el presente de liberación que significa la etapa inaugurada por Perón. Desde un punto de vista religioso dentro de la tradición cristiana el ángel se asocia también con la protección. Además es posible observar una figura masculina con un martillo en su mano está libre del peligro y de las ataduras de la explotación.[20] El martillo es la herramienta clásica del herrero y está fuertemente asociada a la creación.

Banderas, figuras alegóricas colosales, cantos constituían la escenografía imaginada por funcionarios como Oscar Ivannisevich y José María Castiñeira de Dios y plasmada en bocetos y estudios de arquitectos como los de Guillermo Kisser con la colaboración de Diego Luis Pedreira, escenógrafo y profesor de la Escuela de Bellas Artes. El trabajo de la fabricación de las figuras y el montaje de las carrozas se realizaba en los talleres ubicados en

[19] Para las referencias a la simbología se ha utilizado Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1994 y Gené, Marcela, op. cit. págs, 99 y 100.

[20] Gené, Marcela, op. cit. pág. 97.



diferentes partes de la ciudad. Allí se ampliaban bocetos, se hacía la tapicería, la costura, los trabajos de herrería y carpintería. Las figuras eran ejecutadas por escultores con una larga trayectoria en los talleres de escenografía del Teatro Colón. La institución que organizaba y materializaba todo los trabajos necesarios era la Sección de Festejos y Ornamentaciones de la Municipalidad de Buenos Aires.[21]

Del conjunto de carrozas alegóricas nos interesa destacar las formas que toma la representación de la mujer. Las figuras no constituyen una imagen de ruptura del papel atribuido a ella: madre, protectora y responsable del hogar y de la familia, compañera del varón. Estas imágenes eran acordes con la ideología formal del peronismo y con las tradiciones iconográficas y discursivas que se habían formulando desde fines del siglo XIX sobre los roles femeninos, y que compartían diversas y contrapuestas corrientes ideológicas como el socialismo, el anarquismo y el catolicismo.[22]

Es interesante señalar que la iconografía de la mujer durante el peronismo se apoya en la profusión de imágenes hogareñas, de mujeres sentadas frente a una máquina de coser, recibiendo al esposo cuando regresaba de su trabajo o despidiendo a los niños rumbo a la escuela. El hogar, apacible, ordenado, armónico era el "lugar" de la mujer y ella estaba dispuesta a realizar enormes esfuerzos por los otros. Su abnegación y altruismo se sublimaba en la figura de la enfermera. Pero acorde con el discurso industrializador del peronismo, la imagen por excelencia en afiches de propaganda, folletos e incluso en los cortos publicitarios de cine es la figura masculina vestida de overall que representa al trabajador urbano industrial. Esta imagen compite con la representación del descamisado símbolo del proceso disruptivo que había protagonizado el pueblo el 17 de octubre de 1945.[23]

El análisis de las representaciones iconográficas del peronismo sobre los trabajadores revela que ella se alimentó del conjunto de imágenes disponibles en la tradición socialista y anarquista del pasado de las que se apropiaron selectivamente y a las que dotaron de nuevos sentidos. Marcela Gené señala que la figura del trabajador se desdobla en tres versiones: el descamisado como representación de la heroicidad del pueblo; el trabajador industrial como referente de las fuerzas productivas y como hombre de carne y hueso en el marco de la familia. La representación dominante es masculina y las mujeres trabajadoras sólo parecen corporeizarse en la figura de la enfermera.

Sin embargo las fotografías de las "reinas del trabajo" difunden una imagen distinta a la de la iconografía gráfica que podría denominarse tradicional del peronismo sobre trabajadoras y sobre las mujeres. ¿Qué expresa el inconsciente óptico del peronismo a través de estas imágenes?

---

21 Gené, Marcela, op. cit. pág. 102.

22 Lobato, Mirta Zaida, "Entre la protección y la exclusión. Discurso maternal y protección de la mujer obrera, Argentina 1890-1934", en Suriano Juan, compilador, *La cuestión social en Argentina, 1870-1943*, Buenos Aires, Manantial, 2000.

23 Las representaciones de la mujer bajo el peronismo fueron examinadas por Marysa Navarro, *Evita*, Buenos Aires, Corregidor, 1981, Bianchi Susana y Sanchís Norma, *El Partido peronista femenino*, Buenos Aires, Ceal, 1988, sobre la figura del descamisado ella aparece en los análisis sobre el 17 de octubre de 1945 compilados por Torre, Juan Carlos, *17 de octubre de 1945*, Buenos Aires, Ariel, 1995 y respecto a la iconografía Gené, Marcela, op. cit. págs. 129-139.

El espectáculo generaba una intensa movilización de público. Las fotografías de 1948 son elocuentes respecto a la presencia de la multitud. Rodeaban a las carrozas, entorpecían su paso, todos querían ver a las "bellezas argentinas". La policía debía intervenir para evitar que la multitud hiciera más lento el desarrollo de las actividades programadas (Fig. 16)

La movilización comenzaba temprano. Los periódicos, sobre todo los más fervorosos defensores del gobierno, describen los contingentes de trabajadores trasladándose hacia las calles donde se realizaría el desfile y hacia la Plaza de Mayo. En 1949 las muchedumbres obreras llegaron en trenes ordinarios y convoyes especiales. Por la tarde temprano la multitud ya se había reunido frente al palco levantado en Rivadavia y Balcarce. Con el objetivo de llegar a la Plaza de Mayo las columnas de trabajadores se iban concentrando en las Plaza Miserere y de Constitución y en los parques del Retiro. Las columnas organizadas por la CGT se identificaban con los carteles de sus gremios. Por todas partes se escuchaban las canciones que comenzaron a convertirse en parte de la liturgia peronista: *Canto al Trabajo* (se había popularizado el año anterior) y las marchas los *Muchachos peronistas* y la *Dama de la esperanza*.[24] Esta movilización se repetía cada año.

Las reinas del trabajo

Las elecciones de las reinas implicaban un largo proceso al final del cual la mujer más bella era elegida representante provincial/regional del trabajo y, finalmente, en la ceremonia del 1 de mayo reina nacional. ¿Quiénes eran las soberanas? ¿Cómo eran seleccionadas? ¿Cuáles eran sus aspiraciones?

El proceso de selección parece haber ido modificándose a lo largo del tiempo. Al principio eran jóvenes mujeres que trabajaban generalmente como empleadas en alguna empresa de servicio, en determinada dependencia oficial o en alguna oficina sindical. Las obreras de fábricas y talleres fueron escasas en número aunque cada 1 de mayo varios sindicatos elegían sus soberanas.[25] No obstante una de las reinas nacionales era según la prensa representante del Sindicato de Oficios Varios de la provincia Eva Perón. Las reinas eran mujeres jóvenes, sus edades oscilaban entre 15 y 20 años y para la fiesta nacional llegaban a la ciudad de Buenos Aires desde los pueblos y ciudades del interior, visitaban algunas fábricas, eran agasajadas en algunos gremios, el ferroviario por ejemplo, y en los periódicos y revistas peronistas (*Democracia, El Líder, Mundo Peronista*).

Las bellas mujeres se ubicaban en una parte importante del escenario que se montaba para el desarrollo de la "fiesta" (Fig. 4). En unas gradas ascendentes se ubicaban las candidatas vestidas de gala, con capa, corona y cetro. El cetro representa tanto una vara mágica, el rayo, el falo pero su simbología está acrecentada con el remate en un engranaje industrial similar al utilizado por la Confederación General del Trabajo (CGT). Los gestos eran ampulosos. En 1948, poco después del desfile de las carrozas alegóricas algunos toques de clarín solicitaron silencio a la muchedumbre, en ese momento se anunció la llegada de la carroza que conducía a las reinas regionales del trabajo. Cuando la carroza llegó a la gran escalinata que daba al "proscenio" varios "pajes" se adelantaron y las precedieron a los lugares que les habían reservado (Fig. 5). Terminada la ceremonia de la coronación el cuerpo de baile del Teatro Colón realizó un desfile simbólico de mujeres trabajadoras y cuando Perón le habló a la multitud señaló: "... Compañeros, que sea ésta la fiesta por antonomasia del pueblo argentino. Por esta razón, el gobierno que es pueblo puro; el gobierno que se siente honrado de llamarse a sí mismo de trabajadores, inaugura esta fiesta bajo los auspicios de ese pueblo descamisado, lleno de mérito para la Patria; inaugura esta fiesta, alegrada y adornada por la representación de la mujer argentina, cuya síntesis tenemos que

[24] *La Razón*, 2 de mayo de 1949.

[25] Por ejemplo en el periódico gremial *El trabajador de la carne* se publica la foto de una bella mujer con una nota que dice "La señorita Alba E. Pazos que representó a nuestro gremio en el Certamen Nacional de belleza organizado por la CGT", Buenos Aires, Mayo-junio de 1954, Año II, Nº 44-45.

Fig. 16, La Reina Nacional del Trabajo rodeada por la multitud, 1 de mayo de 1949, AGN

Fig. 5, Varios pajes reciben a las reinas del trabajo, 1 de mayo de 1948, AGN

mirar en las reinas de las distintas actividades del trabajo de la República. Que esa belleza de nuestra tierra, representada por nuestras mujeres, constituya el augurio feliz de miles de primeros de mayo en que se encuentren hermanados y unidos, como hoy, todos los argentinos".[26] La fiesta estaba ornada por la belleza de la mujer argentina y ella era la viva imagen de un augurio de felicidad. Las jóvenes de quienes se resaltaba la intensidad de la mirada, la fresca sonrisa, o la cabellera (negra) representaban un ideal de mujer.

Un poema publicado en el periódico *El Laborista* puede ayudarnos a precisar el papel de la belleza en el ritual del 1 de mayo:

"La Reina
.....
Florecen los jardines y frutecen (sic) las huertas
y se escucha, en la altura del ámbito de la patria argentina, un eco inmenso
que es voz alegre y armonioso canto.

Es la mujer. Es la belleza criolla
que si es verdad que sabe del lírico arrebato,
también sabe de luchas y pasiones, de albas grises, de penas y de llantos...
Es la mujer que ocupa el lugar que merece
en esta edad del sueño realizado:
es ella la que triunfa por sus méritos propios
y es verso y es aguja y es trigo y es arado.

[26] *La Razón*, 2 de mayo de 1948.

Mujer Símbolo eterno de gracia y armonía
esta Reina que llega, la Reina del Trabajo
representa las glorias de la Nueva Argentina
y por eso le canto. ".[27]

Belleza criolla, mujer símbolo, llena de gracia y armonía son las expresiones que definen a las mujeres elegidas como reinas. En el proceso de selección de las soberanas el ideal de belleza femenina y la ideología peronista están estrechamente entrelazadas y envueltas por la noción de armonía, tan difundida durante este período. Esa noción extendía su brazo sobre el conjunto "real": las mujeres como las carrozas que desfilaban por diversas calles céntricas de la ciudad, eran "un conjunto de armonía, color y belleza".[28]

A través de la exhibición pública de la belleza de la mujer trabajadora se realiza una operación ideológica que junto a la dignificación del trabajo vehiculiza una idea alrededor del requisito de belleza femenina. Las reinas del trabajo son la imagen viva del trabajo digno, que está lejos del trabajo humillante del pasado y del trabajo que deforma a la mujer (y a su prole) popularizada por la literatura y abre el camino hacia la gloria y el reconocimiento público. La figura de la reina del trabajo encarna la combinación perfecta entre la cualidad de trabajadora y la de mujer bella, que por décadas se consideraban como incompatibles.

Las elegidas podían dedicarse a cualquier oficio u actividad: Ruth Romero, reina de trabajo de 1949, ayudaba a sus padres en las labores del campo y al mismo tiempo estudiaba economía doméstica y música; Práxedes Mesconi, reina del año 1950, era empleada pública, mientras que Aída Beaumé que la sucedió, se dedicaba a las tareas domésticas; Edna Alicia Constantini, reina del trabajo de 1952 era modista después de haber estudiado corte y confección; las reinas de los años 1953 y 1954, Nélida María Ferreyra y Susana Leiva respectivamente, pertenecían a la Unión Argentina de Artistas y Variedades, mientras que Elsa Landaburu, reina del año 1955, representaba al gremio de los telefónicos. Cualquier oficio era digno y merecía el respeto público, pero la condición indispensable para la selección de la reina del trabajo era la belleza física. Es ella la que le permite convertirse en la "fiel exponente de la laboriosidad y belleza jamás desmentidas de la mujer argentina"[29], en la "auténtica representante de esa gracia y esa belleza genuina de nuestras mujeres de trabajo."[30] Las reinas encarnan la belleza y el espíritu del pueblo argentino y representan a todas las mujeres que trabajan y "laboran la grandeza de la Nación".[31] De esta manera, las dos cualidades de la Reina, la laboriosidad y la belleza, se entrelazan y se extienden a toda la población femenina del país.

Para entender el significado de esta "generalización" habría que analizar el ideal y los criterios de belleza requeridos para las mujeres durante los años peronistas y también sobre quiénes eran los que legitimaban esas cualidades. En el concurso un jurado masculino, la excepción es la figura de Eva Perón, consagraba a la mujer/reina. Los miembros del secretariado de la Confederación General del Trabajo (CGT) y dirigentes gremiales, Juan Domingo Perón, el presidente de la Nación eran las voces autorizadas. Un solo año, el de 1948, participó también el cardenal arzobispo de Buenos Aires Monseñor Copello.

El hecho de que el concurso para la reina del trabajo fuera organizado por la Confederación General del Trabajo (CGT), así como también el carácter general que el acto revestía como parte de los festejos del 1º de mayo probablemente condicionaran hasta cierto punto quienes podrían ser las candidatas: ellas tenían que ser tra-

[27] Poema de Pancho Netria dedicado a la primera reina nacional del trabajo, previamente elegida como reina de la flor y del perfume de la provincia de Buenos Aires, *El laborista*, 2 de Mayo de 1948.

[28] *El laborista*, 3 de Mayo de 1948.

[29] *El laborista*, 3 de Mayo de 1948.

[30] *El laborista*, 3 de Mayo de 1948.

[31] Discurso de Eva Perón, *La Razón*, 2 de Mayo de 1950.

bajadoras y provenir de familias relativamente modestas. En 1950, en un discurso pronunciado durante los actos del 1º de Mayo Eva Perón se refirió a "a las humildes muchachitas pero grandes corazones que vienen a la capital para poner una nota de espiritualidad, de amor, de alegría y de esperanza en este primero de mayo".[32] Humildad, belleza, bondad son las condiciones enunciadas a las que se podría agregar el "ser buena peronista". El carácter de mujer trabajadora de las participantes se hacía más evidente cuando las elegidas no sólo representaban la actividad económica típica de cada provincia o zona (zafra, algodón, petróleo, vendimia) sino que pertenecían a algún gremio, incluso hubo algunas que representaron a la Unión Argentina de Artistas de la ciudad de Córdoba y de la Capital Federal respectivamente, mientras que Elsa Landamburu, reina nacional del año 1955, representaba el gremio de los telefónicos de la provincia de Buenos Aires, seccional Mar del Plata.

Si la calidad de mujer trabajadora y el origen relativamente humilde eran condiciones necesarias para la participación de las jóvenes en las primeras etapas del concurso, en su etapa final era más importante su belleza física. En general los miembros del jurado no votaban como dirigentes gremiales sino como hombres. La representante de las fuerzas del trabajo de Argentina no tenía que ser la más laboriosa sino la más linda. ¿Qué nos dice esto sobre la relación de los géneros durante el primer peronismo? Por un lado, como se mencionó anteriormente, esta selección formaba parte del proceso de dignificación del trabajo a través de la exhibición de la belleza. La imagen pública de la bella trabajadora era sin duda algo novedosa pero no excepcional. En otros países como Chile y Brasil también elegían sus soberanas, de hecho la reina de Chile estuvo presente en el palco oficial en 1951.[33]

Las fotos de las candidatas y de las reinas revelan ciertas cualidades como más importantes. El ojo del fotógrafo se detiene en la mirada y en los ojos, en la sonrisa y en la cabellera (Fig. 6 y 7). Los cronistas de la prensa conducen al lector hacia la cara de las elegidas de cada año, se destacan, otra vez, sus ojos, normalmente oscuros pero siempre profundos y encendidos, la cabellera oscura, la sonrisa limpia. No abundan las referencias al cuerpo y a la ropa, aunque algunos cronistas enfatizan la suavidad del andar.[34] La imagen es seriada y estereotipada: son las muchachas de las revistas de circulación masiva y de las narraciones semanales. En su análisis sobre las novelas semanales Beatriz Sarlo señala que: "la semiótica del cuerpo (su representación literaria y gráfica) proporciona una imagen social, trabajada desde la estética y la ideología. Esta imagen social del cuerpo tiene zonas privilegiadas, hipersignificativas, zonas que se esfuman en el claroscuro de su relativa importancia y otras directamente anuladas en el imaginario erótico colectivo. Estas redes semióticas trazan las líneas de posibilidad de

32 Discurso de Eva Perón, *La Razón*, 2 de Mayo de 1950.

33 Para la fiesta del 1 de mayo de 1951 estuvo presente la Reina de Chile Olga Molina quien asistió especialmente invitada por la señora de Perón, *Democracia*, 2 de mayo de 1951.

34 "Quince alborozados años tiene Ruth. Quince años que juegan y saltan cuando ella rie y que luego acurrucan los hoyuelos de las mejillas, como sorprendidos de tanto agasajo y tanta alegría. Ruth es así: ojos oscuros, profundos, de mirar ingenuo. El cabello es largo castaño oscuro, recogido hacia atrás con una redecilla. El rostro amplio, con una nariz chiquita, que tiende a irse hacia arriba y una boca franca. Un lunar diminuto, casi imperceptible pero necesario, sobre el labio superior, hacia la izquierda, completa esta belleza criolla. Ruth Socorro no es alta ni baja. La estatura ideal. Y su cuerpo, al andar tiene la suavidad y el encanto que ella le brinda con ese cuidado descuido con que se traslada de aquí hacia allá atendiendo a este y al otro, a todos", *La Razón*, 2 de mayo de 1949. Relatos como éste se repiten en otros periódicos y para otros años.

Fig. 6, Dora Hermosa de la provincia de Corrientes, candidata a Reina Nacional del Trabajo, AGN

Fig. 7, Nora Civalliero de la Provincia de La Pampa, candidata a Reina Nacional del Trabajo, 1 de mayo de 1949, AGN

una relación entre los sexos".[55] Las fotografías entonces operan dentro de esa semiótica donde los ojos se convierten en la base de una sólida belleza femenina, son los mensajeros de lo que a veces no puede decirse por medio de las palabras. También hay otros rasgos de belleza valorados especialmente, los labios, la sonrisa, un lunar y en ellos se coloca una fuerte carga de atracción erótica.

En las fotografías de las reinas del trabajo su calidad de trabajadora se encubre detrás de su condición de "mujer bella universal". Juventud y naturaleza, en tanto belleza natural, se conjugan en la representación de un ideal de mujer. Se trata de una belleza "clásica" que está lejos de la "democratización estética" de nuestros días, cuando frecuentemente el "estilo" de vestir, el "tipo" o la armonía corporal se consideran a veces como más importantes que la belleza natural de los rasgos faciales. Los regalos ofrecidos a las elegidas durante el acto no hacen más que acentuar la con-

[55] Sarlo, Beatriz, *El imperio de los sentimientos*, Buenos Aires, Catálogos, 1985, pág. 122.

dición femenina de las afortunadas: además de un broche donado por la Confederación General del Trabajo (CGT), de los atributos de la "realeza", el bastón real con el engranaje como símbolo del trabajo industrial (Fig. 8), y de cierta cantidad de dinero (gran parte de la cual se devolvía a la Fundación Eva Perón como donación), las reinas recibían brillantes alhajas que hacían lucir más su belleza.

Los textos de la prensa insisten también en características referentes a la personalidad y la moralidad de las elegidas, por ejemplo la sencillez, la modestia, la laboriosidad, el trato afable. Tales descripciones así como también las entrevistas de las reinas publicadas en los diarios de la época contribuían a la identificación de las demás mujeres trabajadoras con la elegida. No sólo su belleza natural, sino también su personalidad las hacía "accesibles" al gran público femenino. Las reinas de la belleza eran más lindas que las otras mujeres trabajadoras pero no eran tan grandes las diferencias en otros aspectos. Soñaban con ser esposas y madres, no querían ser estrellas de cine, lloraban al escuchar su nombre pronunciado por los altoparlantes, el corazón les latía aceleradamente durante el concurso, no estaban acostumbradas a las luces de los flashes fotográficos. Eran reinas del trabajo y eran conscientes que representaban a las fuerzas del trabajo pero ante todo querían ser "reinas de su hogar".

Las soberanas eran el centro de las miradas: las del jurado, de los espectadores, de los periodistas. Eran glorificadas y admiradas en su sencillez, en su belleza y en su deseo de convertirse en esposas y madres. Ruth Sesma Romero (Tucumán) "no tiene novio ... estudia labores, economía doméstica y música".[36] Práxedes Mesconi (Salta) dijo en un reportaje " ...quiero casarme, tener un hogar y muchos hijos, para engrandecer esta Patria de Perón".[37] Edna Alicia Constantini (Quemú-Quemú, provincia Eva Perón) expresó que "su sueño es sólo un muchacho trabajador, honesto, desinteresado, que la quiera mucho y que pueda mantener un hogar feliz".[38] En 1954, Susana Leiva (Capital Federal) que luego fue conocida en el mundo artístico como Susy Leiva también enfatizaba su deseo: "-Soy, como ya saben, artista de variedades. Trabajo con fe y entusiasmo. Me gusta el cine, sí, pero desde la platea. Tengo novio y pronto nos casaremos ..."[39]. La última Reina del Trabajo del primer peronismo, Elsa Landaburu (Mar del Plata, provincia de Buenos Aires) señaló cuando le preguntaron sobre su futuro "-Espero pasarlo tranquilamente, trabajando en mi puesto de Teléfonos del Estado y preparándome para mi vida de casada".[40] Las aspiraciones de las reinas se reiteran hasta el cansancio: casarse, tener hijos, formar un hogar, ser un ama de casa eficiente, para lo cual estudian labores, economía doméstica, saben coser, cocinar y limpiar la casa.

Sobre este discurso de repetición que la prensa de la época difundía se observan algunos indicios que expresan tensiones entre lo que se dice y los deseos probablemente inconfesables. Las notas publicadas en dos periódicos, *Democracia* y *La Razón*, en 1951, ayudan a mostrar ese cuadro de tensiones sugerida por la imagen de la joven que se corre para convertirse en visible durante la elección de 1949 (Fig. 8). En el periódico *Democracia* se señala que Aída Beaumé (Capital Federal) "tiene novio y no se dedicará al cine ... no piensa dejarse llevar por la tentación cinematográfica y teatral. Está esperando que su novio termine su carrera para casarse y convertirse en una esposa feliz y en una buena ama de casa".[41] *La Razón* enfatiza

"Aída, más cautivante que la de Verdi, es Reina del Trabajo: su aspiración es tener hijos y ser ángel de su casa. ... Al hablar hoy con ella volvimos a insistir acerca del noviazgo. Le hicimos notar que todas las muchachas bellas, cuando la ocasión se les presenta –y esta es una ocasión para una Aída más cautivante que la de Verdi-

36 *La Razón*, 2 de mayo de 1949.

37 *Democracia*, 4 de mayo de 1950. (El destacado es nuestro)

38 *La Razón*, 2 de mayo de 1952. (El destacado es nuestro)

39 *Democracia*, 2 de mayo de 1954.

40 La Razón, 2 de mayo de 1955.

41 *Democracia*, 3 de mayo de 1951. (El destacado es nuestro)

Fig. 8, Eva Perón y las candidatas a Reina Nacional del Trabajo, 1 de mayo de 1949, AGN

Fig. 9, Eva Perón corona a la Reina Nacional del Trabajo de 1949, 1 de mayo de 1949, AGN

hablan de sus deseos de incorporarse al cine, al teatro o a la radio.

-Yo no. No puedo cambiar de parecer en dos días. Estoy de novia ... nos casaremos. Mi suprema aspiración es tener un hogar e hijos ... agrega que si hubiera tenido oportunidad de decidir el curso de su vida habría sido abogado (sic) ...

- Pero como no he podido encauzar mis aspiraciones hacia ese sueño, aprendo a bordar, a coser y cocinar. Me preparo para ser una dueña de casa eficaz".[42]

Parece que hay límites para el cumplimiento de los sueños y que resulta difícil romper con la uniformación del rol femenino asociado con la casa y el hogar, al menos para las mujeres de las clases populares.

Los textos de prensa que acompañan las fotos juegan con los relatos, hay un cierto aire de narración sentimental, de textos que producen felicidad, destinados a un público femenino que encuentra un canal de identificación. La belleza natural, "accesible", de las reinas y sus características morales permitirían que el resto de las mujeres trabajadoras soñara con una suerte parecida: ser elegida, coronada por Eva y por Perón (Fig. 9 y 10), abrazada por Perón y vitoreada por el público. Ese reconocimiento implicaba también dar entrevistas, una visita a la casa presidencial, a los diarios y a los templos donde cotidianamente se materializaba el

[42] *La Razón*, 2 de mayo de 1951. (El destacado es nuestro)

Fig. 10, Juan Domingo Perón corona a la Reina Nacional del Trabajo de 1955, 1 de mayo de 1955, AGN

Fig. 11, Representantes regionales y provinciales llegan a la ciudad de Buenos Aires, 1950, AGN

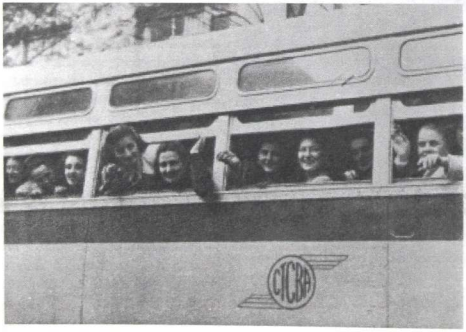


Fig. 12, Candidatas a Reina Nacional del Trabajo pasean por la ciudad de Buenos Aires, diario *La Razón*, s.f.

bienestar: los gremios o los hogares, de las empleadas o de tránsito de la Fundación Eva Perón. Además frente a la insatisfacción de una vida de privaciones asociada con las condiciones de vida material de la clase obrera la realeza hacía realidad el sueño del viaje, el conocimiento de otras geografías. Eran fotografiadas cuando llegaban a Buenos Aires (Fig. 11), viajando por la ciudad (Fig. 12), en el aeropuerto de Ezeiza. En todos los casos las imágenes recortaban caras sonrientes, bellas, naturales, modernas.

A través de las fotografías se fue formando entonces un consenso general sobre la importancia de la belleza natural: para el régimen peronista la exhibición de la belleza natural permitía la revalorización y la dignificación del trabajo femeni-

no que ya no humillaba a la mujer sino que le aseguraba el reconocimiento público; para la población masculina, sea los miembros del jurado sea los espectadores, la belleza natural de las elegidas servía para identificarlos como los poseedores de un bien preciado: mientras que para las mujeres, la belleza "accesible" de las reinas, alejada de exquisiteces y del modelo de la *femme fatale*, permitía su fácil identificación no sólo con las elegidas sino con un mundo de ensoñación alimentado por la literatura. En otro nivel esas mujeres eran como Eva Perón, reproducen en cierta manera su experiencia, actualizan la historia de la joven humilde que se convirtió en reina de su pueblo y, como recreación de esa persona, ellas también amaban el hogar, a Perón y a los pobres. Ruth Sesma Romero, la reina de 1949, decía en un reportaje que "suponiendo que su reinado en lugar de ser simbólico fuera de hecho haría que todo aquello que sueña la señora María Eva Duarte de Perón cristalice: que sean realidad sus ambiciones, que el éxito corone sus patrióticos esfuerzos y que ese ideal que sustenta de una Patria efectivamente justa, fuera un hecho ... decretaría que no hubiera ricos tan ricos ni pobres tan pobres. Dedicaría todos mis esfuerzos a apoyar su obra, tan profundamente cristiana, tan esencialmente solidaria con el dolor y la miseria, y decretaría que todas las mujeres dedicaran un poco de la ternura que atesora su corazón a aliviar la situación de sus hermanos de raza y de sangre, creando una conciencia argentina basada en su ejemplo magistral".[43] En 1950 Práxedes Mesconi (Práxedes I) señalaba que su aspiración era "tener un hogar y muchos hijos para engrandecer esta Patria de Perón".[44] Como Evita ellas también aspiraban a ser un "puente" entre Perón y su pueblo. Edna Alicia Constantini, reina nacional del trabajo de 1952, dijo "Mi reinado es un homenaje que la Confederación General del Trabajo rinde a todas las mujeres trabajadoras de la patria. Yo no soy sino el vehículo de ese homenaje y consciente de mi situación lo recibo en nombre de todas mis hermanas peronistas argentinas".[45]

Las fotografías, así como los medios de comunicación masivos - la prensa, la publicidad y el cine-, no sólo reforzaban una "cultura de la belleza" como parte importante de una "cultura de masas" sino que servían también a los propósitos políticos del régimen peronista.

El año 1951 estuvo marcado por el lenguaje de la eficiencia en la producción y en el trabajo. Mujeres y varones buscaban batir las marcas de producción haciendo realidad las imágenes asociadas con la producción, la eficiencia, la organización y la modernización promovidas desde la década del veinte y, particularmente, cumplir con las metas de producción y la disciplina laboral que promovía el gobierno nacional. Dos fotografías resultan significativas en este registro. El 29 de abril de 1951 las "reinas regionales del trabajo" visitaron un taller de confección y "alentaron" a las jóvenes obreras en el esfuerzo que estaban realizando (Fig. 13). Ese mismo año el presidente Perón y Evita recibían en el Salón Blanco de la casa de gobierno a las trabajadoras de diferentes gremios que habían establecido marcas extraordinarias de producción (Fig. 14). No sólo las jóvenes bellezas ungidas como reinas del trabajo eran recibidas por los líderes indiscutidos del peronismo, también estaban allí las mujeres que, aunque confinadas discursivamente en el hogar, se incorporaban al conflictivo mundo del trabajo. La joven sentada frente a su máquina de coser representa no obstante a una mujer tradicional (la costura es para las mujeres) al mismo tiempo que encarna a una mujer moderna: se viste según la moda y combina armónicamente el lazo que sujeta sus cabellos con el diseño de la tela de pollera (Fig. 13). La mujer moderna debe tener una apariencia cuidada y, además, la imagen profundiza la uniformidad del aspecto femenino alrededor de modelos difundidos por la prensa destinada a las mujeres más de una década atrás.

La cultura visual del peronismo es ambivalente: por un lado fija papeles tradicionales de manera rígida y, por otro, los democratizan al producirlos en gran escala y al hacerlos visible para la multitud. Promueve el confinamiento de la mujer en el "apacible" mundo del

43 *Democracia*, 3 de mayo de 1949.

44 *Democracia*, 4 de mayo de 1950.

45 *Democracia*, 3 de mayo de 1952.

Fig. 13, Las candidatas a Reina Nacional del Trabajo visitan una planta textil y estimulan a las jóvenes trabajadoras a cumplir con las metas de producción, 1951, AGN

Fig. 14, Perón y Evita reciben a las jóvenes trabajadoras que cumplieron metas de producción en la Residencia Presidencial, 1951, AGN

hogar y las impulsa a ocupar los espacios públicos. Se podría afirmar que permanecen en constante tensión procesos de autoafirmación de las mujeres, en particular las pertenecientes a los sectores populares así como se reformula su subordinación. Las mujeres, incluso la propia Eva Perón son glorificadas pero la gloria no alcanza para democratizar el poder.

La imagen más clara de la conformación de este lenguaje ambiguo está representada por dos fotografías. En 1949 la reina nacional tenía su trono sobre dos elementos claros de la iconografía del peronismo y de la Confederación General de los Trabajadores (CGT): el puño cerrado símbolo del esfuerzo, de la decisión y del trabajo y el engranaje representación del trabajo industrial (Fig. 15). En la Fig. 16 la reina y su séquito es rodeado por la multitud. La multitud en las calles fue el signo de la época y está presente en la mayoría de las fotografías. El desfile del año 1951 fue también "magnífico" y la reina desfiló en una carroza ornamentada con un gigantesco engranaje. "Bellas y sonrientes" desfilaron por la ciudad la reina y su séquito ("auténticas bellezas criollas"). Ese año también lo hicieron los "esforzados obreros que batieron récords de trabajo y producción".[46] En una carroza los trabajadores intervinieron en el desfile con sus ropas de trabajo, sin símbolos ostentosos. En realidad ellos eran los auténticos representantes del trabajo y del poder.

[46] Ambas fotos fueron publicadas por *El Laborista* 3 de mayo de 1951.

Fig. 15, Desfile en la Ciudad de Buenos Aires, 1 de mayo de 1949, AGN

"No queremos carnaval, asamblea popular"

El golpe militar de 1955 puso fin a las fiestas del trabajo y a la elección de las reinas. El Partido Peronista y sus militantes fueron perseguidos por el nuevo gobierno militar. La fiesta había terminado abruptamente. Pero en 1973 luego de varias décadas de inestabilidad política, de proscripciones, de esperanzas y de frustraciones, el peronismo volvió al gobierno. Sin embargo el país había cambiado notablemente y se había extendido una cultura de la rebelión que en sus versiones más extremas se expresaba a través de las organizaciones armadas sean ellas peronistas o marxistas. Además hombres y mujeres jóvenes, más que los trabajadores, habían ganado las calles cuando Perón regresó al país, cuando Héctor J. Cámpora fue elegido presidente bajo la consigna de "Cámpora al gobierno Perón al poder" y cuando Juan Domingo Perón fue electo por una aplastante mayoría para la presidencia de la nación por tercera vez.

La tensión entre el intento de Perón de restablecer el propio pasado del peronismo y el del peronismo revolucionario de apoyarse en esas mismas tradiciones para forjar un bloque de izquierda estallaba a cada paso.[47] El intento de restaurar el pasado se hizo evidente en la celebración del 1 de mayo y en el restablecimiento de la elección de las reinas del trabajo. Claro que el sentido de una cultura y del espectáculo de masas asociado con el trabajo, que había sido un aspecto clave de las fiestas del pasado, no podía restituirse tan fácilmente. En el año 1974 la confrontación en el movimiento peronista había llegado al límite del absurdo cuando decenas de militantes de la Juventud Peronista, comunistas, miembros del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), del Partido Socialista de los Trabajadores (PST) y de otras fuerzas de izquierda fueron asesinados por grupos de la derecha peronista.

La preparación de los actos del 1 de mayo fue tensa pues ambos grupos buscaban prevalecer. La derecha peronista había realizado una clara amenaza unos meses antes: "O los vivos se van al mazo o la cosa termina de la peor manera" escribieron en *El Caudillo*, órgano de la Juventud Peronista de la República Argentina (JPRA).[48] La Juventud Peronista (JP) y Montoneros buscaban "romper" el supuesto cerco que rodeaba a Perón y se preparaban para la movilización del 1 de mayo con el apoyo del sindicalismo combativo.

El 1 de mayo de 1974 desde la mañana bien temprano comenzaron a llegar los militantes de la Juventud Peronista y se acercaron a

[47] Julio Godio, *Perón. Regreso, soledad y muerte (1973-1974)*, Hyspamérica, Buenos Aires, 1986.

[48] *El Caudillo*, 8 de febrero de 1974.

la Plaza de Mayo pero tenían dificultades para ingresar a la misma. Esa misma mañana Perón habló en el Congreso Nacional de la necesidad de un proyecto nacional homogéneo en la que todos los sectores de la sociedad: los trabajadores, los empresarios, los intelectuales junto a las Fuerzas Armadas y la Iglesia contribuyeran para su realización.

A la tarde se realizó el acto en la Plaza de Mayo. Hubo un claro intento de recrear el espectáculo. Antonio Carrizo, el conocido locutor radial, presentó a la actriz y cantante Susana Rinaldi quien recitó un poema. En el palco estaban otros actores como Santiago Gómez Cou o José Marrone. En la Plaza de Mayo la tensión crecía con el ingreso de las columnas de JP-Montoneros y el despliegue de sus carteles. Las consignas se coreaban dejando claro cuál era el posicionamiento de cada uno de los bandos. Cuando unos coreaban Mon-to-ne-ros o "¿Qué pasa, qué pasa general, que está lleno de gorilas el gobierno popular?", otros gritaban Ar-gen-tina, frente a "Duro, duro, estos son los Montoneros que mataron a Aramburu" se escuchaba A-se-sinos.

Frente al espectáculo que se desarrollaba en el palco, la consigna de "No queremos carnaval, asamblea popular" expresaba la oposición a la escena y, en un costado varias jóvenes esperaban que se eligiera a la reina del trabajo. Cuando llegó Perón en helicóptero a la Plaza durante diez minutos los jóvenes gritaron "El pueblo te lo pide, queremos la cabeza de Villar y Magaride". Faltando diez minutos para las 17 horas, la vicepresidenta Isabel Perón coronó como Reina del Trabajo de 1974 a María Cristina Fernández representante del gremio de Obras Sanitarias de 21 años. Entre los premios recibidos por la reina de los trabajadores figuraban dos pasajes a Europa, estadía paga y dinero para gastos personales. En la Plaza alrededor de cincuenta mil personas coreaban "Evita hay una sola ..".[49]

Fig. 17, Isabel Martínez de Perón entrega el certificado de Reina Nacional del Trabajo de 1975, AGN

La fractura era inevitable y las fotografías de la prensa sólo rescatan la magnitud del conflicto y la figura de Perón. El Archivo General de la Nación no conserva las fotografías de la plaza (tal vez no están catalogadas o se perdieron irremediablemente como ha sucedido con otros artefactos culturales). La única foto encontrada en el Archivo General de la Nación muestra a Isabel Martínez de Perón entregando a la reina del trabajo de 1975 su pergamino (Fig. 17). En ese año la elección fue distinta pues se realizó en los estudios de televisión de Canal 7 y fue transmitida por la red de televisión de todo el país.

Teresa Reales, una "bella santafecina" de 23 años fue coronada como Reina Nacional del Traba-

[49] Para una descripción de los acontecimientos puede consultarse *La Razón* , 2 de mayo de 1974.

jo 1975. La joven representaba a la Unión Argentina de Artistas de Variedades. No sólo el escenario de la elección había cambiado radicalmente también se modificó la composición del jurado que esta vez estuvo integrado por María Fernanda, especialista en modas, María Amelia Ramírez, ex Miss Argentina y Miss Universo, el cantante Alberto Marcó, el modista Vittorio y la cosmetóloga Norma Palkowsky. Según las noticias periodísticas no sólo se tuvo en cuenta la belleza de las candidatas sino también su nivel cultural y su condición de mujer que trabaja. El nivel cultural no era considerado como importante en las selecciones del primer peronismo aunque algunas candidatas intentaran exhibir sus conocimientos. Algunas señalaban que les gustaba la lectura y mencionaban aquellos libros que formaban parte de los programas escolares de lengua y literatura; *María* de Jorge Isaac y *Amalia* de José Mármol fueron los textos mencionados. En 1975, la soberana, además de las tradicionales clases de piano y danzas, había incorporado a sus conocimientos la expresión corporal y la cultura física así como el aprendizaje de un idioma extranjero: el francés. Según el cronista dicha lengua era hablada con fluidez por la joven. También le encantaba leer teatro y entre sus escritores preferidos menciona a Ibsen. Para demostrar ese nivel cultural exigido a las candidatas señaló que le gusta la "literatura moderna y la música expresionista".[50]

Y esta fue la última vez que se eligió una Reina Nacional del Trabajo y con su desaparición también se puso fin a una época que estaba fuertemente asociada con el proyecto político del primer peronismo. Entre 1955 y 1975 se habían producido muchos cambios en la situación de las mujeres y en las relaciones de género. Las mujeres vivieron sus experiencias laborales, políticas y sociales con una "relativa" mayor independencia; las revistas femeninas difundieron imágenes de mujeres modernas y aunque la maternidad y la vida hogareña seguía siendo la función y el lugar privilegiado para ellas, desde diferentes lugares y actores comenzaron a cuestionarse las relaciones intergenéricas (los varones podían "ayudar" a sus esposas en el trabajo doméstico" sin comprometer su virilidad), se modificaron aspectos significativos de la vida sexual con la difusión de las píldoras anticonceptivas y se transformaron las representaciones de las mujeres con los cambios provocados por las modernas pautas publicitarias las que, por otra parte, promocionaron nuevos productos y valores transformando las pautas de consumo.

Belleza femenina y política: un epílogo posible

En 1949 un panfleto de la agrupación gremial peronista de los ferroviarios impulsaba a la reflexión de los trabajadores sobre el 1º de mayo. Es interesante el contenido que difundía esa herramienta fundamental para la acción política de los trabajadores. Decía en uno de sus párrafos "Reflexionad, camaradas, mientras en nuestra Patria se festeja el día de los trabajadores, encabezando las manifestaciones el Presidente de la República, General Perón y su digna esposa Doña María Eva Duarte de Perón, alma mártir del sacrificio para el bienestar de su pueblo de descamisados acompañando a todos los trabajadores confundidos en una sociedad justa y libre, se canta el himno patrio, se entona la canción del trabajo, se eligen las reinas del trabajo, se le abona el sueldo a los obreros, cosa que antes del 1943 esto era un primero de Mayo de protesta y sangriento como sucede en el resto del mundo, y en el paraíso terrenal del comunismo se realiza un 1º de Mayo haciendo ostentación de un poderío militar, desfilando un inmenso ejército de armamentos modernos para masacrar a los pueblos. Compañeros, que diferencia grandes, nuestro Líder al frente de su pueblo obrero, da el grito de paz, de confraternidad entre los pueblos adoptando la tercera posición al grito de basta de guerra y declarando la justicia

[50] *La Razón*, 2 de mayo de 1975.

social a un mayor bienestar a los trabajadores del mundo".[51]

Según la agrupación obrera, la elección de las reinas del trabajo formaban parte del cambio que se había producido en Argentina con la llegada de Perón al gobierno. Representaba los logros del nuevo gobierno y la instauración de una era de felicidad para los trabajadores.

Sin embargo no era el único sentido atribuible a la repetición del ritual festivo y a la glorificación de la belleza de las mujeres. Las "reinas" formaban parte del "inconsciente óptico del peronismo". Eran parte del espectáculo visual que orientaba los festejos y que daba forma a una experiencia político cultural donde las mujeres ocuparon un lugar preponderante pero subordinado.

En esa formación político cultural la definición visual de la feminidad que hemos seguido a través de las fotografías implicaba la noción de belleza, de gracia y de armonía entendida como resultado de un don natural. La belleza de la mujer era exhibida públicamente para honrar al trabajo y se hacía en abierta confrontación con las imágenes del pasado donde el trabajo femenino no sólo humillaba a las mujeres sino, lo que es peor, también las deformaba y transformaba en objetos imposibilitados de producir placer visual.

La elección de las reinas puede ser interpretada como una forma de glorificación de las mujeres pero la formación político cultural del peronismo está impregnada de ambigüedades y el dominio pictórico realizado a través de las fotografías de un sujeto femenino pasivo, humilde y por momentos trivial era una forma también de hacer valer el poder masculino.

El espectáculo ornado con las bellezas femeninas puede ser explicado como expresión de la cultura de masas que, como señala Andreas Huyssen, identifica a esta cultura con la mujer en contraposición a "una cultura auténtica y real" que sigue siendo prerrogativa de los hombres.[52] Se corre el riego también de analizar los rituales del 1º de mayo durante el peronismo como una expresión cultural impuesta desde arriba. El análisis de las imágenes fotográficas puede conducirnos en esa dirección pero, como señala Huyssen citando a Stuart Hall, el sujeto oculto en el debate de la cultura de masas son las masas, sus luchas, sus aspiraciones políticas y culturales y también su apaciguamiento a través de las instituciones culturales[53]. Las mujeres formaban parte de esas masas "golpeaban la puerta de una cultura dominada por los hombres" sólo que todavía sus voces son borrosas. Las fotografías dan cuenta parcialmente de las tensiones que la glorificación de la belleza femenina en el escenario de un ritual político podía tener para las mujeres. Las palabras que hemos tomado de la prensa ("tentación", "imposibilidad", "límites") son un indicio de las contradicciones posibles entre las maneras en que ellas se veían a sí mismas y como las veían los demás.

El fin del primer peronismo con el golpe militar de 1955 implicó el fin de los reinados pero no el de las transformaciones asociadas a la imagen femenina, a los cambios en las relaciones de género y a las modificaciones entre lo público y lo privado. La escasez de imágenes conservadas en el Archivo General de la Nación sobre la elección de las reinas del trabajo en 1974 y 1975 llama la atención y se pueden realizar algunas inferencias. En un nivel, se puede pensar la imposibilidad del peronismo de reactualizar el sentido del espectáculo y de la glorificación de la belleza femenina del período 1948-1955 a partir del malentendido existente en el seno del propio peronismo entre los sectores juveniles y las direcciones sindicales y Perón. Las nuevas fuerzas políticas de izquierda que se habían desarrollado tanto dentro como fuera del peronismo marcaron los límites de ese esfuerzo por recuperar los sentidos del pasado. No fue sólo eso, esa nueva izquierda se desenvolvía en los marcos de sus propios límites y contradicciones. Paralelamente se abrían para las mujeres nuevos desafíos y posibilidades.

---

51 *Reflexiones sobre el 1º de Mayo. A los ferroviarios y trabajadores peronistas*. Panfleto de la agrupación gremial peronista de ferroviarios, Remedios de Escalada, Mayo de 1949.

52 Andreas Huyssen, *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2002, pág. 94.

53 *Ibidem*, págs. 94-95.

Feminismo desde la "diferencia":
Entrevista a Rosa María Rodríguez Magda

María Luisa Femenías*

Con una rueca como símbolo y bajo el lema La pasión por la Libertad, *entre los días 2 y 5 de octubre de 2002, se llevó a cabo en Barcelona el* 10th. Simposio Internacional de Filósofas, *que regularmente convoca la Asociación Internacional de Filósofas (IAPh.). En un ambiente cordial y cosmopolita, fue mérito de su directora Fina Birulés y de sus colaboradoras que las Jornadas se llevaran a cabo de modo entusiasta y sostenido en torno del concepto de libertad política, sus condiciones de posibilidad, las posibilidades reales de la igualdad, la justicia y la defensa de las diferencias. En este marco, café en mano, entrevisté a Rosa María Rodríguez Magda de la Universidad de Valencia.*

Como es sabido, Rodríguez Magda tiene una interesante producción basada en su defensa del feminismo de la diferencia y su crítica a la modernidad. Se define como escritora y filósofa aunque la consideramos fundamentalmente una ensayista de pluma ágil. Catedrática de filosofía, ha sido profesora invitada y/o colaboradora en la Université de Paris VIII- Vincennes à Saint-Denis, en la de Paris VII y en la de Paris-Dauphine. En España, ha colaborado en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y en el Institut de Creativitat i Investigacions Estètiques de la Universitat de València. También ha impartido conferencias y cursos en la Universitat Jaume I de Castellón, la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente, es Directora Cultural de la Fundación Valencia Tercer Milenio-UNESCO y miembro del Consell Valencià de Cultura y Directora del Aula de Pensamiento y de la revista Debats de la Diputación de Valencia.

Entre sus libros, me interesa destacar La seducción de la diferencia *(1987) conjunto de ensayos reeditado en 1994,* La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna *(1989) también ensayo,* El modelo Frankenstein. De la diferencia a la cultura post *(1997), reseñado en Mora, 6, 2000 y el largo ensayo* Foucault y la genealogía de los sexos *(1999). Asimismo ha editado numerosas compilaciones con Fina Birulés y Amelia Valcárcel entre otras.*

—Por qué tu desarrollo teórico desde la diferencia y la crítica de la modernidad.

—Para mí la "diferencia" no es un reducto esencialista, sino un espacio de libertad. Frente a los modelos unitarios y homogéneos de interpretación del mundo, de la verdad y, por supuesto, de la identidad de género, creo que la proliferación de formas de ver, de sentir y de pensar, representa una riqueza a partir de la cual podemos elegirnos. La crisis de la Modernidad marcó el fin de los Grandes Relatos, de las certezas indubitables. Nos hemos acostumbrado, desde el llamado "giro lingüístico" a pensar la realidad como un conjunto de lenguajes. La muerte de Dios, el fin de la historia, el relativismo cultural... tienen como consecuencia positiva la emergencia de discursos plurales. Si, como pretendía Nietzsche, todo saber tiene un origen metafórico, es la voluntad quien debe asumir el pensamiento más adecuado para la vida. No caben nostalgias frente a esta ausencia de fundamento, sino el reto de construirnos desde la exigencia ética y estética buscada. Las mujeres hemos sido seres tangenciales en la configuración de los discursos hegemónicos, se nos ha negado la historia, la genealogía, el reconocimiento... por ello no nos incumbe de

* Docente e investigadora de la Universidad Nacional de La Plata y de la Universidad de Buenos Aires.

suyo el duelo por una Modernidad debilitada, sino el aprovechamiento de esta coyuntura. No se trata de buscar en verdad quiénes somos las mujeres y quiénes hemos sido, sino de asumir la posibilidad de crearnos, desde una sensibilidad propia, desde una palabra propia, desarrollando todas las posibilidades de un yo estratégico que en cada acción, deseo o teorización va construyendo su identidad genérica elegida.

— ¿Cómo estableces el diálogo con el pensamiento feminista ilustrado?

— La Ilustración ha legado a la Modernidad una serie de retos pendientes: la emancipación, la justicia, la libertad, la autonomía de la razón... Si bien es cierto que, como ha mostrado la crítica posmoderna, no podemos ya entenderlos de una forma ingenua, en modo alguno debemos renunciar a su exigencia. El mantenimiento de los retos ilustrados modernos, asumiendo las críticas postmodernas, nos sitúa en un nuevo paradigma que he llamado *transmodernidad*. Nuestra época, frente a los augurios postmodernos, ha dado lugar a un nuevo Gran Relato: la globalización, pero su afán totalizador es un simulacro que envuelve la dispersión, la heterogeneidad y el vacío, especie de síntesis hegeliana irónica. Los retos ilustrados convivirían con la heterogeneidad híbrida, la historia con su sustitución virtual, las ruinas del fundamento con la hegemonía de la ausencia. De la misma manera un "feminismo transmoderno", tal y como lo defiendo, establecería un enlace entre un feminismo ilustrado que pugna por consolidar los logros inexcusables de igualdad y toda la exploración de la diferencia como construcción de un discurso propio. La apuesta por la diferencia en ningún caso debe dejarse atrapar por la ineficacia política. Las mujeres necesitamos identidades de grupo e individuales fuertes para conformar un "nosotras" y un yo visibles, operativos, reivindicativos, pero para ello no es necesario aceptar incuestionados los supuestos ontológicos ilustrados, basta la voluntad de generar simulacros estratégicos pactados.

— ¿Cómo ves la implementación de programas no sexistas en España (escuelas, televisión etc.)?

— Durante las décadas de los ochenta y los noventa hubo un aumento de la sensibilización al respecto y se generaron gran cantidad de materiales didácticos, líneas transversales en las escuelas, también acciones por parte de las instituciones, anuncios televisivos... Pero todo ello sin un plan global y dependiendo en buena parte de la receptividad de los grupos implicados. Existe un cambio de mentalidad bastante general que rechaza las manifestaciones sexistas más flagrantes en carteles, *spots* publicitarios, declaraciones de personajes públicos. etc. Pero, a mi modo de ver, ello sólo afecta a los usos más superficiales. Al carecer de un plan institucional de actuación amplio y coordinado, la costumbre social sigue consolidando los estereotipos dominantes. Algunos factores de esta involución son: los programas televisivos frívolos sobre "gente famosa" que airean asuntos sentimentales, los del tipo "Gran Hermano" que muestran la intimidad de los concursantes ante la cámara y la proliferación de videojuegos bélicos y violentos. Todo ello reproduce los modelos sexistas más retrógrados, configurando un proceso de efectiva involución.

— ¿Qué ventajas y/o desventajas le ves a las propuestas del Multiculturalismo (cómo lo definirías)?

— El multiculturalismo aporta, en principio, el testimonio de lo diverso frente a todo imperialismo cultural. Existe una doble tensión entre, por un lado la cohesión de la identidad propia, y por otro lado, la tendencia hacia cierto relativismo. Es necesario evaluar con cuidado la relación entre lo universal y lo particular. Un exceso de universalismo anula las diferencias, creando una falsa imagen de neutralidad que no es sino ocultamiento de una posición. Un exceso de particularismo hace inviable cualquier acuerdo sobre valores compartidos. Yo suelo utilizar un concepto que es el de "nivel de diferencia legítima". Todos los grupos pugnan por detentar el nivel de diferencia legítima (raza, nación, pueblo, sexo...), demonizando los niveles superiores y homogeneizando los inferiores. Un grupo que quiere consolidar su identidad suele ahogar en su seno las diferencias (de la misma manera como denuncia lo han hecho otras instancias superiores sobre él). No integrarnos en niveles superiores nos recluye en la ineficacia, aceptar la total heterogeneidad nos diluye. He aquí la paradoja, por ello afirmaba la necesidad de trabajar matizadamente las relaciones entre lo universal y lo particular. No podemos caer ni en la banalización ni en el victimismo.

Filosofía política y feminismo.
Entrevista a Sandra Harding

Ana Domínguez Mon*[1]

En una tarde calurosa de junio de 2002, entrevisté a Sandra Harding quien, gentilmente, accedió a conversar conmigo en los jardines de la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA). Sandra Harding es profesora del Departamento de Educación y de Estudios de Mujeres en la Universidad de California en Los Ángeles desde 1996. Filósofa de formación, enseñó en la Universidad de Delaware durante dos décadas antes de ingresar en la UCLA. Dirige el Centro para el Estudios de las Mujeres en esa universidad desde hace casi cinco años y, actualmente, es coeditora, junto con Kathryn Norberg, de Signs: Journal of Women in Culture and Society, *la revista académica feminista más prestigiosa en los Estados Unidos. Es autora de diez libros y numerosos artículos en revistas especializadas; entre los títulos más conocidos, podemos mencionar:* The Science Question in Feminism (1986); Whose Science? Whose Knowledge?; The Racial Economy of Science: Toward a Democratic Future (1993); Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms and Epistemologies (1998); Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World (Hypatia Book), *Uma Narayan (ed) Sandra Harding (ed), 2000.*

Al comienzo de la entrevista, Sandra Harding quiso aclarar su punto de vista acerca de una de las preguntas sugeridas por correo electrónico, en la que yo le pedía que comentara su experiencia en la articulación de su actividad académica con su participación en movimientos sociales...

— Leí su mensaje nuevamente e imagino que la forma de vida académica en los EEUU y Latinoamérica es diferente. Cuando leía las palabras "activista", "feminista", "militante en movimientos sociales locales" pensaba que en realidad soy una filósofa que trabajo en Ciencia y entonces me pregunté si iba a entrevistar a la persona correcta. Es diferente el ambiente político académico y lo que hacemos aquí. Eso no impide que muchas de nosotras trabajemos en colaboración con sindicatos y en políticas laborales pero no es lo común. Aunque debo reconocer que trabajando desde la universidad discutimos políticas, ese no es nuestro objetvo. Creo que ahí radica la diferencia de la que le hablaba.

* Antropóloga, Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, investigadora en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género

1 Agradezco la colaboración que Luz Weksler me brindó en la desgrabación y traducción de la entrevista y la colaboración de Silvana Daszuk en la edición del texto. La lectura y los comentarios sobre teoría feminista en ciencia y tecnología de Diana Maffía, favorecieron un uso más fluido de los conceptos de la filosofía política feminista que desarrolla la autora. En las notas a pie de página he incluido referencias bibliográficas y citas de Sandra Harding como de otras autoras feministas a fin de familiarizar a las/los lectoras/es con los conceptos mencionados en el transcurso de la entrevista.

Su actividad académica en UCLA

—Nos gustaría conocer un poco más sobre su participación académica en UCLA y sobre los programas en los que está trabajando actualmente.

— Soy profesora en los estudios de posgrado en UCLA, en el Departamento de Educación, y la otra mitad de mi tiempo académico la dedico a la coedición de *Signs* que, como usted sabe, es una publicación que ya tiene muchos años y, en algún sentido, es una de las más audaces entre las revistas del medio y que tratamos de mantener actualizada. La coordinación de *Signs* rota cada cinco años y tiene sede en las instituciones en las que están las editoras. En este momento, estoy en mi tercer año y comparto esta dirección con Kee Norberg, del Departamento de Historia de UCLA. Nosotras dos ya habíamos tenido otros puestos administrativos en el Programa de Estudio en el Centro de Estudios de Mujeres, de tal forma que ya nos conocíamos y conocíamos a las demás investigadoras y al ambiente intelectual de UCLA. Así que tenemos un grupo de editores asociados conformado por treinta investigadores. Casi veinte de ellas son investigadoras feministas de UCLA y cuatro internacionales, venidas desde Europa, la India y África, particularmente bien ubicadas para proveer información variada a la revista. Actualmente está visitándonos dos investigadoras indias: Bina Agarwal, que es economista y Swasti Mitter que vive en Gran Bretaña, también economista y que trabaja en tecnología y el cambio tecnológico; una socióloga nigeriana, Oyeronke Oyewumi, que trabaja en sociología africana y luego se volcó a la antropología, pero aquí está haciendo básicamente sociología y teoría feminista. Éste es el grupo internacional que investiga en el Centro. También tenemos contactos con investigadores de las distintas sedes de la Universidad de California: Santa Bárbara, Southern California, Irvine, Riverside, que regularmente nos visitan y realizan aportes. Mi trabajo en el *campus* se distribuye, entonces, en dos grandes ámbitos. La mitad del tiempo, enseño en los cursos de posgrado de la Escuela de Educación y en los cursos de grado del área de filosofía y de los Estudios de Mujeres. En todos estos cursos dicto teoría feminista y teoría poscolonial, así como métodos y metodología. La otra mitad del tiempo la dedico a la edición de la revista.

Ciencia y feminismo

— Hace veinticinco años que comencé a trabajar en ciencia feminista y epistemología; en 1986, publiqué el libro *La cuestión de la ciencia en el Feminismo*.[2] Actualmente, tengo publicados tres libros de mi autoría y siete de la colección de *papers* de ciencia feminista y epistemología, de los que soy editora. El último de los de esa colección, por ejemplo, se titula *¿Es multicultural la ciencia?*[3] y se ocupa del feminismo multicultural en el poscolonialismo, desde la perspectiva de la epistemología. Analiza cómo los significados ligados a la cultura occidental y los producidos en otros contextos pueden ser diametralmente opuestos. Podemos caracterizar todos estos conocimientos como *conocimientos locales*[4]. Sucede que, en mis primeros libros, trabajé solamente las

[2] *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, 1986. Hay una edición de la misma universidad de 1990.

[3] *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms and Epistemologies*, Bloomington and Indianápolis: Indiana University Press, cop. 1998.

[4] "El *sistema de conocimientos locales* es un conjunto de conocimientos generados y transmitidos por comunidades a través del tiempo, que se producen según las habilidades que desarrollan hombres y mujeres de esas comunidades y sus correspondientes conocimientos, en respuesta a los roles asignados social y biológicamente, lo que crea un sistema de conocimientos específicos relacionados con las condiciones, las necesidades y las prioridades locales". En: *The Gender Dimension of Science and Technology*, World Science Report, 1996-9.

perspectivas feministas de las mujeres blancas del Norte[5].

—¿Por qué una perspectiva feminista de las mujeres blancas?

— En uno de mis primeros libros hay un capítulo destinado a la perspectiva africana acerca del mismo asunto; es decir, estuve pensando en esta cuestión antes que otros autores. Pero, podría decir que la discusión en su conjunto se dio a finales de la década de los ochenta, cuando hubo toda una discusión en inglés, que luego siguió en francés, en español y en portugués. En ese momento, no aceptábamos que pudiera desarrollarse esta perspectiva. Pero ahora se ha construido un campo de estudios de ciencias poscoloniales, y esto se pensó a partir de 1992, cuando se cumplieron los quinientos años de la llegada de Colón a América. Hubo muchos textos que repensaron el viaje y sus consecuencias. Se investigó por ejemplo, la relación entre el desarrollo de la ciencia moderna en Europa y los viajes del descubrimiento. ¿Cómo se relaciona una cosa con la otra? Se discutió acerca de que la ciencia moderna no hubiera tenido el desarrollo que tuvo sin la conquista y sin la percepción del sistema de conocimientos de otras culturas. Por ejemplo, para que las expediciones pudieran navegar al sur del Ecuador, fue necesario el conocimiento de otros sistemas culturales y el dominio de la astronomía del hemisferio sur, así como también fueron necesarios conocimientos de la geología y de la geografía de América, porque venían a extraer la plata y el oro para llevarlos a Europa. Comencé a trabajar con investigadores europeos y también de otras partes del mundo desde aquí, a fines de los años ochenta, tal vez un poco antes, pero recién lo descubrí alrededor de esa fecha.

Conquista, ciencia y género

— ¿Cómo vincula estas ideas con la cuestión de género?

— Esta cuestión todavía está en proceso de investigación, pero diría que se vinculan, básicamente, a través de la figura del conquistador en América: la figura del conquistador y del explorador, que también es la figura del científico, el lenguaje es el mismo. El viaje del descubrimiento, la conquista de la naturaleza..., hay toda una suerte de imaginario masculino; esa es una línea de trabajo. Por otro lado, hubo obviamente relatos falsos provistos tanto desde la historia convencional como por los historiadores marxistas. De ese tipo de correcciones da cuenta Maria Mies, ¿la conoce?[6] Probablemente conozca su trabajo, es una socióloga alemana que, junto con otros investigadores, sostiene que los relatos marxistas clásicos están

[5] Las diferentes perspectivas se exponen con mayor desarrollo en la obra publicada en 1998.

[6] Maria Mies es una socióloga feminista marxista alemana, profesora de Sociología en la Fachhochschule de Colonia, Alemania, hasta 1993. Se la conoce por renovar la teoría del patriarcado capitalista. Se posiciona desde una perspectiva del feminismo de la diferencia y reconoce las determinaciones de las mujeres del Tercer Mundo. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labor*, Londres, Zed Books Ltd., 1998, publicada por primera vez en 1986, es la obra en la que profundiza su tesis acerca de la invisibilidad del trabajo femenino, desarrollado en los 70s para India.

equivocados porque siempre existió la acumulación primitiva dentro de los desarrollos y en esos relatos no se incluye el trabajo femenino. Las mujeres son parte del relato de la ciencia y la tecnología. Por eso estoy tratando de vincular estos relatos en dos líneas: lo que realmente les pasó a las mujeres en estos encuentros y lo que se entiende por propiedad en la conquista, que ha conformado un conjunto de conceptos vinculados a la propiedad.

La epistemología de la teoría del punto de vista

— ¿En qué consiste la epistemología feminista que usted desarrolla?

— Por un lado, un elemento principal desde mis primeros trabajos es la *Teoría del punto de vista (Standpoint Theory)*[7]. *Epistemología del punto de vista*. Comencé a trabajar el *punto de vista* desde la epistemología en 1986, y he continuado incansablemente con ese tópico, que permanece en la más amplia epistemología feminista. Vuelvo una y otra vez a él y me pregunto ¿por qué esta teoría, esta epistemología feminista persiste? Considero que la gente la detesta y la ama al mismo tiempo, es un fenómeno fascinante. Por eso he editado una colección de *papers* acerca de la *Teoría del punto de vista* que aparecerá en el 2003; se va a llamar *Antología del punto de vista (Standpoint Reader)*.

— ¿Cuál sería el punto de vista femenino?

— No es un problema de punto de vista femenino sino de sus determinaciones, no hay otra posibilidad. Es que las mujeres han podido organizar el conocimiento de manera diferente. Para ver desde la óptica del dominado se requiere de un sujeto que se vuelva consciente de su propio lugar en la Historia. En este sentido, es necesario considerar no sólo lo que las mujeres dicen del mundo, aunque esto es muy importante, sino lo que llegan a decir una vez que se han organizado, por ejemplo, en la lucha feminista. Y ellas dicen muchas cosas, como sucede, por ejemplo en la bibliografía feminista que se ha desarrollado en sociología y en ciencia política. Creo que es un tema controversial porque tiene que ver con las fobias al feminismo, el poscolianismo, también, por supuesto, con cuestiones de género; pero, en definitiva se trata de que la investigación es, en sí, un contrato colonial, y de que la relación entre el observador y el observado es también de tipo colonial. Esto es un modo de tratar de invertir el punto de vista[8], lo cual no implica renunciar al análisis técnico ni a la urgencia crítica, y considero que esto es posible.

---

7 Se denomina *Standpoint Theory* un lugar desde donde se ve al mundo y que determina lo que se focaliza en él así como lo que queda oculto. Las teóricas feministas que aplican la Teoría del Punto de Vista, sostienen que las desigualdades sociales generan relatos distintivos de la naturaleza y de las relaciones sociales.

8 De acuerdo con la teoría desarrollada por Harding, la perspectiva de los menos poderosos puede proveer una mirada de mayor objetividad que la perspectiva de los más poderosos. A esta perspectiva la llama *objetividad fuerte (strong objectivity)* y la opone a la *objetividad débil (weak objectivity)*, que es la característica del conocimiento generado por los grupos dominantes.

Positivismo y ciencia

—¿ Por qué es tan controversial?

— Por la fuerte incidencia del positivismo.[9] En el discurso de las Ciencias Sociales, en los Estados Unidos, hay dos alternativas al positivismo: una es el marxismo, muy marginal en el discurso estadounidense. El marxismo se olvidó del punto del vista del proletariado. El hecho de que la *Teoría del punto de vista* se apoye en el marxismo es en sí mismo controversial: Lukács renunció al punto de vista del proletariado porque no pudo arrancarlo de la noción de conciencia de masas. Es decir, creo que hay un conjunto de problemas que el marxismo no pudo resolver. Sin embargo, la teoría feminista, que es la segunda alternativa al positivismo, fue muy consciente de ello. De modo que el marxismo, me refiero a una parte, no a todo, tiene una visión alternativa, lo que yo llamo el *interpretacionismo* (*interpretationism*), que tiene por objeto lo nativo, lo propio, y sin lo cual no es crítico. Esta segunda alternativa intenta no tomar las viejas prácticas marxistas. La alternativa al positivismo fue, desde mi parecer, el *interpretacionismo*. Rechazan el positivismo, pero lo rechazan abiertamente, sin caer en lo que se conoce como perspectiva etnográfica. La etnografía es valiosa, pero no es de lo que trata la *Teoría del punto de vista*. En realidad necesitamos etnografías de las mujeres en Marx y de las mujeres fuera de los estudios marxistas, necesitamos profundizar en los procesos conceptuales, en las relaciones de poder en el lenguaje…

— En ese sentido, se han realizado muchos trabajos que analizaron la producción del conocimiento médico acerca del cuerpo femenino…

—He tomado como ejemplo la práctica médica, por caso, las experiencias de las mujeres frente al dolor o frente a la industria farmacéutica y con relación a la investigación médica.

Investigación y financiamiento

— Hace unas semanas se realizó, aquí en los Estados Unidos, una mesa redonda de Centros de Estudios de las Mujeres de Universidades.[10] Me llamó poderosamente la atención que en el país exista gran cantidad de fondos para la investigación en salud de las mujeres…

— En los Estados Unidos, el trabajo de las mujeres fue determinante para alcanzar este triunfo. Cambiaron el modo cómo los médicos se relacionan con las pacientes, obtuvieron más recursos financieros para investigar en el tema salud de las mujeres. Si lee los diarios estadounidenses, podrá ver todos los artículos que se publican acerca de hormonas o el cáncer mamario y otro tipo de temas relacionados con las mujeres. En los últimos diez años se destinó mucho dinero para estas investigaciones. Esta es una de las áreas en las que el trabajo de las feministas ha sido más efectivo. ¿Y por qué se destina mucho dinero...? Porque no se conocen realmente los efectos de ciertas prácticas en los cuerpos de las mujeres, ni de

9 El feminismo positivista refleja aquellas aproximaciones usadas por la ciencia "tradicional": intenta presentar los datos objetivamente, separando al observador del objeto percibido, buscando leyes universales y aceptando una representación aproblemática del lenguaje con la realidad.

10 Me refiero a la mesa redonda con las Directoras de los Centros de Investigación en Mujer, Género y Sexualidad, en la que participaron Temma Kaplan, Janice Monk, Ellen Rooney y Judith Vichniac. En el encuentro, que se realizó el 20 de mayo de 2002 en el Centro para el Estudio de las Mujeres en UCLA, se discutió la agenda actual de los recursos financieros en investigación y becas en las universidades estadounidenses.

todos los estudios que se han venido realizando en el pasado, generalmente, en mujeres de escasos recursos. Los primeros trabajos se preocuparon por la salud reproductiva, pero no acerca de las consecuencias mentales.

—*Con una falta absoluta de interés por sus decisiones...*

—Bueno, ese fue el modo como ocurría cuando se iniciaron los estudios sobre la salud de las mujeres. En la segunda ola de los estudios de mujeres, a principios de los años setenta, hubo una generación que se basó en los trabajos de Adele Clarke, que es una socióloga que trabaja en temas de salud reproductiva en la Universidad San Francisco State.[11] Sus trabajos sobre la salud de las mujeres han sido muy buenos, han ingresado en grupos de discusión de nivel federal, en los debates médicos. Ella pensó, incluso, en las consecuencias del uso de determinadas drogas que se administraban a mujeres, e insistía en que fueran las mujeres mismas, como representantes de los grupos sobre los que se iba a prescribir, quienes opinaran sobre las drogas. Como puede observar, se ha hecho mucho desde ese campo que, por otro lado, yo no he abordado específicamente.

—*Volvamos entonces a su producción en ciencia.*

—Correcto. Le comentaba antes que, actualmente, estoy terminando la *Antología del punto de vista*, otro tema de epistemología en el que estoy trabajando, y que se trata de una colección de *papers* cuyo título será *Un mundo de ciencias (A World of Sciences)* o algo similar. Esta antología se centra en cómo pensar el *conocimiento local* y, por supuesto, hay muchos y diferentes modos de hacerlo: como conocimiento indígena, como conocimiento local, como etnociencia y muchos más.

El trabajo político académico

—Quería mencionarle, además, una colección de la que no le hablé y que considero muy importante. Se trata de una colección de ensayos originales y artículos que ya habían sido publicados y que organicé como texto de enseñanza en 1987. Este trabajo colaboró en modificar el modo de enseñar metodología feminista y, ¡no puedo creerlo!, todavía están en vigencia. Es un ensayo de ciencias sociales que se llamó *Feminismo y Metodología* escrito en 1987[12], fue un libro pequeño, que reúne diez o doce ensayos. Intenté tomar por lo menos uno de cada ciencia social para responder a la pregunta acerca de si el feminismo tiene una metodología distintiva. Traté de seleccionar temas que fueran fascinantes para los alumnos de grado. Incluye, por ejemplo, textos escritos por economistas acerca del costo en tiempo: qué significa tener a un hombre en la casa ocho horas diarias, se evalúan todas las variables posibles (que la mujer trabaje, si hay chicos en la casa...). Se reunieron *papers* que, desde diversas perspectivas, tratan un conjunto de temas políticamente controversiales no sólo desde los estudios de mujeres sino desde la metodología, la ciencia política, las ciencias sociales... Fue muy esclarecedor y vinculó los conocimientos feministas con distintas cuestiones metodológicas dentro de las Ciencias Sociales. Es en este sentido que me referí antes al trabajo político que realizo en mi actividad académica en docencia.

---

11 Algunos de los trabajos de Adele Clarke sobre estos temas son: «Human Research Materials As Contested Objects: Problematics of Subjects Who Speak», en *Doing Cultural Studies of Science, Technology and Medicine*, Roddey Reid y Sharon Traweek (eds.), Nueva York, Routledge, 1999; «Maverick Reproductive Scientists and the Production of Contraceptives c1915-2000», en *Localizing and Globalizing Reproductive Technologies*, Anne Saetnan, Nelly Oudshoorn y Marta Kirejczyk (eds.), Columbia, Ohio State University Press, 1999.

12 Sandra Harding (ed), *Feminism and Methodology*, Indiana, University Press, 1987.

Raza, género y conocimientos locales

— Otro libro de esa colección es una compilación de 1993 titulada *Economía racial de la ciencia*,[13] que miró la relación entre raza y ciencia. Ahí tenemos otro conjunto de temas. En algunas áreas, existen libros acerca del desarrollo, de las razas y del medio ambiente, acerca del abuso de la tecnología médica y el tema del racismo aparece. Pero no había un libro que cubriera todo el espectro. Si se piensa que, en los Estados Unidos, la mitad de los estudiantes de grado de metodología tiene entre 17 y 18 años,[14] (en América Latina y Europa es diferente), y que el día de mañana ellos van a ocupar puestos gerenciales medios y docentes, es importante que para entonces hayan estado en contacto con todas estas cuestiones. Luego está el *sistema de conocimiento local (local knowledge system)*, que es el segundo grupo de proyectos en marcha. En él abordo temas relacionados con los sistemas de conocimiento de culturas en diferentes grupos raciales.

Ciencia, liberalismo y neoliberalismo

— Otro proyecto vincula ciencia y liberalismo. La ciencia moderna posee un conjunto de presupuestos liberales pero, en la práctica científica, nunca se examina al liberalismo, que vendría a ser una cuña entre la filosofía de la ciencia y el sobredimensionamiento de la filosofía política. A su vez, las clases políticas liberales no prestan atención a la ciencia y la tecnología. Por ejemplo, en la colección *Difference and Democracy* editada hace cinco o seis años por Seyla Benhabib,[15] una colección extraordinaria escrita por gente de izquierda, feministas, filósofas políticas, ni uno solo de los

autores mencionó la palabra *tecnología*. ¿Cómo puede visualizarse un mundo democrático sin visualizar la tecnología? Y, por otro lado, si bien la práctica científica de derecha a veces estudia la formación del Estado en el pasado, rara vez, diría que nunca, estudia el liberalismo, el neoliberalismo. ¿Cómo puede haber un movimiento social progresista que pretenda democratizar la ciencia pero que no se comprometa con el estudio de la práctica del liberalismo?

—¿En qué consiste su crítica al neoliberalismo?

—Estoy interesada en cómo el neoliberalismo mantiene al mundo seguro para el capitalismo. Esto aparece en la filosofía de la ciencia. La corriente central en la filosofía de la ciencia, está interesada en mantener las cosas de modo tal que no cambien mayormente y terminen en el mismo proyecto: mantener el mundo seguro para el capitalismo. Entonces, lo que a mí me importa es examinar los vínculos entre el neoliberalismo y la filosofía política por un lado, y el neoliberalismo, la filosofía política y la importancia del individuo por el otro, ya que los individuos hacen la diferencia. En la práctica, el foco está puesto en el rechazo a aquello centrado en la diferencia misma: las diferencias no pueden ser disueltas ni toleradas. Me interesa ver cómo la filosofía ayuda a expandir las nociones de la práctica científica neoliberal, porque la ciencia moderna está implicada en el sobredimensionamiento de las nociones que

13 *The Racial Economy of Science: Toward a Democratic Future (Race, Gender and Science)*, Indiana University Press, oct.1993.

14 Se refiere a los cursos de metodología que dicta en el Departamento de Educación y que están destinados a alumnos de sociología, ciencias políticas, docencia y carreras de menor duración.

15 Seyla Benhabib (ed.) *Democracy and Difference: Changing Boundaries of the Political*, Princeton Univ. Press, 1996 .

tienen los filósofos y cómo manejarnos en esto también es política. El neoliberalismo expande determinadas nociones de ciencia y así continúan vigentes las mismas formas en la enseñanza de la ciencia moderna.

Multiculturalismo y conocimientos locales

— ¿Cómo vincular los estudios de género, el multiculturalismo, conocimiento local, con la crítica a la ciencia positiva?

— El problema es que aquí, en los Estados Unidos, dominan los estudios liberales positivistas. Las organizaciones internacionales tomaron conocimiento de esta situación y hubo quienes nos invitaron a reflexionar. Y eso se luego transformó en un documento sobre tecnología y desarrollo publicado por UNESCO en 1996[16] (se imprimió ese capítulo como parte de lo trabajado para Beijín en 1995). Allí reunimos programas de ciencia de distintas partes del mundo, vinculamos cuestiones de mujeres, ciencia y tecnología, vimos situaciones de discriminación a las mujeres en los laboratorios y otros ámbitos de trabajo. Intentamos reflexionar acerca de la relación entre ciencia y tecnología con mujeres de todas partes del mundo para reunir sus trabajos. Imagine que no teníamos idea de lo que se estaba haciendo en ese campo... ¡Vincular problemas de ciencia y tecnología con mujeres de todo el mundo! Encomendamos capítulos especiales a diferentes colaboradoras de Asia y África, y contamos con los recursos de UNESCO. También relacionamos el analfabetismo femenino en los países en desarrollo con el *conocimiento local* que aparece en la vida de muchas mujeres científicas, por ejemplo, ¿de qué naturaleza hablan las mujeres cuando hacen ciencia?, ¿de qué no hablan las mujeres...? Es decir, poder reconocer los sistemas de conocimiento locales, donde existan, y la naturaleza específica de las relaciones de género como una fuente de conocimiento para la ciencia moderna y la tecnología.

Su práctica política: la enseñanza de filosofía feminista

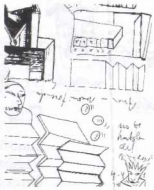
— Viendo el campo de problemas en los que usted investiga, me pregunto por qué escogió trabajar en la Escuela de Educación y no en el Departamento de Filosofía.

— En la tradición británica y estadounidense, la filosofía es muy acotada a la filosofía analítica, en tanto que el feminismo se ha desarrollado más en el campo de la filosofía política. En filosofía se da una discusión más abstracta. Hace ya veinticinco años que estoy en Educación con alumnos de posgrado y para mí eso es muy bueno, porque estoy en contacto con gente de sociología, de varias disciplinas... Por lo que me siento muy feliz de dar clases en el Departamento de Educación enseñando no a estudiantes de Educación, sino a estudiantes de otras disciplinas. Otra cosa es el trabajo con los estudiantes graduados que vienen al Centro de Estudios de Mujeres, desde distintas partes del mundo, para hacer su doctorado. No estoy interesada en dar clases de filosofía, sino enseñar filosofía feminista.

La larga conversación con Sandra Harding llegaba a su fin en los jardines de la Escuela de Ciencias Políticas. Su interés manifiesto por mostrarme su trabajo y la gentileza con que me acompañó a través de los temas específicos de ciencia y tecnología evidenciaron por qué es probable que continúe liderando la coedición de *Signs* en el próximo período. Hacia el final de la entrevista, pude volver con otra mirada a la contundencia con que respondió a mi pregunta inicial, acerca de que la práctica académica y la inserción en movimientos sociales gremiales no se vinculaban en la tradición estadounidense. Entonces, finalizada la charla comprendí con más claridad que su práctica feminista académica, tanto en la enseñanza como en la producción intelectual, tenían, sin lugar a dudas, motivaciones de orden político.

16 Harding, Sandra and Elizabeth MacGregor, *The Gender Dimension of Science and Technology, World Science Report*, 1996.

Monstruos y Monstruosidades

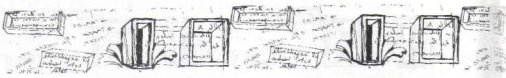


Presentación

El 1 y 2 de noviembre de 2002 nuestro Instituto realizó en el Museo Histórico Roca las II Jornadas de Reflexión sobre "Monstruos y monstruosidades". El presupuesto que guió dicha convocatoria fue que a partir de los monstruos es posible pensar las marcas de la diferencia bajo la forma de amenazas culturales ya que la idea de monstruosidad atraviesa como un haz distintos momentos histórico-culturales. De esta manera se buscaba poner en marcha una perspectiva de lectura desde la cual mirar hacia el pasado pero también a partir de la cual observar las diferentes señales materiales e inmateriales que de lo monstruoso se diseminan y dispersan en el presente adoptando una variedad de máscaras y ropajes. La construcción del otro (el extranjero, el pobre, el refugiado) como peligroso, los inéditos procedimientos de intervención sobre cuerpos, las operaciones radicales de exclusión, reavivan, entre otras prácticas actuales, los imaginarios de catástrofe y pánico social.

En este marco de sentidos, considerar los costados monstruosos que pueden contener los repartos más duros e inflexibles de las relaciones entre los géneros constituyó un desafío intelectual, una arista más de reflexión sobre los modos en que la diferencia sexual opera en la construcción de subjetividades, imprime marcas jerarquizantes en las políticas y discrimina sujetos en función de los lugares fijos que las diversas ideologías promueven para ellos. El conjunto de los trabajos presentados describió un arco que fue de la estética a la política, de las prácticas cotidianas al discurso de la ciencia, del relato criminológico a la antropología, del análisis de las criaturas de la Antigüedad Clásica al tratamiento de los géneros literarios y cinematográficos más actuales. Los mismos fueron reunidos en una publicación en formato CD, *Monstruos y Monstruosidades. Perspectivas Interdisciplinarias* (2003), cuya responsabilidad estuvo a cargo del Comité Organizador de las Jornadas.

En esta oportunidad presentamos tres de esos trabajos que articulan de manera original la construcción de la monstruosidad con las representaciones de género. El artículo de Juan Diego Vila realiza un análisis de imágenes del género emblemático de los siglos XVI y XVII españoles en los que demuestra cómo la misoginia de la época vincula lo femenino y lo monstruoso de modo que ese espectáculo se vuelva amenaza y logre la desidentificación de los lectores. Por su parte, Silvina Merenson se refiere a los significados de los usos políticos del cuerpo teniendo en cuenta los relatos y experiencias de un grupo de ex militantes y ex presas políticas de la cárcel de Devoto durante la última dictadura militar. Por último, el trabajo de Mauro Cabral interpreta desde una posición que articula experiencia personal e intervención política los modos en que la "monstruosidad intersex" es normalizada y disciplinada a través de prácticas médicas y discursivas que son, a un mismo tiempo, éticas y políticas.



dossier

Misoginia y Monstruosidad:
¿Coordenada ideológica del *corpus* emblemático español?

Juan Diego Vila*

RESUMEN

El prolífico género emblemático de los siglos XVI y XVII españoles ofrece una peculiar conjunción de discursos e imágenes de lo femenino y lo monstruoso y permite efectuar, a través de las múltiples y variables correspondencias de estas dos categorías, un análisis de las coordenadas ideológicas de su producción por cuanto supone, en pleno barroco, la refeudalización de toda una cultura.

El género emblemático, por ende, se muestra particularmente apto para exhibir, a través del recuerdo del sentido oculto en las simples cosas, las coordenadas simbólicas que autorizaron, en otro tiempo, la segregación del género femenino y permite demostrar que en el binomio femineidad/monstruosidad, lo absolutamente determinante, como valor negativo, es lo primero, por cuanto las declaraciones y subscriptios de los emblemas analizados permiten demostrar que la esperable anatemización no ocurre si el monstruo se presume como un ser sexuado masculino.

Palabras claves: Monstruos - Misoginia - Emblemática - Siglo de Oro Español

ABSTRACT

The prolific emblematic genre of the Spanish XVIth. and XVIIth. centuries offers a peculiar conjunction of discourses and images of the feminine as well as of the monstrous and allows to effect, through multiple and variable correspondences of these two categories, an analysis of the ideological co-ordinates of their production, as this implies the refeudalization of an entire culture, at the height of the baroque era.

The emblematic genre, therefore, is particularly appropriate to show, through the remembrance of the sense hidden in the simple things, the symbolic co-ordinates which authorised in other times the segregation of the feminine gender and demonstrates that in the duplicity femininity/monstrosity, the absolute determining negative value is the former, as the statements and the suscriptios of the emblems analysed indicates that the predictable anathematization does not take place if the monster is presumed at being a masculine sexed entity.

Key words: Monsters - Misogyny - Emblematic - Spanish Golden Century

* Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas "Dr. Amado Alonso", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

I

El género emblemático –dentro del cual los especialistas reconocen distintas subespecies, como el emblema propiamente dicho, la empresa, la divisa, el enigma y el jeroglífico- tiene como parámetro globalizador la coexistencia de dos tipos de códigos, el icónico establecido por un grabado, y el lingüístico que lo declara.

Fue un tipo literario cuyo gran auge se dio en el Renacimiento y Barroco europeo y se vio sustentado, básicamente, por el impacto editorial de la imprenta y por la posibilidad que brindaba –a través del doble registro, lo dibujado y lo dicho- de llegar a amplísimos sectores de la población.

Sobre este punto, sin embargo, es necesario precisar un aspecto central del género. La emblemática aspira a desarrollar el viejo tópico horaciano del *ut pictura poiesis* y pretende, a través de la práctica y la teorización de la que fue objeto, poner de relieve las potencialidades de esa dinámica de decir y mostrar simultáneamente. Un emblema, en sentido amplio –pues las variaciones de colección en colección pueden ser infinitas- debería tener tres componentes, una *pictura* o imagen que representa algún aspecto de la historia u objeto de la naturaleza, una *inscriptio*, *motte* o lema que sintetiza al máximo e ingeniosamente el sentido de lo representado, y una *suscriptio* que desarrolla y sobredetermina el sentido del dibujo o grabado previo.

Todo buen lector de emblemas debía poder desplegar lo que la figura con relación al texto condesaba y, a la vez, pautar lo que el texto, con relación a la figura, sobredeterminaba. Uno y otro aspecto se necesitan y se complementan mutuamente, por eso la *res picta* fue denominada "cuerpo" del emblema –en tanto objeto de una percepción simultánea- y la *res significans*, el texto que declaraba la imagen secuencialmente, su "alma".

El género alberga en su seno casos extremos en uno y otro registro. Se puede hablar de emblemas "silentes" –en aquellos casos en que el texto no se ha incluído- como así también de emblemas "mudos" –en aquellos donde no hay imágenes. Y es esta misma mutabilidad, y habituación a distintos tipos de lecturas que el género emblemático alberga y determina, lo que nos autoriza a recordar –junto con Aurora Egido- que la relevancia de las traducciones castellanas del *Liber Emblematum* de Alciato, el modelo del género, a la hora de evaluar su impacto en el ámbito hispano, no debe ser sobrevalorado, por cuanto –amén de los casos extremos como los indicados, donde el texto podía faltar y se apelaban a otro tipo de competencias por parte del lector- la existencia de versiones plurilingües, o el contacto con versiones latinas, hacía de este tipo de libros, una mercancía cultural transnacional. No se veía limitada ni por las diversidades idiomáticas ni, tampoco, por el posible analfabetismo de su público.

Una buena imagen, ya lo recordaba Erasmo, era el mejor camino para llegar al alma del humilde, y no nos extrañará, entonces, que el catolicismo ortodoxo, luego de los debates reformistas, organice medularmente muchos de sus combates ideológicos contra el protestantismo a partir de una teorización sobre el valor y los usos lícitos de la imagen.

Y recordemos, dicho sea de paso, que la presencia de emblemas en la cultura de las monarquías absolutas europeas no se vio circunscripta a la circulación libresca por cuanto si bien la "puesta en página" de los dos discursos y su circulación a expensas del mercado editorial fue decisiva, también lo fue el hecho de que muchas

de sus formas se aplicaron en expresiones populares y cultas de arte efímero, en carteles de justas, academias poéticas o celebraciones reales –de los cuales, en gran medida, sólo nos han llegado las *ekphrasis* producidas- y fueron objeto –desde muy temprano- de aplicaciones decorativas en monumentos y edificios públicos e, inclusive, en navíos. Todo ello nos autoriza a caracterizar esta "moda" literaria como una verdadera emblematización de la cultura, básicamente la barroca.

¿Para qué servían los emblemas? ¿Cuál era la utilidad de esa conjunción de grabado y discurso? ¿Qué era lo que se representaba? ¿Qué decía y desde dónde se hablaba en las *suscriptios* y declaraciones magistrales que acompañaban a los emblemas?

Suele ser un tópico de la crítica especializada en la materia la demarcación de dos lindes cuyo respeto aseguraba a los componedores de emblemas la garantía de una pedagogía efectiva a través de los mismos. Conforme recordaba López Pinciano, un emblema no debía "ser tan claro que todos lo entiendan, ni tan oscuro que de muchos sea mal entendido"[1] y el éxito de los mismos estaba cimentado, también, en un ponderado equilibrio de sendos discursos. Puesto que si el programa plástico debía mover los afectos del hombre, la sutil dificultad narrativa debía atraer su ingenio. No en vano fue un cometido de muchísimos emblematistas, el hallazgo de la empresa perfecta, la construcción que volviera evidente el perfecto maridaje del logos con el ícono.

Por eso es central el recuerdo de que el lenguaje al que apela la emblemática es el de las simples cosas. El orden de la naturaleza es el que el hombre debe descifrar por cuanto –como decía Garau- "Es cada naturaleza de las criaturas un jeroglífico y en cada jeroglífico se cifra un documento de bien vivir"[2]. Volver a lo natural, algo que el más docto y hasta el más simple puede hacer, es algo de gran provecho pues –como el jesuita Tomás Muniessa afirmaba-

> *"proverbio fue del sabio enviarnos como a la escuela a estudiar sabiduría en los más tenues brutillos:* 'Vade ad formicam et disce sapientiam', *que aunque ellos no pueden enseñar por falta de razón, pueden en ellos aprender los que la usan"*[3].

La sabiduría del mundo natural se sustenta con una cosmovisión alegorista del *ordo* cotidiano y a partir del presupuesto implícito de que la decadencia social tiene su origen en el ejercicio de la libertad. Son las aves y los pescados, los pinos o los cedros quienes por carecer de ella mejor recuerdan la impronta poética y política del Dios creador y quienes, en consecuencia, mejor nos enseñan la esencia que los caracteriza por cuanto no pueden modificarla voluntariamente.

Podemos aprender de ellos más fácilmente a partir de ejercicios analógicos, porque la esencia de los vicios y virtudes puede ser traspasada de los órdenes ínfimos al supremo y el emblema perfecto es el que puede religar, más acabadamente,

---

1 López Pinciano, *Philosophia antigua poética*, Madrid, 1596. Se cita por la edición de A. Carvallo, Madrid, 1953, T.I, p.296, *apud* Maravall (1990).

2 Garau, *El sabio instruido de la naturaleza*, Valencia, 1690. *apud* Maravall (1990).

3 Muniessa, Tomás, "Aprobación", en Garau, *Op.Cit. apud* Maravall (1990).

el orden, jerarquía y valor de los datos naturales con los imperativos vitales y de conducta de todo hombre en sociedad.

Por eso no es extraño que esta pedagogía aparezca caracterizada por Maravall ligada a un programa de acción estatal dirigista centralizado y totalizador y que autores como Saavedra Fajardo afirmen

> *"Mas hemos aprendido a vivir de los animales que de los hombres, más de los rústicos que de los doctos. Las artes de reinar que inventó la especulación hicieron tiranos, y antes derribaron que levantaron imperios"*[4]

puesto que el éxito de la emblemática, muchos de cuyos textos se anuncian como tratados de educación de príncipes y ministros, no debe entenderse en función de ese hipotético, único y elevado destinatario, sino en función de toda la masa –preponderantemente culta- que habla y opina en la esfera pública y privada de sus gobernantes.

La empresa pedagógica de la emblemática, entonces, es de doble impacto. Se centra, en primera instancia, sobre los cultos y, a través de estos formadores de opinión pública, alcanza, infinitamente, los escaños más bajos –abismos a los cuales podía llegar, simplemente, por medio de la imagen-. Y es obvio, a esta altura, que tras el velo de esas fábulas de pescaditos y frutos, lo que se está transmitiendo y perpetuando son los valores e ideología de una clase dominante.

La emblemática, dicho de otro modo, no es un mecanismo de aprendizaje sino de distribución y masificación de unos supuestos bienes culturales que, ahora, y bajo su imagen "natural", quedan al alcance de todos. Por eso Maravall habla de una refeudalización del Barroco. El emblema se vale para aprender –al igual que la cultura medieval- de la alegoría, del ejemplo y de los casos ilustres que pueden ser parangonados al rango de máxima de conducta. No cree, en modo alguno, en la investigación y en la posibilidad de adquirir conocimiento a partir de la experiencia humana.

II

¿De qué depende esta abyección del componente humano? ¿Por qué teorizaron los tratadistas de emblemas sobre la oportunidad y conveniencia de proscribir o habilitar su representación? Un primer detalle que tenemos que tener presente es que ciertos subgéneros de la emblemática, como es el caso de las empresas, asumían convenciones rígidas –probablemente por la herencia medieval de la tradición heráldica- que afirmaban que a una buena empresa no le conviene forma humana y si bien es cierto que esta limitación no operó en los emblemas propiamente dichos, resulta válido precisar que muchos de los argumentos a favor y en contra de la figura del hombre permiten entender los lineamientos generales dentro de los cuales su figura resultó autorizada.

[4] Saavedra Fajardo, *Corona gótica*, "Prólogo al lector", *apud* Maravall (1990).

La comparación entre especies que persigue la emblemática –y en función de la cual, se afirmaba, era imposible hallarla entre hombres por cuanto éstos son distintos entre sí individualmente y no según una especie- quedaba habilitada en aquellos casos en que la imagen antropomórfica podía inducirnos a pensar que se trataba de seres humanos cuando en realidad no lo eran. El estatuto divino del panteón pagano o el cariz ideal de las abstracciones del tipo la verdad, la elocuencia, la justicia, podían ser representados como hombres o mujeres, pero nadie debería pensar que lo eran. Estos casos nos permiten leer un ejercicio de extrañamiento producido por la distancia que se construye entre el tiempo y sociedad del lector de emblemas y la mítica ficción de Palas y Venus, o la irreal encarnación *sub specie humanitate* de una virtud o un vicio absoluto.

Como bien afirmó el jesuita Menestrier este debate sobre lo humano en el género emblemático sólo produjo largas y fatigosas controversias eruditas y si bien no es éste el lugar para proceder al detalle de los posicionamientos a favor o en contra, sí es oportuno reflexionar cómo el género emblemático que aspira a inocular su doctrina en el lector nos autoriza a meditar sobre la problemática construcción discursiva e icónica para esta sociedad de su propia imagen. ¿de quién, sino de ellos mismos, están hablando?

Entre lo explícito y lo implícito, entre lo válido y lo prohibido, los teóricos van conformando, también, una gramática sobre los modelos sociales. No se trata, tan sólo, de imágenes, sino de sujetos. De ahí, entonces, que estos procesos de identificación o desidentificación que se procuraban con la lectura de los emblemas estuviesen, latentemente, tan en primer plano.

Por eso mismo no nos extraña que Luca Contile hubiese afirmado que "con más razón se habría de admitir la figura quimérica y monstruosa antes que la humana"[5], por cuanto ésta terminaría teniendo rasgos similares al inventor ya que se puede colegir que sólo pueden hablar a partir de un ejercicio de alienación del otro, volviendo extraño y distinto, y que su voz esta limitada por el interdicto de no volverse a sí mismos objeto de su propio discurso –por cuanto la sociedad masculina de autores y lectores que se arrogan el estatuto de sujetos sociales verían en esa representación modélica un gesto soberbio de autodeificación- y que, en cambio, Girolamo Ruscelli, en otra obra, afirme que "cosa certísima que desnuda o vestida, o cualquiera que sea su guisa, ninguna forma se podrá encontrar que no sea más admirable, encantadora, alegre y más bella que aquella dama"[6].

De las mujeres, siempre mudos objetos del discurso masculino, y algo tan extraño como los monstruos también puede hablarse. Pues en serie, infinitas y varias frente al seguro y monolítico hombre, suelen ser percibidas como pura materia. Y a poco que repasemos los ejemplos del *corpus* emblemático español advertiremos con qué facilidad lo femenino –ya sea el discurso sobre ellas o sus imágenes- termina religándose –sin mayores inconvenientes- con todo lo monstruoso, pues si la imagen de ellas es declarada en términos de monstruosidad humana, las imágenes de los

5 Luca Contile, *Ragionamento di Luca Contile sopra la propietà delle imprese*, Pavia, Girolamo Bartoli, 1574, *apud* García Arranz (2000).

6 Girolamo Ruscelli, *Le impresse illustri*, Venetia, Francesco de Franceschi, 1584, p.11, *apud* García Arranz (2000).

monstruos devienen, en su gran mayoría, signo e indicio de la perversidad femenina, no de otra cosa, sino de todo su mal, nos advierten sus figuras.

Un monstruo es siempre un cuerpo único, ajeno a todo linaje o familia y que, en tanto tal, es percibido como un desborde de todo lo inteligible. Es un cuerpo cuya extrañeza se erige como instancia de un doble movimiento discursivo, la imposibilidad de describirlo y ponderarlo adecuadamente –la razón no es suficiente para ello-, al mismo tiempo, que el gesto vano e irrenunciable de hacerlo. El cuerpo monstruoso mueve un habla que se sabe, de antemano, insuficiente, convoca esfuerzos de la normalidad para una catástrofe. Es, como tantos teóricos han dicho, el hito de lo insondable y el desplegarse infinito de lo anómalo.

Frente al monstruo se traza siempre una cartografía, un mapa donde estamos nosotros –con nuestra cultura, nuestras normas, nuestra visión del mundo- y eso. Eso que nos ha invadido y deberíamos expulsar, eso que esta fuera y nos amenaza, eso que no conocemos, que no deberíamos explorar ni integrar.

Por eso tiene sentido la galería de imágenes monstruosas, por que al verlas el lector reconforta su normalidad, su pertenencia en grado excelso, al orden humano, a la propia comunidad, a los valores que la ideología dominante impulsa. Eso no soy Yo.

El monstruo siempre se piensa como un espectáculo que, a nuestro pesar, contemplamos. Es, sin duda alguna, el efecto particular de un régimen de visión en determinadas circunstancias. Para que el monstruo atemorice –y sea percibido como un peligro- debe convocar siempre la proximidad de lo familiar y conocido con lo impensable, ser una serpiente que en realidad no es tal porque tiene tres cabezas, o una mujer que tampoco lo es porque tiene piernas de león. Eso no puede ser Eso y sin embargo es.

III

Y nada mejor, para nuestro recorrido[7], que empezar con la bestia o monstruo de muchas cabezas –imagen 1- que lleva como mote *Tot sententiae*, "tantas

[7] Nuestro *corpus* emblemático está conformado a partir de la *Enciclopedia de emblemas españoles ilustrados* ed. Antonio Bernat Vistarini y John T. Cull, fuentes clásicas y traducción de motes del Rev. Edward J. Vodoklys S.J. y presentación de Peter M. Daly y Sagrario López Poza, Madrid, Ediciones Akal S.A., 1999. Contiene un CD-ROM diseñado por Macintosh. Habida cuenta de que se trata de una enciclopedia y no de ediciones críticas de cada una de las obras, el modo de ordenamiento de los emblemas en el interior del texto es temático y que, por ende, tal numeración no es propia del orden interno en cada una de las obras originales. Por ello mismo, y a los fines de su ubicación, todos los emblemas citados lo son por esta edición –de aquí en más Bernat-Cull-, indicándose el número arábigo bajo el que aparecen individualizados y, a continuación, la obra original de la cual se parte consignándose, si fuere menester, la parte respectiva del emblema. Cada nueva cita, que suponga la incorporación de un autor de emblemas al conjunto que se viene trabajando especificará, en detalle, los datos originales de la obra para, de ahí en más, producir la remisión sintética.

opiniones"[8], por cuanto nos permite aclarar que conforme se fue asentando el género, una de los fenómenos que se evidenciaron, y que indican, a las claras, la conveniencia y concordancia de la emblemática con los programas de acción estatal en materia de instrucción y opinión pública, es que parejo al cada vez mayor fervor popular por estos libros, fue el proceso de mayor textualización de los emblemas. Empezó a creerse que la *suscriptio* resultaba insuficiente y, entonces, empezaron a introducirse glosas y comentarios eruditos. Espacios textuales donde, sin tapujo alguno, los autores hacían gala, tanto de su erudición, como de su moralina.

En este caso, si el monstruo es "la comunidad y ayuntamiento/ de la bárbara gente reboltosa"[9] que se cree autorizada a intervenir en la esfera pública y que impiden el calmo imperio del autoritarismo por cuanto "sobre un caso"[10] hay "pareceres ciento"[11], el autor se encargará de precisar que "No entran en esta cuenta las juntas de los sabios, ni los acuerdos de los consejeros, ni tampoco se debería presumir de los cabildos eclesiásticos"[12]. Reparo en modo alguno ingenuo por cuanto el mercado requería aprobaciones eclesiásticas y muchos de los emblematistas eran clérigos.

Los monstruos no siempre están solos. Nuestra segunda imagen ilustra como "Huyen las sucias Harpías / porque siempre les fue mal / con esta águila imperial"[13] ya que lo que se quiere enaltecer y recordar es el rol decisivo de la emperatriz María de Austria en su defensa del catolicismo.

El siguiente grupo de seis imágenes (3-8) se caracterizan por ser representaciones femeninas cuya inclusión estaría autorizada por el presupuesto teórico de que sí es lícito incluir los ejemplos de claras e ilustres mujeres de la antigüedad histórica o literaria, pero lo más llamativo aquí es que el elemento femenino –generalmente representado conforme la estética del instante, la captura del momento decisivo de la vida que permite el ingreso en el orden masculino de lo memorable- supone, en la mayoría de los casos, un *exemplo vitando*.

Circe, conforme nos lo dice Alciato "Es una ramera de gran fama, / y pierde la razón qualquier que la ama"[14] y el recuerdo que de Medea nos ofrece Sebastián de Covarrubias no es mucho mejor. El mote –*Notumque furens quid foemina possit*, "Sepa de qué es capaz una mujer furiosa"[15]- nos aclara la identidad de esa mujer

---

8 Bernat-Cull, nº 236, Sebastián de Covarrubias Horozco, *Emblemas morales*, "Lema". De aquí en más este texto se cita siempre como SCH.

9 Bernat-Cull, nº 236, SCH, "Comentario".

10 Bernat-Cull, nº 236, SCH, "Comentario".

11 Bernat-Cull, nº 236, SCH, "Comentario".

12 Bernat-Cull, nº 236, SCH, "Comentario".

13 Bernat-Cull, nº 33, *Libro de las honras que hizo el Colegio de la Compañía de Jesús de Madrid a la Majestad Católica de la Emperatriz doña María de Austria, fundadora del dicho Colegio, que se celebraron a 21 de abril de 1603*, "Suscriptio". De aquí en más este texto se cita siempre como *Honras*.

14 Bernat-Cull, nº 385, Andrea Alciato, *Emblemas*, traducción de Bernardino Daza, comentarios de Diego López, "Suscriptio". De aquí en más este texto se cita siempre como Alciato.

15 Bernat-Cull, nº 1052, SCH, "Lema".

Figura 1

Figura 2

Figura 3

Figura 4

Figura 5

Figura 6

armada a punto de asesinar un niño, y la *Subscriptio* recuerda que "No ay furor que se iguale al de la hembra / si está irritada con la rabia y Zelos, / Marido y padre mata y aun desmiembra/ y en mil pieças divide sus hijuelos"[16]. Los emblematistas siempre están preocupados por regular la erótica –de ahí su obsesión con las prostitutas y las mujeres que aman mucho y desordenadamente- y por eso es necesario el diagnóstico del comentario donde se le advierte al hombre –por si ya no lo sabe- que "El amor desordenado de la muger es de cierta calidad, que si por alguna ocasión se trueca, es siempre en mayor aborrecimiento, y en una saña tan cruel, que con ningún género de vengança le parece quedar satisfecha"[17].

Un mito ilustre es siempre una máxima comprobada en el orden de la experiencia, y no se percibe, jamás, la incongruencia de trasladar el sentido de un relato al contexto de lectura de un texto. Todos sabemos quién era Pandora –imagen 5- pero Juan de Horozco cree oportuno comentar que en ella se muestra "la condición de las mugeres, y lo poco que se puede fiar de ellas, de que dan testimonio por sí las más cada día, sin tener necesidad de prueba"[18].

De hembras malas está lleno el mundo, no sólo las de la antigüedad grecolatina, pues ahí tenemos a la bíblica Susana –imagen 6- cuya desnudez excita a los viejos y el emblema nos advierte que "devemos huir las ocasiones"[19] pues éstas siempre terminan en pecado, o a la romana Tulia –imagen 7- quien al pasar las ruedas de su carro sobre el cuerpo del padre muerto nos insta a reflexionar sobre lo feo del parricidio. Covarrubias no tiene dudas, *Scelus est odisse parentem*, "Es un crimen odiar a un padre"[20].

Nuestra última mujer ilustre –imagen 8- es quizás el caso más extremo pues todos sabemos que Penélope fue siempre tenida como un ejemplo de virtud, por cuanto prefería tejer y destejer antes que probar un pretendiente distinto cada noche en ausencia del marido. Pero Alciato nos dice que su imagen sirve para construir "La estatua de la vergüenza" –*In pudoris statuam*-[21] por cuanto la representa entre su padre y Ulises, en el momento de aceptar casarse, y Diego López, uno de los comentaristas de Alciato, recuerda "que aunque la muger se vaya con su marido, al qual ha de querer y estimar en más que a su padre, con todo ha de ser con alguna señal de vergüença y honestidad"[22]. Una buena mujer nunca puede hacerse cargo de su deseo y siempre debe aceptar ser mercancía enajenada de intercambio homosocial.

¿Nada de la mujer es bueno? El siguiente grupo de seis emblemas –de mujeres anónimas y por ende más próximas a las hijas y esposas de los lectores por cuanto la identidad de las previas podría atenuar la fuerza del discurso puesto que eran "excepcionales"- no supone un progreso en nuestro itinerario.

---

16 Bernat-Cull, nº 1052, SCH, "Suscriptio".

17 Bernat-Cull, nº 1052, SCH, "Comentario".

18 Bernat-Cull, nº 1260, Juan de Horozco y Covarrubias, *Emblemas morales*, "Comentario". De aquí en más este texto se cita siempre como JHC.

19 Bernat-Cull, nº 1556, SCH, "Comentario".

20 Bernat-Cull, nº 1490, SCH, "Lema".

21 Bernat-Cull, nº 1296, Alciato, "Lema".

22 Bernat-Cull, nº 1296, Alciato, "Comentario".

Figura 7

Figura 8

Figura 9

Figura 10

Figura 11

Figura 12

Una madre –extremo inasumible por el género opuesto- es también quien puede, hambreada, llegar a comerse a su propio hijo –imagen 9- diciéndole "¡o desastrado /hijo, paga la leche que mamaste!"[23] y el misterioso cuerpo de la mujer, primera cuna del niño, terminar convirtiéndose en su tumba. Cuando hay hambre –y el emblema apunta a edificar sobre el instinto de supervivencia- "se tiene por bueno qualquier cosa por mala y asquerosa que sea"[24]. Y, obviamente, si se eligió a una mujer antropófaga esto es mera casualidad.

La belleza femenina, uno de los aspectos que más se celebraban de ella, es en la imagen 10 bifronte busto de una dama y una calavera, el motivo de una lección sobre la vanidad femenina y la caducidad de sus bienes estéticos[25].

De nada vale que Covarrubias comente a propósito de nuestra imagen 11 que su intención no es "ultrajar a las mugeres"[26] puesto que hay muchas que son "buenas y dignas de ser celebradas con eterna memoria"[27]. De nada, por cierto, si su comentario se da en un emblema que tematiza un refrán popular: "La mar, el fuego y la muger, tres cosas / son, según que lo dixo el mote griego, / por todo estremo malas y dañosas"[28].

Una buena mujer es la que está recluida en su hogar y la que no le disputa al hombre el espacio público. Por eso Horozco nos recuerda –imagen 12- que el senado femenino que armó Heliogábalo era "notable agravio, no sólo de aquella República donde tan grandes príncipes avía siempre avido, mas del mundo todo que le estava sujeto"[29]. El rol de la mujer y su estatuto conyugal es también una cuestión de Estado y éste no admite el desorden "de querer que governassen las que nacieron para ser governadas"[30].

Una mujer en el espacio público es, con seguridad, una mala mujer. Por eso no nos asombra que la siguiente imagen 13 donde una doncella lleva un caliz montada sobre una bestia de siete cabezas ante la cual muchos hombres se postran, una mujer en camino, sea, sin lugar a dudas, la ramera coronada y que ésta termine siendo alegorizada como la falsa religión[31].

Y si algún lector desprevenido creyese que ser un poco femenino es estar a la moda, o si en su familia hay algún hermafrodita –lo cual parecía ser bastante frecuente-, allí está la mujer barbuda de Peñaranda –imagen 14- que nos recuerda: "Soy hic et haec, et hoc. Yo me declaro, / Soy varón, soy muger, soy un tercero, / que no es uno ni otro, ni está claro / quál de estas cosas sea. Soy un terrero/ de los que como a monstruo horrendo y raro, / me tienen por siniestro y mal agüero,/ advierta cada qual que me ha mirado,/ que es otro yo, si vive afeminado"[32]. Puesto

23 Bernat-Cull, nº 1009, JHC, "Suscriptio".
24 Bernat-Cull, nº 1009, JHC, "Comentario".
25 Bernat-Cull, nº 1449, SCH.
26 Bernat-Cull, nº 1121, SCH, "Comentario".
27 Bernat-Cull, nº 1121, SCH, "Comentario".
28 Bernat-Cull, nº 1121, SCH, "Suscriptio".
29 Bernat-Cull, nº 583, JHC, "Comentario".
30 Bernat-Cull, nº 583, JHC, "Comentario".
31 Bernat-Cull, nº 1391, Alciato.
32 Bernat-Cull, nº 1120, SCH, "Suscriptio".

Figura 13

Figura 14

Figura 15

Figura 16

Figura 17

Figura 18

que es obvio que la androginia que en teoría es una combinación equivalente de principios masculinos y femeninos, sólo puede ser vista como una degradación del valor positivo del binomio.

Nuestro siguiente grupo de imágenes entra de lleno en lo monstruoso sexuado –15 a 20-, es la serie de las Sirenas y de Scila, relatos donde lo femenino se alía con la temible e informe materia acuosa y donde los cuerpos de hermosas mujeres terminan siendo, en sus zonas genitales, zoomórficos. Voraces perros, hambrientos lobos, inefables monstruos marinos o simples pescados desplazan de la representación la genitalidad, y lo temible –por negado- es lo que articula el carácter abyecto de sus figuras. Y no nos extraña, entonces, que estas imágenes de no-mujeres, en un sentido recto puesto que no son humanas, terminen siendo, alegorización mediante, nuevas y proteicas formas de segregación que el discurso aclara y declara.

Lorea, el emblematista de la imagen Nº 15, no duda que son Sirenas todas las mujeres por cuanto "Miserables estragos an causado las mugeres en las onras, vidas, aziendas y almas. Fieras crueles con voz umana: peste disfrazada con dulces laços, que empiezan en el dulce encanto de los sentidos, y vienen a parar con todos sus alagos, y engaños en dar con el cuerpo en la sepultura, y con el alma en los infiernos"[33].

Y si bien la *subscriptio* que Covarrubias confiere a la imagen 16 nos induce a pensar que su tesitura no es la de un fanático misógino por cuanto la Sirena sería "el vicio de la carne (....) / del medio cuerpo arriba muy hermosa, / del medio abaxo, pez, de dura escama/ orrenda, abominable y espantosa"[34] su comentario despeja la incógnita. Lo que parecía ser una descripción teórica de un vicio –como tantas abstracciones de impronta medieval- es el recuerdo de que "en muchos y diversos lugares nos advierte el Espíritu santo, en la sagrada escritura, huyamos de la ramera"[35].

Horozco, mucho más sutil –imagen 17-, precisa que el suave canto de las Sirenas simboliza el modo en que el vicio y el pecado pierden al hombre, pues los labios de la mujer "son panal que destilan miel, y sus dexos son más amargos que los asenxos"[36]. Donde está el vicio –y ellas- está el disfraz en figura del bien. El pecado –muy teológicamente- "entra blandamente, y después muerde como culebra"[37].

Y a los alegóricos emblematistas poco les preocupa que Ulises, míticamente, sea un hombre de mundo. ¿o acaso no nos muestra Alciato que basta que el hombre se aferre a su fálico mástil para sortear virtuoso los escollos del otro género y dejarlas rendidas y desesperadas? –imagen 18-[38].

No cambia mucho el panorama si pasamos a Scila. Tanto en Covarrubias[39] como en Alciato son emblemas de la avaricia, y en tanto tales, signo de las rameras, puesto

---

33 Bernat-Cull, nº 1500, Antonio de Lorea, *David pecador, empresas morales, político cristianas*, "Comentario".

36 Bernat-Cull, nº 1503, JHC, "Comentario".

37 Bernat-Cull, nº 1503, JHC, "Comentario".

38 Bernat-Cull, nº 1645, Alciato.

39 Bernat-Cull, nº 1477, SCH.

Figura 19

Figura 20

Figura 21

Secundus nauatur Hercules

Figura 22

Figura 23

Figura 24

que una prostituta "es avarienta, atrevida y hurta a los hombres lo que tienen y aún a muchos lo que no tienen ni es suyo"[40].

Pero, sugestivamente, sí hay cambios si los monstruos son híbridos masculinos –imágenes 21 a 24-. Un primer detalle es que no se hacen lecturas alegóricas contrarias al género de los propios autores, como mucho, puede esperarse una enseñanza para todos los humanos por igual. Si los hombres tienen defectos, que éstos aparezcan como no marcados. Y, si es posible también, que lo que parece monstruoso en realidad deje de serlo.

Gerión, el mítico gigante de tres cabezas que habitaba España y fue derrotado por Hércules, es el motivo de los emblemas 21 y 22. Y allí Alciato puede ver la imagen de "la concordia insuperable"[41] –*Concordia insuperabilis*- puesto que con amor y piedad siempre unidos, jamás se vieron vencidos ni lograron que su reino se desmembrara. Y si bien Alciato se detiene antes de la llegada de Hércules, el verosímilismo histórico de su anotador Diego López cree oportuno completar la historia y recordar la inconveniencia de la discordia puesto que "luego que se dividieron los venció y destruyó"[42] el extranjero.

Esta lectura del poder terreno y masculino, engarzada con la de Ortí en el siguiente emblema, preocupado por cantar las victorias y fama de Jaime I, realiza una violenta y sugestiva resignificación de lo monstruoso si esté tiene cara de varón. El emblema muestra a las tres cabezas del reino derrotadas y caídas por tierra y se parangona la figura hercúlea con la de monarca haciéndole decir que "Si con los tres gano fiero/ fama Alcides en el mundo/ yo que tres Reynos adquiero,/ quanto al tiempo soy segundo/ y quanto al valor primero"[43] y se sugiere –aunque no se diga- la imagen monstruosa del poderoso, con una cabeza, y tres cuerpos.

Los silenos –imagen 23- ya no convocan el recuerdo de la lujuria y el desenfreno que los mitógrafos tanto referían –hacer un emblema es siempre una taracea sobre la tradición- sino que, por el contrario, parece un discurso consolatorio para los propios hombres, desconformes con la rudeza que deben impostar continuamente –el imaginario piloso de la barba con la cual se adquiría autoridad- , puesto que se termina diciendo que "Lo mejor está oculto"[44] –*meliora latent*-. La bondad y condiciones de los hombres no debe ser evaluada por sus apariencias. El hombre es siempre espíritu y la mujer carne.

Y un caso raro y extremo como el de Cécrope –imagen 24-, mitad hombre y mitad serpiente, sólo resulta adecuado para anatemizar a todos aquellos que "sólo procuran las cosas humanas y terrenas y menosprecian la mejor condición que es el ánima racional"[45]. Olvidarse de su buen natural, de la impronta divina que todos tenemos, es algo que no sólo les acontece a los hombres, y por eso no se debe culpar al sexo fuerte.

---

40 Bernat-Cull, nº 1478, Alciato.

41 Bernat-Cull, nº 737, Alciato, "Lema"

42 Bernat-Cull, nº 737, Alciato, "Comentario".

43 Bernat-Cull, nº 738, Marco Antonio Ortí, *Siglo quarto de la conquista de Valencia*, "Suscriptio".

44 Bernat-Cull, nº 1495, SCH, "Lema".

45 Bernat-Cull, nº 1099, Alciato, "Comentario".

IV

¿Son tan misóginos los libros de emblemas? ¿Es un efecto de lectura producto del recorte realizado o esta constante de monstruosidad femenina resulta realmente vertebradora y parámetro de aquilatación del género?

Un primer hecho innegable, a la hora de formular las conclusiones, es que no todos los autores trabajan sus emblemas del mismo modo y con los mismos presupuestos y que ninguno de sus libros –al menos abiertamente- tuvo como cometido el desarrollo de un programa de política sexual.

Cierto es, sin embargo, que mucha de la misoginia rastreable puede ser interpretada, en gran medida, como residuo subsidiario de una serie de presupuestos ideológicos asumidos tácitamente por muchos de los autores. No olvidemos, por lo pronto, que muchos de ellos eran obispos o dignatarios eclesiásticos y que la tradición misógina en el seno de los discursos de la Iglesia no cambió del Medioevo a la Edad Moderna.

Un segundo aspecto llamativo es que la historia de las mujeres, para el género emblemático, es siempre una historia de imágenes, de retratos planos y unidimensionales, detenidos en el *akmé* de la extrañeza, en el *floruit* de sus desemesuras. Un discurso que intenta fijar una imagen en fuga y siempre inasible, por cuanto, se sabe, el mayor valor de una mujer –para los hombres- era que no tuviera voz propia y el mayor anhelo que siempre estuviese a su alcance y quieta.

Por eso mismo, y como cierre final y exculpatorio de un género tan poco frecuentado, quiero concluir con dos emblemas que permiten plantear, desde una perspectiva teórica, el problema de la representación, el de sus objetos y el de sus modelos. Dos emblemas que, en cierta medida, pueden leerse como cifra de los imperativos ideológicos del género.

El primero de ellos de Villava lleva como lema *Immota movebo*, representa una imagen o escultura de doncella y significaría "Inamovible, atraeré" o "Moveré las cosas fijas".[46] El desarrollo argumentativo nos precisa que la buena mujer es "como una imagen"[47] y que ella, como alegoría de la hermosura, la castidad, la virginidad, el honor y la firmeza, debe ser "de marmol, a quien es de cera"[48]. El valor femenino radica no en ser, sino en parecer. Ella debe verse a sí misma como imagen y como tal guardarse limpia y pura para Dios y no mancharse con el lodo del pecado. Los emblematistas –parecería- construyen su ontología a partir de una estética extraviada, o lo que es casi lo mismo, reproducen una ideología que hace de la mujer un no-sujeto, un vacío, un plano sin profundidad que no se mueve.

El segundo de ellos, de Soto, llamado *Vera castitas*–"la castidad verdadera"[49]- se explica en función del mito de Laocón y su esposa. "Estando Laocón ausente, / Marcela, su muger casta, / del pintó una sombra vasta, / para tenerle presente./ Era de mil perseguida, procurando enternecerla/ mas no pudieron vencerla/ de la sombra detenida"[50]

---

46 Bernat-Cull, nº 881, Juan Francisco de Villava, *Empresas espirituales*, "Lema". De aquí en ma
este texto se cita siempre como Villaba.

48 Bernat-Cull, nº 881, Villaba, "Suscriptio".

49 Bernat-Cull, nº 1033, Hernando de Soto, *Emblemas moralizadas*, "Lema". De aquí en ma
este texto se cita siempre como Soto.

50 Bernat-Cull, nº 1033, Soto, "Suscriptio".

Toda imagen –bien lo sabe la cultura del barroco tan adepta al teatro, a la contemplación de martirologios pictóricos, o a la misma emblemática- encierra un programa de acción. Y la acción que refiere este emblema, que reproduce en segundo grado un dibujo, es, sugestivamente, el que mejor ilustra el anhelo de toda sociedad conservadora: el detenimiento. El inmovilismo de la cónyuge casta tan real, el inmovilismo de la honra y, también, el del marido vuelto imagen.

E invierte sorprendentemente, -por eso sería una cifra- la coordenada poética que justifica el género y nuestra lectura. Aquí es una mujer –y no un autor hombre- quien reduce al otro a un simple dibujito. Aquí es ella el lugar del valor y la que aspira a regular, con su arte, la conducta de todos los otros varones mediante el ejemplo del propio marido.

¿Podría haber un cierre más reparador que éste de Marcela, que nos dice que los hombres también pueden ser chiquititos, negros y planos si nos decidimos a hablar y a intervenir en nuestro mundo según nuestra voluntad?

Figura 25

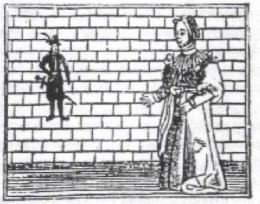


Figura 26

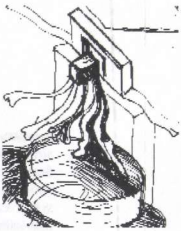
Bibliografía

Egido, Aurora. 1990. "Emblemática y Literatura en el Siglo de Oro", en *Lecturas de Historia del Arte II*. Vitoria, Instituto de Estudios Iconográficos, Ephialte, págs. 144-158.

García Arranz, José Julio. 2000. "La imagen desconcertada: teoría y práctica en la representación de la figura humana en las *impresse*", en *Estudios sobre literatura emblemática española* editados por Sagrario López Poza. Ferrol, Sociedad de Cultura Valle Inclán, Colección Sielae, págs. 65-80.

Maravall, José Antonio. 1990. "La literatura de emblemas en el contexto de la sociedad barroca" en su *Teatro y Literatura en la sociedad barroca*. Barcelona, Crítica, págs. 92-118.

Rodríguez de la Flor, Fernando. 1995. "Hacia una historia de la emblemática en España: materiales" en su *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*. Madrid, Alianza editorial S.A., págs. 21-78.



De monstruos conjurando: *intersexualidad y biotecnologías de la identidad*

Mauro Isaac Cabral (A. I. Grinspan)*

RESUMEN

Un monstruo habla. ¿Qué dice? Lejos de tratarse de una naturaleza extraña a lo humano, la monstruosidad *intersex* se instala en el cuerpo a través de prácticas de normalización biotecnológicas. En el fundamento, la práctica y el resultado de las intervenciones sociomédicas de normalización radica, en realidad, la matriz misma de la monstruosidad –corporal, ética y política.

Palabras clave: Intersexualidad – Género – Normalización – Mutilación

ABSTRACT

A monster speaks. What does it say? I*ntersex* monstruosity, far from being of a nature that is foreign to what is human, is installed in the body through biotechnological normalization practices. In fact, the very matrix of corporeal, ethical and polithical monstruosity arises from the foundation, practice and results of sociomedical normalization interventions.

Key words: Intersexuality – Gender – Normalization - Mutilation

A la memoria de Lynda Hart,
al relámpago de su inteligencia monstruosa.

I

Al leer y releer el programa de las Jornadas[1] una duda me asaltó de pronto. ¿Debía, en realidad, acudir, hablar allí, entonces, en ese lugar? Los términos de esa duda eran, y son, los siguientes: ¿no se había venido tratando acaso, en aquellas presentaciones, de monstruos más o menos dóciles, monstruos del pasado,

* Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Programa "Género y Construcción de la Ciudadanía", Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. RedTrans MaV – Argentina - Comisión Internacional para los Derechos Humanos de Gays y Lesbianas (IGLHRC).

1 Se trata de las II Jornadas de Reflexión "Monstruos y Monstruosidades", organizadas por el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires a fines del año 2002. El presente texto reproduce, con mínimas modificaciones, la ponencia presentada en esa oportunidad, procurando mantener su caracter de *intervención*.

monstruos lejanísimos, monstruos de salón, monstruos de las letras? ¿No habíamos sido convocados bajo la consigna de un recorrido por el *monstruario*, museo de antigüedades horripilantes que todavía, de vez en cuando, irrumpen nuestros sueños y agitan nuestras noches? Aún reconociendo lo errado de mi juicio –porque si algo caracteriza quizás lo monstruoso es su irreductibilidad última al análisis, la imposibilidad de su confinamiento a un nicho histórico o estético, a una *otredad* radical que de todo nos salva- aún reconociendo la productividad *mónstruica* de aquel encuentro, la duda persiste, y es una duda del orden del lugar y del discurso. Porque sépanlo ustedes, quienes ahora leen esas palabras, que yo no soy, ni pretendo ser, un especialista en monstruos, un tematizador de criaturas escalofriantes o penosas, ni un coleccionista atento de sus huellas sobrecogedoras. No soy uno más de *esos-y-esas-que-hablan-de-monstruos* en cursos, ponencias, artículos y seminarios. Yo *soy* un monstruo. Y si he venido, finalmente, a mezclarme entre ustedes y presentarles estas líneas, no ha sido solamente convocado por la solidaridad que me inspiraban e inspiran los monstruos y monstruas que rondaron por aquellas salas, sino además, y principalmente, para hacer ética y política de monstruos a la luz del día y en el presente.

II

Hay un rectángulo negro en mi cara, cubriendo mis ojos en este momento, casi de oreja a oreja, limitando en mi frente, dejando tan solo adivinar la punta de mi nariz emergiendo de la sombra. Hay un rectángulo negro en mi cara. Ustedes no pueden verlo, pero ahí esta. En algún lugar, en el limbo alcanforado donde cuidadosamente se guardan los libros de medicina ya no escritos, y aquellos aun por venir, hay uno de tapas imprecisas donde seguramente constan:

-Mi estatura.

-El numero de mis días.

-Mi peso desnudo, y también vestido.

-Las reacciones de mis pupilas expuestas a la luz, la oscuridad, la exhibición de perros dormidos, monjas de negro y peces copulando.

-La cartografía exacta de mis genitales, por dentro y por fuera, mapa de una *terra incognita*, situada mas allá de las frontera que divide el mas acá de los humanos y la *otredad* aberrante de los monstruos.

-Una foto de mi cuerpo, con los ojos tapados por un rectángulo negro. A mi espalda, una escuadra gigantesca marca los puntos de fuga de lo humano a lo monstruoso. Bajo la foto, en una cursiva ridícula, una descripción y un nombre establecen mi *curriculum* taxónomico. *Klinefelter. Rokitansky. Insensibilidad a los androginos. Síndrome de Turner. Déficit de alfa-5 reluctasa. Hiperplasia suprarrenal congenita.*[2] Alguno de estos nombres me corresponde, en aquel libro, y en la vida. Y ya se sabe: quien recibe un nombre, recibe un destino.

[2] Excelentes descripciones de los diferentes síndromes asociados a la *intersexualidad* pueden ser encontradas en Kessler (1998); Fausto-Sterling (2000) y en el sitio *web* de la Intersex Society of North America (ISNA): www.isna.org. Información en castellano puede ser solicitada también a la RedTrans MaV Argentina, escribiendo al e mail: redtrans@infovia.com.ar

Pertenezco a la estirpe sagrada de los *bermafroditas*. Figuramos en cualquier diccionario de mitologías, de las mas antiguas a las más recientes. Encarnamos sueños de completud, y definiciones políticamente correctas del *estar-en-el-mundo*; horizontes de corporalidad postmoderna; injurias arrojadas a la cara de otros y otras (de *bermafroditas* han sido tachados, sin ir mas lejos, homosexuales y feministas). Conjugados en el mito y la leyenda, el discurso y la práctica médica nos han transformado en otra *cosa*, nos han conferido otro *status* ontológico; a lo largo del siglo XX el espesor mitológico del *bermafroditismo* se ha vuelto mundano, ha cambiado de nombre, ha ingresado a los discursos y practicas del saber, se ha vuelto *intersex*[3]. Pero aún arrojados por la ciencia del Olimpo a la Patológica, la naturaleza monstruosa de nuestra naturaleza se conserva intacta.

III

¿De que estamos hechos los monstruos? ¿Qué material sobrenatural nos constituye, qué lógica no euclidiana nos informa, qué reglas organizan el orden de nuestras apariciones y desvanecimientos? Contra cualquier expectativa de una súbita revelación aguardando entrelíneas, debo advertirles que las personas *intersex*; versión contemporánea y científica de aquella estirpe monstruosa de tan buena cuna estamos hechas, básicamente... de carne. Carne latiente, regada por sangre roja, carne mortal, en suma: carne tangible. Parafraseando a nuestro ya canónico credo feminista, también es necesario advertir que, contra toda leyenda, no se nace *intersex*. Se llega a serlo. Monstruos de los últimos mundos, los modos y estilos de ese hacernos, en realidad, no nos pertenecen.

La llegada de un bebe *intersex* constituye, en todo el mundo occidental, una emergencia médica. Su nacimiento disparará el funcionamiento de una maquinaria *biotecnológica* destinada a identificar, catalogar e intervenir: un bebe *intersex* es aquel cuyos genitales no conforman expectativas socioculturales acerca de lo que deben ser los genitales de un varón para ser correctos, o lo que deben ser los correctos genitales de una mujer. Y esa no conformidad de expectativas de género es abordada e intervenida, consistentemente, bajo los términos de la enfermedad, a través de una continua patologización de la diferencia morfológica.[4]

Inmersos en un paradigma identitario que ha fijado históricamente la identidad en la visibilidad social de los genitales, la *intersexualidad* en un niño o una niña determina, en Occidente, la indecibilidad del genero[5]. La mirada que construye la monstruosidad *intersex* es la de una continua y consistente reducción metonímica

[3] Véase especialmente el recorrido histórico trazado por Dreger (1998).

[4] El sustento sociocultural de las retóricas médicas de intervención puede verse tanto en Kessler, op.cit., como en Dreger, op.cit. y Fausto-Sterling, op.cit. Cotejar además con Braidotti (2000) y Haraway (1994).

[5] Butler (1993) y (2001); Foucault (1986); Laqueur (1994); Garber (1992). Dicha indecibilidad suele racionalizarse en la necesidad de *fijar* el género en el cuerpo *intersex* (a través de cirugías) como requerimiento previo al acceso de *status* ciudadano. Maffía y Cabral (2001); Hooft (1999).

del género y la identidad a los genitales, naturalizada como Ley de creación y distribución de los y las humanos en la binariedad del Género –y de los monstruos *fuera de la Ley*. Pero lejos de cumplir con las esperanzas escatológicas de los mitos, los bebes *intersex* no colapsan al nacer la dicotomía del género: allí donde la imaginación popular y los fantasmas que agita la medicina instalan seres de cuyo género no puede predicarse nada, esta *intersexualidad* inicial está habitada, en su inmensa mayoría, por seres que son claramente, niños y niñas, cuya monstruosidad reside no en la incapacidad médica o legal para conjugarlos en masculino o en femenino, sino en expectativas culturales no cumplidas y en predicciones apocalípticas más del orden de lo social que de la imposibilidad física del cuerpo.[6] Según los protocolos de atención vigentes, y solo para ejemplificar dos líneas argumentales (y decisionales) paradigmáticas,

1. predícase la monstruosidad de un clítoris cuando su tamaño supera los cinco centímetros, acarreando por tanto las siguientes consecuencias: (a) vergüenza materna y pánico de tener una hija *diferente*; (b) nerviosismo y otras crisis en la ya deteriorada salud mental de las maestras; (c) dificultad para conseguir hombres, dada la monstruosidad de la diferencia; (d) demasiada facilidad para conseguir hombres, dada la inmensa capacidad para el goce que produce, justamente, esa diferencia monstruosa; (d) lesbianismo.[7]

2. háblase de la monstruosidad de un pene cuando su tamaño no supera el centímetro y medio, con las siguientes consecuencias: (a) ansiedad familiar; (b) imposibilidad de utilizar un vestuario de varones; (c) ¿como conseguir chicas?; (d) pasividad homosexual, y otras perversiones; (e) en general, poca hombría.

La presencia y acción de síndromes asociados a la intersexualidad rara vez compromete la vida –y allí donde lo hace, dicho compromiso no esta fundado, en lo absoluto, en la variacion morfológica, *fenotípica*, de los genitales[8]. Enunciadas desde la cientificidad médica, las argumentaciones intervencionistas expresan, en realidad, *ansiedades* culturales intensas y puntos ciegos (aunque inmensamente *productivos*) de normalidad genérica. Lejos de constituir una manifestación monstruo-

6 Solo el 5% del total de niños y niños *intersex* puede ser catalogado como *hermafrodita verdadero*, es decir, con tejido gonadal de ambos sexos y un diformismo sexual muy pronunciado. La frecuencia de nacimientos donde la *intersexualidad* está implicada en mayor o menor medida ha sido establecida por la ISNA en 1 cada 2000 nacimientos. Kessler, op.cit; Dreger, op cit; Fausto-Sterling, op.cit.

7 La homofobia ha aparecido y aparece recurrentemente en las retóricas sociomédicas de intervención en casos de *intersexualidad*. Situando la localizacion del deseo en la desviación genital implica, entonces, la normalización quirúrgico-hormonal como práctica heterosexualizadora. Dicha práctica interventiva no se somete, sin embargo, a un mandato *biológico*: es la homosexualidad *social*, no la biológica, la que debe evitarse. Kessler, op cit; Fausto-Sterling, op.cit.; Epstein & Straub (1991); Ekins & King (1996).

8 Kessler, op.cit; Fausto-Sterling, op.cit.

sa de caos en el orden binario de la naturaleza, la monstruosidad es instalada *sobre* y *a través* de nuestra carne en tanto es refractaria a la organización *convencional* de las carnes en cuerpos. Las diferentes tecnologías *sociomédicas* implicadas en la normalización de genitales *intersex* han tenido históricamente y tienen como objetivo la conjuración de esa monstruosidad a través de complejas intervenciones básicamente consistentes en la fórmula de *cortar* y *coser*. *Reinscribir*. *Callar*. Niñas con clítoris *monstruosamente* largos sufren clitoridectomías que reducen sus *apéndices* monstruosos a apariencias feminoides; niños con penes *mal acabados* sufren correcciones monstruosas; niños monstruosamente incapaces de crecer y convertirse en hombres *sostenidos* en un pene *adecuado* serán transformados en niñas.[9] La reducción de la *intersexualidad* a una enfermedad cuya cura es la transformación de niños y niñas en sujetos *normales* a fuerza de quirófano y hormonas, constituye una política atroz de *naturalización* de la naturaleza, de inscripción forzosa del orden del uno-dos genérico en las carnes del *desvío*[10].

IV

Es cierto. Hay que concederlo: nadie eligió, ni en sueños, la extraña y fascinante profesión de *bacedor* de monstruos. Cualquier rastreo más o menos cuidadoso de la patrística del tratamiento *intersex* revelará, por el contrario, una persistente vocación de *normalidad* en los enunciados de los próceres de la *identidad de genero*[11]. Si reconstruyéramos una vez mas, siguiendo los pasos de Alice Dreger y Suzanne Kessler, el camino pedregoso de las "buenas intenciones" y las factibilidades tecnológicas, llegaríamos probablemente a la misma conclusión paradójica: cada vez que un bisturí le ha entrado a la carne *intersex*, lo ha hecho para transformarla en un cuerpo *normal*, del que no pueda predicarse, nunca más, monstruosidad alguna.[12]

Las personas *intersex* que hemos sido sujetas a normalización quirúrgica y hormonal de nuestros cuerpos y, en muchos casos, a la normalización histórico-social

9 Véase Colapinto (2000); Feinberg (1995).

10 El paradigma identitario que sostiene los protocolos de atención vigentes para casos de *intersexualidad* guía también los modos de intervención sociomédica y legal en situaciones de *transgeneridad*. Para *cambiar de sexo* continúa siendo necesario, en la mayor parte del mundo occidental, *probar* determinadas características asociadas con la binariedad del género inscripta indeleblemente en el cuerpo como marca social de la diferencia sexual –paradigmáticamente, se debe probar la *esterilidad*, *irreversibilidad* del cambio y *mímesis genital* (en los términos del *género de llegada*). Véase, por ejemplo, Wilchins (1998); Califia (1997); Hooft, op.cit.

11 Paradigmáticamente, Money et. al. (1955); Money & Green (1969); Stoller (1968).

12 Dreger, op.cit; Kessler, op.cit.

de nuestras vidas[13], hemos sido introducidas dos veces en la matriz *biotecnológica* de la monstruosidad: una vez, la primera, al momento de nacer o tras el primer diagnóstico, cuando nuestro cuerpo se reveló, intensamente, como carne sin organizar, no humana en tanto, al parecer, inconjugable en el género; una segunda vez, multiplicada y reproducida, al momento de ser intervenidas, cosidas y mal curadas del mal de *no ser*, en el entramado sur de nuestros genitales, clara, distintiva, estereotipadamente el *uno* o la *otra*. Somos, en las sagas floridas del reino oculto, los monstruos que pierden sus cuerpos y los vuelven a perder: perdemos nuestro cuerpo al nacer, puesto que su diversidad lo vuelve impronunciable, e insustancial, al parecer, para los resguardos de la ética y la política[14]; perdemos nuestro cuerpo en el relato, en las historias que les cuentan a nuestros padres y madres, en las historias que reinventan sobre nuestros cuerpos, en las historias de excepción y soledad que imponen sobre nuestras vidas; perdemos nuestros cuerpos en quirófanos, lo perdemos a jirones de carne manipulada, maltratada, amputada, transformada, enmudecida; lo perdemos en las aulas, en los libros de medicina, lo perdemos tras rectángulos negros que ocultan nuestros rostros mientras exponen, monstruosamente, todo lo demás; lo perdemos en el secreto que nos enseñan a mantener sobre nuestro cuerpo, sobre la historia fabulosa de su topografía fantástica, en la extrañeza misma que produce quebrar el secreto, el exceso de los acontecimientos de nuestra memoria, nuestra furia monstruosa.

Puestos en el mundo como una alucinación científica de las que pocos y pocas despiertan, nos vestimos de géneros discretos para aparecer entre ustedes. Y sin embargo, bajo la ropa late y se agita la monstruosidad grabada en la carne. Cuando emergemos al mundo transformados en uno o una más, hemos sido ya recreados como los monstruos del cuerpo mudo, tallado a cicatrices. Lejos de convertirnos en los hombres y las mujeres que nuestros médicos soñaron, la *intersexualidad* es instalada en nuestra vida como una segunda naturaleza.

La normalización quirúrgica y hormonal de niños y niñas *intersex* no es una historia de *Las mil y una noches*. No es un relato de abuelas enfermeras para niños rebeldes a tisanas o a sopas; no es una rareza de documental de Discovery Channel, que desaparece apenas pulsamos el control remoto una vez más. Para nosotros y nosotras, y para quienes sin nombrarse como ellas y ellos son también parte de

---

13 Uno de los aspectos más dolorosos de la experiencia *intersex* contemporánea lo constituye la dificultad repetida de las personas *intersex* para tener acceso a sus propias historias clínicas en la adultez. El *secreto* ha formado y forma parte, consistenemente del "tratamiento" normalizador. Véase Feinberg, op.cit; Kelton (2002); Dreger, op.cit.

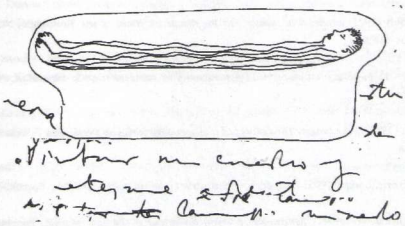
14 Llamativamente, y excepto por muy escasas excepciones, también de la ética y la política feministas. La "cuestión" *intersex* no se incluye explícitamente en agendas feministas de derechos sexuales y derechos reproductivos. Muy frecuentemente, las personas *intersex* debemos asistir a la condena feminista de prácticas mutilatorias en mujeres no occidentales, mientras las prácticas normalizadoras –mutilantes- *intersex* son remitidas al funcionamiento de una medicalización incontestada.

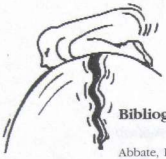
nuestro mundo, esas practicas de normalización son *mutilaciones*, que sufren miles y miles de niños y niñas en Occidente, todos los días. La *mutilación genital infantil intersex* es una MONSTRUOSIDAD que debe detenerse, que debe detenerse ahora, que debe detenerse a riesgo de convertirnos a todos y todas en parte funcional de un sistema monstruoso de restablecimiento del orden del género a precio de sangre.

V

La aplicación de biotecnologías de normalización corporal e identitaria compulsivas sobre personas *intersex* solo es posible en el contexto de un orden ético y político monstruoso, que obliga a las personas a *pagar con sus cuerpos* el acceso a derechos humanos y civiles. La *humanización*, homologada a la inscripción literal del género en el cuerpo, es pagada por nosotros y nosotras al precio de la mutilación deshumanizante a la que somos, consistentemente, sometidos y sometidas.

¿De qué estamos hechos los monstruos? ¿Cuál es la misteriosa sustancia que nos convierte en seres de otra ética, otra política, otro derecho? ¿Por dónde pasa la línea que distingue y distribuye a humanos y humanas y a otros y otras en órdenes diferentes de subjetividad, universalidad y cuidado? Vivida como identidad y experiencia, como historia y memoria, como un producto más del sueño de la razón, y de su pesadilla, la diferencia entre humanidad y monstruosidad no reside, para el "nosotros" *intersex*, en órdenes diferenciados de carnes y deseos, de formas y sabores, de textos y cuerpos. No nos distingue una esencia determinada del género, ni la inapelabilidad del destino inscripto en el cuerpo y el nombre, ni el contrapeso eterno de las expectativas y las frustraciones. No nos separa más que un desencuentro histórico de formas y deseos, y el gesto histórico de *dividir* que practica una auténtica economía diferencial del espanto.





Bibliografía

Abbate, Florencia (1998) *El, ella, ¿ella?. Apuntes sobre transexualidad masculina*. Perfil, Buenos Aires, Argentina.

acha, omar y Halperin, Paula, comps. (2000) *Cuerpos, géneros e identidades. Estudios de historia de género en Argentina*. Ediciones del signo, Buenos Aires, Argentina.*

Aguilar Rivero, Mariflor, *coord.* (2000) *Límites de la subjetividad*. Fontanar, DF, México.

Alexander, Jeffrey (1995) "La centralidad de los clásicos", en Giddens, Anthony y Turner, Jonathan, *comps.: La teoría social hoy*. Alianza, Buenos Aires, Argentina.

Barret, Michèle y Phillips, Anne, *comps.* (2002) *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*. PUEG/Paidós, DF, México.

Benhabib, Seyla, Butler, Judith, Cornell, Drucilla y Fraser, Nancy (1995) *Feminist contentions. A philosophical exchange*. Routedgle, Nueva York, Estados Unidos

Benjamin, Harry (1966) *The transsexual phenomenon*. Julian Press, Nueva York, Estados Unidos.

Birgin, Haydée, *comp.* (2000) *El derecho en el género y el género en el derecho*. Biblos, Buenos Aires, Argentina.

Bornstein, Kate (1994) *Gender outlaw. On men, women, and the rest of us*. Routedgle, Nueva York, Estados Unidos.

Boschi, Mercedes, y Moreno, María (2001) "Ciudadanía y (des) igualdad de género", Trabajo presentado en el XI Congreso Nacional de Filosofía, Salta, Argentina. (mimeo)

Braidotti, Rosi (2000) *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Paidós, Buenos Aires, Argentina.

Butler, Judith (1993) *Bodies that matter. On the discursive limits of sex*. Routedgle, Nueva York, Estados Unidos.

--------- (2001) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós. DF, México.

Califia, Pat (1997) *Sex change. The politics of transgenderism*. Cleiss Press, San Francisco, Estados Unidos.

Castells, Carme, *comp.* (1996) *Perspectivas feministas en teoría política*. Paidós, Barcelona, España.

Colaizzi, Gloria, *ed.* (1990) *Feminismo y teoría del discurso*. Cátedra, Madrid, España.

Colapinto, John (1999) *As nature made him. The boy who was raised as a girl*. Harper Collins, Nueva York, Estados Unidos.

Cruz, Manuel, *comp.* (1996) *Tiempo de subjetividad*. Barcelona, España.

Dreger, Alice (1998) *Hermaphrodites and the medical invention of sex*. Harvard University Press, Massachusetts, Estados Unidos

Ekins, Richard y KING, Dave, eds. (1996) *Blending genders. Social aspects of Cross-dressing and Sex-changing*. Routedgle, Londres, Reino Unido.

Epstein, Julia y Straub, Kristina (1991) *Body Guards. The cultural politics of gender ambiguity*. Routedgle, Nueva York, Estados Unidos.

Fausto-Sterling, Anne (2000) *Sexing the Body. Gender politics and the construction of sexuality*. Basic Books, Nueva York, Estados Unidos.

Feinberg, Leslie (1995) *Trans Liberation. Beyond pink and blue*. Beacon Press, Nueva York, Estados Unidos.

Femenías, María Luisa (2000) *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Catálogos, Buenos Aires, Argentina.

Forastelli, Fabricio y Triquell, Ximena, *comps.* (1999) *Las marcas del género. Configuraciones de la diferencia en la cultura*. CEA, Córdoba, Argentina

Foucault, Michel (1986) *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.

Garber, Marjorie (1992) *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*. Routedgle, Nueva York, Estados Unidos.

Gargarella, Roberto (1999) *Derecho y grupos desventajados*, Gedisa, Barcelona, España.

Halperin, David (2000) *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Edelp, Córdoba, Argentina.

Haraway, Donna (1994) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, España.

Harding, Sandra (1998) *Is science multicultural? Postcolonialisms, feminisms and epistemologies*. Indiana University Press, Indiana, Estados Unidos.

Heller, Agnes y Feher, Ferenc (1995) *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Ediciones 62 s/a., Barcelona, España

Hooft, Pedro (1999) *Bioética y derechos humanos. Temas y casos*. Depalma, Buenos Aires, Argentina.

Jonas, Hans (1997) *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*. Paidós, Barcelona, España.

Kelton, Sheila (2002) "Stuck on the Horns of a Dilemma. The challenge of the shifting Paradigm of Intersex Management", en *Pediatric Endocrine Nursing Society Newsletter* 12 (2), Toronto, Canada.

Kessler, Suzanne (1998) *Lessons from the Intersexed*, Rutgers University Press, Nueva Jersey, Estados Unidos.

Kymlicka, Will (1990) *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Ariel, Barcelona, España.

Laqueur, Thomas (1994) *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Cátedra, Barcelona, España.

Levay, Simon (1993) *The sexual brain*. The MIT Press, Massachusetts, Estados Unidos.

Money, John y Green, Richard, *eds*. (1969) *Transsexualism and Sex Reassigment*, John Hopkins Press, Baltimore, Estados Unidos

Money, John, Hampson, John y Hampson, Joan (1955) "Hermaprhoditism: recommendations concerning assignment of sex, change of sex, and psychologic management", en *Bulletin of the John Hopkins Hospital*, nº 97.

Navarro, Marysa y Stimpson, Catharine, *comps*., (1999) *Sexualidad, género y roles sexuales*. Fondo de Cultura Económica, DF, México

Ricoeur, Paul (1996) *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, DF, México.

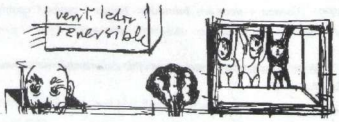
Rovaletti, María Lucrecia (1998) *Corporalidad. La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*. Lugar editorial, Buenos Aires, Argentina.

Stoller, Robert (1968) *Sex and Gender*, Science House, Nueva York, Estados Unidos.

Whittle, Stephen (2000) *The transgender debate. The crisis surrounding gender identities*. Garnet Publishing Limited, Londres, Reino Unido.

Wilchins, Riki Anne (1996) *Read my lips. Sexual subversion and the end of gender*. Firebrand Books, Nueva York, Estados Unidos.

* El nombre del historiador omar acha se escribe con minúsculas por su indicación expresa.



El cuerpo:
escenario de batalla, territorio de memoria[1]

Silvina Merenson*

RESUMEN

La finalización del autodenominado Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983) en la Argentina marca el comienzo de un desarrollo local inusitado del tópico "memoria" como un campo de estudio e investigación vinculado a las Ciencias Sociales. Entre los debates acerca de los modos de transmisión de lo que se denomina "memorias de la represión" predominan perspectivas basadas en narrativas (discursos orales o escritos) que intentan rescatarse del olvido. La naturalización en la cultura occidental y moderna del dualismo alma/cuerpo para representar la experiencia humana fue fijando un modelo de persona que resultó, por lo general, privilegiado en este tipo de estudios. Este presenta el alma como un lugar interno e inmaterial desde el cual se accede al conocimiento del "mundo de la vida", mientras que el cuerpo es representado como una maquinaria asociada a la irracionalidad y los instintos.

Para evitar este tipo de conceptualizaciones dicotómicas, considero que es en las influencias y confluencias ofrecidas por ambos espacios en que se producen las memorias como construcciones sociales y, al mismo tiempo, como "hechos corporales" culturalmente tangibles. De otro modo: los recuerdos y los olvidos se prestan a una clasificación de registros que, inscriptos en el cuerpo, se toman marcas inapelables y nexos ineludibles entre el pasado y el presente. En esta serie de consideraciones teóricas se inscriben los tópicos centrales de este artículo que tiene por sujetos a las ex militantes y ex presas políticas detenidas durante la última dictadura militar en la Unidad Penitenciaria Nº 2, comúnmente conocida como *"la cárcel de Devoto"*, en virtud del barrio de la Ciudad de Buenos Aires en el cual se encuentra ubicada. Analizar e intentar comprender los significados de los usos políticos del cuerpo en el transcurso de los años de

* Universidad Nacional de Quilmes.

1 Este trabajo es una reelaboración de la ponencia presentada en el marco de las "II Jornadas de Reflexión. Monstruos y Monstruosidades" organizadas por el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género y llevadas a cabo los días 1 y 2 de noviembre de 2002 en el Museo Histórico Roca. Agradezco las observaciones recibidas en dicha oportunidad y, en especial, a Rosana Guber, Bárbara Peisajovich, Gabriela Sánchez Antelo, Pablo Semán y Sergio Visacovsky por sus lecturas atentas y comentarios siempre productivos. Claro está, ninguno de ellos es responsable de los errores que aquí puedan encontrarse.

"militancia", "cárcel" y *"libertad"*, como marcas y territorio de memoria, permitiría considerar una serie de interpretaciones con respecto al terrorismo de Estado y a sus consecuencias que se encuentran inscriptas en un campo de prácticas y discursos en tensión.

Palabras claves: cárcel - cuerpo - género- memoria - militancia - resistencia

ABSTRACT

The ending of the last dictatorship in Argentina, known as "Proceso de Reorganización Nacional" (1976-1983), indicates the beginning of an uncommon local development of the topic "memoir" as a field of study and research linked to the Social Studies. Among the debates concerning the ways of transmission of what is called "memoirs of the repression" prevails the perspectives based on narratives (written and oral speeches) that trie to keep themselves from oblivion. The naturalization in western and modern culture of the dualism body/soul to enact the human experience was settling down a model of person that turned out to be, in general, privileged in this type of studies. This model presents the soul as an inner and immaterial place from which to accede the knowledge of the "life-world", whereas the body is represented as machinery associated to the instincts and the irrationality.

Trying to escape from this type of dichotomic conceptualizations, I consider that it is in the influences and confluences offered by both spaces where the memoirs are produced as social constructions and at the same time as "bodily facts" culturally tangibles. In another way: the recalls and the oblivion are presented as a classification of registries that inscribed on the body became indisputable marks and inevitable nexus between the past and the present. In these series of theoretic considerations the central topics are inscribed in this article that have for subjects the former militants and former political prisoners detained during the last dictatorship in the Penitentiary Unit Nº2 (Unidad Penitenciaria Nº 2), known as the Devoto jail ("la cárcel de Devoto"), due to the neighborhood where it is located inside the city of Buenos Aires. To analyze and try to understand the meanings of the political uses of the body during the years of "militancy", "jail" and "freedom" as marks and territory of memoir, it would allow considering a series of interpretations related to the State terrorism and its consequences that are inscribed into a field of practice and speeches in tension.

Key words: jail - body - gender - memoir - militancy - resistance

¡El cuerpo es reivindicación de poder! ¡El cuerpo esta en guerra!
¡El cuerpo significa! ¡Comunica! ¡Grita! ¡Impugna! ¡Subvierte!
Italo Clavino, «Si una noche de invierno un viajero»

En los debates acerca de las formas de producción y transmisión de memorias sobre la represión predominan perspectivas ancladas en narrativas –discursos orales o escritos- o formas objetivadas del pasado que intentan ser rescatadas del olvido (Catela, 2000). Como un corolario de la perspectiva platónico-cartesiana, la naturalización en la cultura occidental y moderna del dualismo alma/cuerpo para representar la experiencia humana fue fijando un modelo de persona que resultó, por lo general, privilegiado en este campo de estudios. El modelo al que me refiero presenta el "alma" como un lugar interno e inmaterial, desde el cual se accedería al conocimiento del "mundo de la vida", mientras que lo material resumiría los términos opuestos.

Intentando problematizar este tipo de conceptualizaciones dicotómicas deseo proponer la posibilidad de elaborar una teoría de las conexiones entre las dos dimensiones semánticas que componen los campos del dualismo citado. Si como observa Luiz Fernando Duarte, "un evento psíquico determinado puede acarrear reacciones morales y una experiencia moral puede tener implicaciones físicas" (1993: 85), la relación entre lo físico y lo moral puede presentarse, empíricamente, unas veces como oposición y, otras, como parte integral de un sistema de representaciones generado al interior de un colectivo social determinado. Esta lectura, que permite encontrar en el cuerpo un punto de partida, ofrece un escenario privilegiado en el que situar los debates sobre la relación naturaleza-cultura. Entre otros autores, Marcel Mauss (1979) y Mary Douglas (1978) fueron los encargados de señalar el carácter inestable de este vínculo, siempre fluctuante y en permanente redefinición. Aceptando esta caracterización entiendo que las memorias se tejen en las confluencias entre lo material y lo ideal, como construcciones sociales y, al mismo tiempo, como "hechos corporales" culturalmente tangibles (Banega, 2002).

Este texto, que parte de la idea de una "memoria que se sedimenta, o se acumula en el cuerpo" (Connerton, 1999: 73), se propone abordar los modos en que las ex militantes y ex presas políticas detenidas en el Penal de Villa Devoto en el transcurso de la última dictadura militar en Argentina relatan su experiencia carcelaria, qué estrategias discursivas emplean para ello y quiénes son los interlocutores que resultan privilegiados en sus relatos. Lo que sigue intenta ser una respuesta a una pregunta por demás simple cuya formulación fue producto del trabajo de campo[2] realizado: ¿por qué las ex presas políticas recurren incansablemente

[2] Entre fines del año 1999 y mediados del año 2001 me entrevisté, en varias oportunidades, con treinta y dos ex presas políticas que permanecieron detenidas en el penal de Villa Devoto entre 1975 y 1983.

a una serie de metáforas, referencias y significaciones que involucran al cuerpo para narrar su experiencia en prisión?[3]

El cuerpo muralla

La creación hacia el año 1977 de tres "regímenes" de detención diferenciales -"G1", "G2" y "G3"- para la población política detenida dentro del penal de Villa Devoto[4] constituye uno de los tópicos habituales en las narrativas entabladas por las ex presas políticas. Explicitar el "régimen" bajo el que estuvieron detenidas, los motivos por los cuales permanecieron en él o, en cambio, decidieron solicitar "el pase" a otro sistema de detención a la "junta interdisciplinaria"[5] es parte constitutiva de la presentación de la propia persona en las entrevistas, de sus identidades y opciones políticas en el pasado. Dar cuenta de los efectos que produjo la implementación de este sistema clasificatorio es siempre un punto de quiebre en la idea de una convivencia armónica dentro del penal e introduce la necesidad de explicar las diferencias que existieron entre quienes entendieron la cárcel como "un frente de lucha más" y quienes consideraron que la "resistencia activa" en Devoto sólo conducía al desgaste y no redundaba en avances significativos en los términos de la "lucha revolucionaria". Esta distinción, que en principio es de orden ideológico, cobra materialidad en la exposición de la conducta observada ante las "requisas", es decir, las periódicas inspecciones de celdas y pabellones que todas coinciden en describir como uno de los momentos más violentos y traumáticos atravesados en prisión. En el transcurso de estos operativos las celadoras les solicitaban que se desnudaran y abrieran de cantos para permitir la inspección mediante el tacto vaginal.

---

3 Dejo fuera de este texto el análisis específico de los casos en los que media la tortura física. Entiendo que ellos merecen un detenimiento que privilegie otro enfoque que el que aquí deseo proponer. Por otra parte, mi trabajo de campo indicaría que las experiencias de aquellas mujeres que fueron torturadas antes de llegar al penal deberían ser consideradas, en términos de una taxonomía de las diferentes manifestaciones de la memoria, como parte constitutiva de una protomemoria (Candeau, 2001). Como ya ha sido señalado por varios autores (Samojedny 1986; Foucault 1989; Biurrún Montreal 1993) la tortura física pone en juego una serie de registros de la experiencia corporal que son eminentemente individuales. Como intentaré proponer aquí, la cárcel, en cambio, hace del cuerpo de las detenidas un espacio colectivo de lucha, resistencia y circulación.

4 El régimen denominado "G1" estaba destinado a las detenidas consideradas "irrecuperables" o "presas de máxima peligrosidad"; en el "G2" aquellas que eran "recuperables". Finalmente, el régimen "G3" o "régimen de beneficios" era presentado a las detenidas como último paso y antesala de la libertad. En él las celdas permanecían abiertas durante el día y las condiciones materiales eran visiblemente mejores que en los dos regímenes anteriormente mencionados.

5 La "junta interdisciplinaria" estaba conformada por el cura del penal, el bibliotecario, los integrantes del servicio médico y, eventualmente, por algunas de las celadoras de mayor responsabilidad.

En sus propios términos, "la política de la zanahoria y el garrote" desarrollada por los agentes del Servicio Penitenciario Federal (SPF) -cuyo objetivo consistía en promover la división del colectivo, incentivando las "conductas individuales"-, explica que haya existido para ellas la posibilidad de decidir sobre la "requisa íntima" sin que esto implicara costos o riesgos extremos que pusieran en juego la propia vida. A este "margen de decisión", de "libertad dentro de la cárcel", adjudican lo que presentan como la principal distinción entre las "compañeras". Entre quienes se propusieron "hacer conducta" cumpliendo con el reglamento interno del penal para "apurar la salida en libertad", y quienes no accedieron a la "requisa personal" y decidieron continuar con la "resistencia activa".

Los argumentos sostenidos para justificar la última opción evoca la división con que las ex presas políticas caracterizan la vida cotidiana dentro del penal y cuya traducción es la marca territorial definida por la "reja", depositaria de un valor simbólico que la convierte en metáfora de la autoridad del penal (Filc, 2000; Samojedny, 1986). Hacia "afuera", recordaba Clara,

nosotras nos manejábamos desde la indignación: '¿yo me voy a desnudar frente a usted?!' '¡pero ni se le ocurra!' '¡Pero va a ir veinte días al chancho!' [se refiere a las celdas de castigo] '¡Sí, y voy a ir cuarenta también, mi moral no me permite quedarme desnuda ante nadie!' Yo creo que eso a los varones no les debe haber pasado por ninguna cuestión de principios.

Mientras que "de la reja para adentro" las razones expuestas remiten al rol que asume la amenaza en la construcción de las identidades colectivas; al modo en que su destinatario reacciona ante ella, la enfrenta y lucha por afirmar su identidad o, de lo contrario, la redefine o la pierde (De Ípola, 1997:71). En la primera posibilidad se inscribe esta medida, que permite justificar en términos políticos la negativa ante la "requisa" que sostuvieron las "compañeras organizadas"[6] hasta fines de los años setenta. Según explicaba Olga, la decisión de "no bajarse la bombacha" se debió a que

antes de los tiempos más jodidos habíamos pasado en papel de cigarrillo muy chiquitito todos lo que queríamos conservar, libros, materiales significativos de estudio, de formación. Con la birome 'Bic' más finita, escribimos y escribimos. Era una de nuestras tareas. A medida que se fue endureciendo la cosa, fuimos buscando lugares más seguros donde esconderlos, hasta que nos quedó nuestro propio cuerpo. Lo que hacíamos era envolverlos en papel metalizado y después los sellábamos con calor. Tratábamos de que sea algo suavecito para que no nos enferme. Introducíamos el canuto en la vagina porque era el único lugar en el que lo podíamos guardar. Eso implicaba que había horarios donde se leían, se reunían grupos que se reunían a leer determinados materiales... Teníamos un registro de todo porque había que pasárselos. Se leía una cosa y después cambiabas el canuto por otro.

6 En el penal de Villa Devoto las organizaciones reprodujeron la estructura jerárquica de sus organizaciones de pertenencia. Dentro de la cárcel cada una de las militantes asumió un grado de "responsabilidad" similar al que tenía fuera de ella.

Los relatos de quienes se detienen en remarcar la importancia de esta práctica que incorpora al cuerpo femenino un interés y una responsabilidad del colectivo, se caracterizan por el modo en que transmiten las sensaciones de "pérdida", "tristeza" y "bronca" que provocaba el descubrimiento de las lecturas y materiales políticos por parte de las celadoras. "Si un canuto caía", decía Irene,

era un bajón para todas porque perdíamos lo que nos costaba muchísimo guardar y mantener a salvo del penal. El chancho tarde o temprano terminaba, pero el material perdido no había forma de recuperarlo y, te aseguro, que eran muy necesarios. Eran el sostén de nuestra militancia.

El cuerpo como continente de lo político, pensado como medio selectivo que organiza patrones específicos de relaciones sociales (Douglas, 1978; Firth, 1973), permite a las ex presas políticas no sólo distinguirse de los "compañeros" en un plano físico-moral; también hace posible establecer, describir y jerarquizar las diferencias que existieron dentro del penal poniendo énfasis en las argumentaciones a favor de la continuidad de la militancia revolucionaria en el encierro, aquélla que las muestra siempre "en acción", "comprometidas" y "solidarias".

El privilegio de la relación cuerpo-política por sobre otras posibles que predomina en los relatos opera como embrague en la tarea que supone construir la memoria, impulsando una suerte de hermenéutica nativa que establece características simbólicas a las propiedades biológicas y funciones del cuerpo femenino. La puesta en relación de los nuevos usos asignados a la vagina y la amenorrea, una de las patologías más comunes en los años de encierro, adquiere un potencial explicativo constitutivo de la propia experiencia. La relación entre esta sintomatología y las opciones ideológicas se expresa en afirmaciones del tipo "yo creo que no nos indisponíamos porque teníamos la cabeza... y la vagina ocupadas con otras cosas". De un modo similar, es decir remarcando la importancia asignada a la política, evocan las situaciones en las que se producía el sangrado menstrual. En los relatos de Victoria y Mirta, el cuerpo aparece como un medio que permite, a partir de manifestaciones que lo muestran vivo y en funcionamiento, correlacionar las "pérdidas".

Cuando estuve detenida la primera vez (...) mi cuñada me había logrado pasar una radio y una celadora que era peronista me compraba las pilas, entonces yo escuchaba los noticieros. Escuchaba Radio Colonia y ahí fue que me enteré que había sido la Masacre de Trelew (...) Inmediatamente empecé con una hemorragia terrible, estuve como veinte días así, con una hemorragia tipo menstruación, con pérdidas como nunca. Fue un shock *muy grande para mí. Nunca había pasado una cosa así, había compañeros que habían muerto en enfrentamientos, pero algo así no había pasado nunca.*

En febrero del 77 vino a visitarme mi hermana y ahí me dijo que el Flaco [su marido] estaba entre los fusilados. Salí de la visita como si fuera una pared. Recién en un tiempo posterior empecé a tener indicios de sufrimiento, síntomas, problemas menstruales. Perdía calostro de los pechos como si fuera a dar de mamar a un niño que no había parido. Lentamente caían las estrategias defensivas (Ciollaro, 2000: 186).

Las referencias al sangrado menstrual -símbolo de la fertilidad femenina-, y a la maternidad aluden directamente a la sexualidad. La integración de esta dimensión en los relatos evoca, por lo general, una lógica que define las representaciones de los usos asignados al cuerpo en prisión, y la satisfacción y el goce sexual como dos instancias incompatibles y excluyentes. Como señala Judith Filc (1997), las relaciones moralmente aceptadas dentro de la cárcel reprodujeron el modelo tradicional de familia, mientras que sobre aquellas que se creía mantenían relaciones amorosas recaía un aislamiento similar al que sufrían quienes eran consideradas "buchonas" o "colaboradoras". Gran parte los vínculos interpersonales dentro del penal son recordados a partir de esta lectura, a la que suman un contexto hostil, de persecución y búsqueda por parte del personal penitenciario de aquellos indicios que les permitieran calificarlas como lesbianas. Una "acusación" que entienden como una "ofensa gratuita que el penal utilizaba para perseguirnos y denigrarnos". No es mi objetivo aquí analizar en profundidad las razones en las que las ex presas políticas fundan los controles sobre el ejercicio de la sexualidad en prisión, lo que deseo señalar es la relación que puede establecerse entre esta posición y una concepción de la militancia política que reformula el cuerpo a partir de los usos y capacidades que le fueron asignados. Entre estas últimas, el sexo en prisión

> *era sistemáticamente omitido, se hacía como que no existía (...) La gente de las organizaciones tenía una actitud de reprobación de las relaciones homosexuales, se partía de una valoración política y de una actitud moral de gran rigidez, donde en general todo lo humano era desvalorizado en función de lo político, todo lo que tendiera a respetar la diversidad de lo humano era considerado una debilidad. Sin embargo presentar una total asexualidad sería falso. Hubo una sobrecarga afectiva en todas las relaciones. Nos hacíamos masajes en la espalda para aliviar tensiones nerviosas. Esto, por ejemplo, respondía a la necesidad de un contacto físico moralmente permitido*[7]

La representación del cuerpo sano como un castillo cuya muralla constituye la línea defensiva contra el ingreso de gérmenes, virus y bacterias caracterizó el discurso médico hasta mediados del siglo XX (Martín, 1994: 25). De una forma similar, los relatos de las ex presas políticas representan el propio cuerpo como un límite físico-moral en, al menos, dos sentidos posibles. Al tiempo que permite decidir estratégicamente sobre lo que puede ser invadido y lo que no, definiendo de este modo una noción de intimidad cuyo significado varía a uno y otro lado de la frontera que traza la "reja"; posibilita distanciarse de todo aquello que atenta contra la centralidad del vínculo cuerpo femenino-política. El privilegio de esta última relación permite dos movimientos fundamentales en la interpretación de los relatos: amarrar las visiones retrospectivas y prospectivas de la experiencia que, como veremos más adelante, vuelve a colocar a las ex presas políticas en un puesto de "lucha" y ubicar en un nivel colectivo una representación del cuerpo que hace posible la descripción de las formas adoptadas para llevar adelante la "resistencia activa".

7 Citado del "Testimonio inédito de un grupo de ex presas políticas", 19-7-86, p. 1.

Hablar con y desde el cuerpo

La construcción de la experiencia carcelaria en clave corporal y corporativa que las ex presas políticas proponen cuando refieren la "resistencia activa" constituye uno, entre otros recursos posibles, que permiten dar cuenta de las relaciones entabladas tanto con los familiares que las visitaban en la cárcel como con los "presos comunes"[8], con quienes compartían las vistas de las celdas y pabellones. Ambos actores ingresan en los relatos cuando se trata de reconocer el valor de la "solidaridad" y el "compromiso" asumido por quienes, como ellas, supieron "aprender de la cárcel" tomándola como una "escuela de vida". Ellos, recuerdan, colaboraron en la tarea de "quebrar" la desinformación, una de las formas de violencia más sutil presente en los regímenes carcelarios que buscaba garantizar que ningún detenido supiera que habría de ocurrirle en un futuro inmediato (De Ípola, 1983: 190).

La descripción de un cuerpo que paulatinamente deja de ser entendido como algo individual, para pasar a ser socializado[9] en pos de la comunicación intra y extramuros convoca dos de los pilares sobre los cuales las "compañeras organizadas" montaron la circulación y la producción de información. En un contexto del que señalan particularmente que las palabras no podían ser pronunciadas, no debían ser escuchadas, o el accionar y el modo de hacerlo tenía más peso que lo que pudiera decirse verbalmente, la boca y las manos aparecen como los medios de circulación viables para aquello que deseaban transmitir. En el transcurso de las visitas "de contacto"[10], comentaba Teresa, una ex militante del PRT-ERP,

> *lo que hacíamos era sacar, a través de algunos familiares que estaban relacionados con el partido, lo que llamábamos "caramelos". Eran pequeños papelitos de papel de cigarrillos en los que escribíamos todas las noticias, informes y mensajes. Eso lo sacaban los familiares más comprometidos, más jugados, más valientes... Tuvimos la posibilidad de contar todo lo que pasaba adentro, datos de gente que estaba adentro, nombres que habían escuchado de personas que estaban desaparecidas, los lugares de los campos [se refiere a los Campos Clandestinos de Detención], nombres de represores... todo lo que conocíamos... Esa era una tarea interna del partido. Muchas hablábamos con las compañeras recién llegadas y volcábamos todo eso por escrito y eso después salía. Eso salía de la cárcel hacia el partido.*

---

8 De este modo las detenidas denominan a los contraventores y-o condenados por violaciones al derecho común.

9 Judith Filc encuentra que "la vida en la cárcel generaba una vivencia de proximidad especial con las compañeras (...) que evidencia una pérdida de límites corporales, un proceso de identificación/introyección que lleva a sentir al otro como parte del propio cuerpo" (Filc, 2000:86).

10 Hasta el año 1977, en el que se terminaron de construir los "locutorios de vidrio", las ex presas políticas recibieron las visitas de sus familiares en el patio del penal o en un salón destinado a tal fin. Podían, en ese entonces, abrazarse, besarse y tomarse de las manos.

Estos mensajes, que fueron entregados y retirados del penal del mismo modo: dentro de la boca, debajo de la lengua, muestran a los familiares en un terreno que trasciende el plano de las emociones y los afectos definidos por el parentesco. En un proceso paulatino que correlacionan con el desarrollo y el recrudecimiento del accionar del autodenominado Proceso de Reorganización Nacional (PRN), las ex presas políticas recuerdan cómo "enseñaron" a sus visitas y se esforzaron para que ellas aceptaran hacer uso de los nuevos canales comunicativos que propusieron. En el caso de las ex presas políticas cuyos familiares vencieron sus propios temores aceptando el hecho de transformarse en una suerte de "enlace político" en el transcurso de los años de encierro, este tipo de conductas permite relatar algunas situaciones en las que la cárcel, lejos de deteriorar, fortaleció los vínculos familiares. Este es el caso de Olga y su madre:

¡Me acuerdo que a mi pobre vieja la hice sacar alguna cosa alguna vez! ¡Ahora nos acordamos y nos reímos! ¡pobre vieja! Ella nunca tuvo ningún tipo de compromiso político, era re cagona... mi vieja también creció muchísimo en esa época. No me acuerdo... lo sacó detrás de los dientes postizos... varias veces se jugaba, con un susto bárbaro, y entraba o sacaba cosas. Hasta que nos pusieron los locutorios de vidrio, en el 77"

El momento en que las visitas "de contacto" físico para quienes permanecieron detenidas en el "régimen de máxima peligrosidad" quedaron sin efecto, y fueron suplantadas por una nueva modalidad caracterizada por la pared de vidrio que las separaba de los familiares, trae a cuento otro de los recursos utilizados para desafiar la desinformación. Como los "caramelos", el "lenguaje de señas" adquiere un valor fundamental a la hora de explicar como podían "burlar el aislamiento" difundiendo por las plantas de la cárcel de Villa Devoto la información recibida en los encuentros con los familiares que lograron aprender el lenguaje de los sordomudos; las "medidas" que se tomarían; alguna situación particular que mereciera ser consultada con la "dirección" de las organizaciones; y todas las noticias que llegaban a través de los "presos comunes" que, a diferencia de aquellas que "vivieron" en los regímenes "G1" y "G2", podían escuchar la radio y tenían acceso a la prensa escrita. La relación con éstos últimos también constituía una de las actividades que encuadran dentro de las tareas políticas desarrolladas por las organizaciones revolucionarias que mantuvieron su funcionamiento dentro del penal. En estos términos, Clara recuerda cómo desempeñó esta función que incluía no sólo la destreza necesaria para utilizar el "lenguaje de señas", sino también la puesta en juego de estrategias de seducción, imprescindibles para lograr las respuestas de los presos de derecho común:

Yo era la relación oficial con los 'comunes'. Yo tenía los levantes. Teníamos una clave, silbábamos una canción de los Beatles y salíamos a la reja. ¡Vos no sabés cómo me leía el diario! ¡No sabés lo que fue hasta que lo convencí para que me leyera el diario! Estuve cuatro meses en la ventana, ahí ¡con las manos dale que te dale! Después, una vez que le hice el hábito, ¡funcionaba! Yo silbaba la canción de los Beatles y empezaba a pasarme el diario.

Las manos no sólo permiten narrar cómo comunicaron las palabras, también posibilitan las referencias sobre la vida de las "compañeras" antes de la cárcel.

Inscriptas en el cuerpo, las diferencias sociales y procedencias regionales que en Devoto debieron convivir siempre merecen una reflexión en las entrevistas, fundamentalmente para explicar las dificultades a las que se enfrentaban cuando -apelando a una opción ideológica común- intentaban construir una base identitaria que garantizara la "igualdad". Pese a los esfuerzos, Clara, Sara y Mercedes coincidían en señalar que

las diferencias se notaron. Todas teníamos el mismo uniforme raído, ¡horrible! y, ¡a M. le quedaba lindo! ¡Claro porque ella tenía esa cosa de clase que no es de un día o de dos días! Que es ese cuerpo de deporte histórico, ese pelo que siempre había sido cuidado, ¿entendés? D. ¡igual! ¡todas teníamos el mismo uniforme agujereado! ¡ya D. le quedaba mejor que a las demás!

Había, como recuerda María, "manos de intelectual, finas, impecables y manos de obreras", curtidas por la zafra en el norte del país o la fábrica en Buenos Aires, Rosario o Córdoba. Las mismas que le permiten hoy indicar el paso de los tiempos político y cronológico, esas de "dedos chuecos, que no pueden ahora disparar un fusil". Esta capacidad expresiva inscripta en las manos posibilita la introducción e interpretación de una de las exigencias del personal penitenciario: estando en prisión siempre debían presentarse ante las celadoras con la cabeza gacha y ambas manos tomadas por detrás. Una actitud de sumisión que, por lo general, todas dicen no haber cumplido pese a las sanciones que ello podía acarrear. El relato de este tipo de desobediencias diarias permite establecer fronteras y definir pertenencias cristalizadas en actitudes corporales que hoy las ex presas políticas consideran nodales para transmitir el sentido asignado a la autoafirmación individual y colectiva en el pasado.

En sus relatos sobre los años en cautiverio, hablar desde el cuerpo se torna una práctica habitual, al igual que las menciones sobre los castigos y el control que el SPF intentaba inscribir en él. Esta tensión lo construye como uno de los escenarios en los que "la guerra contra la reja" tuvo lugar. En ella, ceder a las prescripciones estipuladas por el "enemigo"[11], siempre variables, se vincula al "perder terreno", "margen de maniobra" o "coherencia"; por el contrario, guardar para sí la última decisión, implica "pequeñas victorias", "resquicios de libertad" que hoy son evocados como una suerte de memoria emblemática. En éstos términos, Irene comentaba lo que definió como "una cuestión de responsabilidad frente a vos misma":

cuando nos empezaron a binchar las pelotas con el pelo yo dije: ¡Yo no me voy a atar el pelo! ¿Entonces qué hice? Me hice cortar el pelo, me lo cortaron cortito, cortito. O sea

[11] La definición de aquellos que ingresan dentro de esta categoría merecería mayor detenimiento del que aquí podemos brindarle. Sin embargo vale apuntar que el "enemigo" es descripto como todo aquel que estaba "del otro lado de la reja". Por lo general, al tiempo que incluye a las autoridades y el personal del SPF, los militares y todos sus "aliados""; excluye a la familia y, en el caso de las que eran militantes, a los "compañeros".

que... para mí era una cuestión de decir: 'soy yo la que decide que es lo que yo hago con mi pelo'. Para mí el razonamiento es: '¿Estos quieren que yo me ate el pelo? ¡yo no me voy a atar el pelo! ¡yo decidí que yo me lo corto!' Yo creo que es así, ¿viste? que en todo momento, en cada acto, tomás decisiones de lo que vos querés hacer con tu vida. Más allá del costo... ¿para mí el costo cual fue? Más de siete años en cana.

Según Raymond Firth, el acto de cortar el cabello puede simbolizar una pérdida social, un sacrificio, o la modificación en el status o la condición social de la persona (1975: 298). En lo que respecta a las mujeres, la imposición del corte extremo del cabello constituye un signo de "disminución del yo" y esto, en términos de Hotoman, de *tristitia*. Sin embargo el caso de Irene merece otra interpretación, una lectura que contemple el valor asignado a la capacidad de decisión sobre el propio cuerpo cuando éste es parte de uno colectivo. Su decisión, en tanto conducta individual, se inscribe en los códigos por los cuales el cuidado y el reparo en el cuerpo resultan siempre un asunto del conjunto de las "compañeras".

"En cana", explicaba Clara, "no podías hacer nada que fuera con el cuerpo". Todo aquello que lo involucrara y pretendiera autodeterminarlo acarreaba una sanción, un castigo, que debía ser sorteado o desafiado de algún modo o, al menos, en algún punto. Por este motivo, el cuidado de la higiene personal, la alimentación y la realización de actividades físicas son presentadas como los parámetros que guiaron las evaluaciones con respecto al estado anímico de las "compañeras". Estos rasgos, como indicios de un estado depresivo, adquieren en los relatos el peso del riesgo individual y la preocupación por quienes podían padecerlos; pero también el temor que generaba la posibilidad de que el funcionamiento político fuera delatado por aquéllas que, habiéndose "debilitado", terminaran por "quebrarse". El miedo al "quiebre", a "perder la confianza revolucionaria" y la dudas que recuerdan haber sentido ante cada nueva detenida que ingresaba en Devoto asignan al cuerpo un status de "prueba" irrefutable:

Una vez llegó una piba que decía que venía de un 'chupadero [se refiere a un Campo Clandestino de Detención], dijo que hacía tres meses que estaba detenida y, cuando se sacó la ropa, nosotras vimos que estaba bronceada. ¡Ahí empezó toda la paranoia! Vos empezás con la fantasía de observarle todo. '¿Cómo?', decís, si el pelo no lo tenía arruinado, y... tres meses que no comés, que no te bañás, ¿cómo tenés el pelo? Y los dientes los tenía limpios, si vos hace tres meses que no te lavás los dientes, ¿cómo tenés la boca? Después la mina empezó a hacer preguntas, a mí me preguntaba por mi viejo, por ejemplo.[12]

Los sentidos en la libertad

Ubicar gran parte de los relatos sobre la "resistencia activa" y el enfrentamiento con el "enemigo" en el cuerpo y sus representaciones redunda en la necesidad de describir una serie de modificaciones producidas por los efectos del encierro. Con el paso de los años en prisión las percepciones sensoriales vinculadas a "la libertad"

[12] Citado del "Testimonio...", 26-7-86, pág. 4.

fueron diluyéndose para dar paso a las destrezas desarrolladas dentro de la cárcel. Muchas de las ex presas políticas comentaron cómo el olfato llegó a reconocer la presencia de una u otra celadora por su perfume; las papilas gustativas encontraron sabroso aquello que fuera de la cárcel no lo era, y los más imperceptibles sonidos fueron señales de la irrupción de una "requisa", el horario, o del acontecer de la vida cotidiana de los vecinos del barrio de Villa Devoto.

La vida en prisión fue dejando sus marcas de modo tal que las mujeres entrevistadas anteponen a cualquier otro registro de la libertad posible aquello que sus sentidos captaron de ella. En los primeros tiempos, recuerdan, los olores de "afuera" provocaban náuseas; los colores, mareos y los ruidos urbanos, aturdimiento. Como decía Olga, "el primer contacto con los estímulos es difícil y duele" y da lugar a experiencias como aquellas que Ana y Carmen comentaron para los primeros instantes "en libertad":

> *Cuando salí, lo primero que me pasa es que no podía cruzar la calle porque hacía años que nuestra visión más lejana era ahí [señala una distancia de entre dos y tres metros], había perdido la lectura de la distancia, me ardían los ojos, no podía ver bien*

> *Se abre la última reja miro la calle y... ¡me parecía tan grande! ¡Tan enorme todo! No me olvido más que lo primero que hice fue que me arrodillé y empecé a rascar la tierra... Levanté un puñado de tierra con piedritas y dejé que se me escaparan entre los dedos ¡y no lo podía creer! Después fui y caminé y me abracé a un árbol y creo que ahí me deshice. Empecé a agarrar las hojas, a tocar las hojitas... me quedé un rato... Ya estaba en la vereda de enfrente y entonces desde ahí miré. Miré Devoto por primera vez. Yo venía nueve años de estar en un lugar donde... ¡No es el olor de la libertad! Los árboles... ¡Son distintos los olores! ¡Totalmente distintos! ¡El oxígeno! ¡Tanto oxígeno! ¡Tanta cosa me descompuso! Me sentí mal, y empecé a vomitar.*

Los juegos narrativos que se reponen desde los sentidos sensoriales o, como suelen ser denominados en el discurso biomédico: "ventanas al exterior", parecen funcionar como metáfora de los primeros tiempos "en libertad". Como una figuración que refiere a las dificultades para establecer la distancia que medió entre la situación sociopolítica en los años setenta y aquella que encontraron al salir en libertad, a comienzos de la década de 1980; también podría constituir una síntesis de la oscilación entre la necesidad y la negación a la hora de "ver" las pérdidas personales y dar sentido a la "derrota" de los proyectos políticos compartidos.

La recuperación de la libertad, en algunos casos, no evoca recuerdos más felices que los relatados sobre los años de cárcel. Varias de las ex presas políticas regresaron al seno de familias brutalmente atravesadas por el terrorismo de Estado, siendo madres, hijas, hermanas o esposas de desaparecidos. Debieron enfrentar la pérdida de sus seres queridos y la tarea de "volver a nutrirse", "curarse de la cárcel" y "el esfuerzo para recuperar los afectos". Entre estos últimos, el vínculo con los hijos para aquéllas que fueron madres antes o en el transcurso de sus detenciones fue el prioritario y redundó en experiencias de lo más diversas. Algunas ex presas políticas recuerdan lo doloroso que era escuchar a sus hijos llamar "mamá" a quien en rigor a la genealogía era "abuela"; otras explican lo arduo que fue llevar a sus hijos a vivir con ellas, la forma en que las "desconocían". Esto último resulta crudamente evidente en el modo en que Carmen contaba el reencuentro con su hijo:

Yo lo tocaba y él me tocaba. Me tocaba la cara y la cabeza y las piernas. Me tocaba las piernas. Me decía: 'A ver, parate mamá. Caminá'... él, en todas sus visitas, me vio de acá para acá [señala su cintura y después su cabeza]. Nunca vio mi cuerpo. Nuestros hijos era una cosa que más nos preguntaban. Si caminábamos, si teníamos piernas, si teníamos pies ... ¡Era horrible! Me tocaba los pies. Me pidió que me sacara los zapatos.... para ver si tenía dedos ¡es terrible! Me acuerdo que me senté y me tocaba las piernas y me decía 'hacé así mamá' y él zapateaba. Yo le decía: 'Tengo piernas. Siempre tuve piernas. Lo que pasa es que vos me veías de la cintura para arriba, pero camino como vos, corro como vos y mañana vamos a correr todo lo que vos quieras y vamos a caminar y vamos a ir a pasear.'

Varias de las "compañeras" que permanecieron recluidas en el "régimen de máxima peligrosidad" recordaron que sus hijos, cuando las retrataban, lo hacían sin dibujarles las piernas y los pies, pues el "locutorio" en el que se realizaban las visitas devolvía esa imagen: madres de cabeza, brazos, manos y tronco. Esta distorsión fue la que condujo a Eugenia a una reflexión: "además de todo, había que recuperar el cuerpo".

"Poner el cuerpo", a modo de reflexión final

La socialización en la expectativa de la revolución social implicó para los militantes políticos de los años setenta una creencia –un contrato, al modo de Michael de Certeau (1991)- que significó, entre otras cuestiones, un reconocimiento en la exposición del propio cuerpo y, hoy, una relectura tenaz desde sus metáforas, significados y representaciones posibles. Si las marcas de la memoria implican vínculos entre el pasado que es relatado y el presente en el que se produce la enunciación ¿qué decir acerca del nexo entre ambos? ¿qué importancia asignar a las mediaciones entre las experiencias corporales y las morales?

Transcurridos diecinueve años desde que las ex presas políticas recuperaron la libertad, los festejos de diversa índole, pero también las preocupaciones en torno a la salud continúan reuniéndolas. Las enfermedades padecidas –que por lo general son relacionadas con los años de prisión y entendidas como sus "secuelas"- son, ahora por opción, un motivo de encuentro entre las ex presas políticas. El número "alarmante" de "compañeras" que en los últimos años contrajeron y murieron de cáncer transformó esta enfermedad en el eje de los temores y en el epicentro de una distinción de género retrospectiva para la experiencia atravesada, siempre presente en los balances entablados. En el de Olga, la distinción quedaba expresada del modo que sigue:

> *Así como entre los muchachos hay muchos casos de suicidio, de alcoholismo, malestar psicológico, entre nosotras el cáncer. Casi todas a esta altura hemos armado familia y proyectos, estudios nuevos y laburos, pero hay bastante miedo al tema de la enfermedad. Como que nos damos cuenta el lugar en que pusimos nuestro cuerpo frente a todo el proceso de lucha revolucionaria y de la cárcel. Está afectado y el contacto con el pasado es medio como entrar a las Pirámides de Egipto ¿Te acordás el tema de las maldiciones?*

El hecho de no haber egresado indemne de la "tumba"[13] impone la necesidad de narrar una nueva "lucha", aquella que Olga definió como "una guerra en la cual algunas van quedando en el camino". Si bien las enfermedades que involucran al sistema inmune suelen ser descriptas a partir de metáforas que remiten a un "un cuerpo en guerra", poniendo énfasis en una serie de eventos equivalentes a la historia militar tradicional, las batallas y los datos fácticos (Martín, 1987; 1994); difícilmente pueda evitarse establecer un diálogo entre las palabras de Olga y aquella otra "guerra", tantas veces referida a lo largo de mi trabajo de campo. Una y otra comparten lo que Clara definía como "espíritu de cuerpo" y, Teresa, como "conciencia de bloque". En ambos casos la idea de un colectivo que perdura en el tiempo constituye el modo de vivir las victorias y enfrentar las derrotas. Sin embargo hay un punto en que difieren y que permite comprender el espacio que las ex presas políticas ocupan en los debates acerca de las consecuencias del terrorismo de Estado. Mientras que pueden incluirse de un modo inapelable dentro de las "víctimas" de esta enfermedad, esta inscripción no resulta tan sencilla en lo que respecta al proceso político que las recluyó en la cárcel de Villa Devoto.

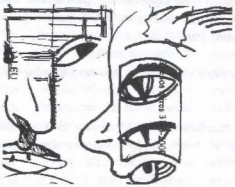
Finalizada la última dictadura militar, distintos sectores de la sociedad civil argentina se hicieron eco de los reclamos por los derechos a la "verdad" y la "justicia" llevados adelante por las organizaciones humanitarias, fundamentalmente por aquéllas que basaron su identidad y población en los vínculos consanguíneos con los desaparecidos[14]. Desde entonces las reinterpretaciones del pasado reciente, por lo general, dirimieron los resultados arrojados por el terrorismo de Estado en "culpables" y "víctimas". El segundo término del binomio resulta central para comprender el contexto en el que las ex presas políticas producen y transmiten sus recuerdos. Las disputas que siguieron a la configuración y agregación de la categoría "víctima" se traducen en lo que una de ellas denominó "*ranking* de dolor": una suerte de sistema clasificatorio nativo para las experiencias represivas que ubica, en términos valorativos, las historias de vida de los ex presos políticos por debajo de aquéllas que les adjudican a los desaparecidos y a los ex detenidos-desaparecidos, pero por encima de las que se corresponderían con las protagonizadas por los exiliados externos e internos. Esta jerarquización no constituye un dato menor puesto que lo que introduce son cuestiones de autoridad y legitimidad para dar cuenta del pasado. Si, como afirmaba un grupo de ex presas políticas, "el monopolio del discurso sobre la represión lo tienen los chupaderos" y, en consecuencia, quienes directa o indirectamente pueden dar cuenta de sus atrocidades, ¿qué lugar les es reservado a las memorias sobre la cárcel política? ¿de qué modo hacerlas públicas e introducirlas en el debate?

---

13 Como "gayola" o "jaula" son expresiones utilizadas como sinónimos de "cárcel".

14 Rosana Guber (2002) observa que en la línea genealógica que puede trazarse a partir de las nominaciones de las organizaciones humanitarias Abuelas, Madres, HIJOS- tanto los desaparecidos como los militantes políticos miembros de esa generación, quedarían implícitos y acaso ausentes.

Con este texto espero haber contribuido a la tarea de buscar respuestas a estos interrogantes. Centrar la atención analítica en una serie de experiencias físico-morales partiendo de un cuerpo que convoca una multiplicidad de símbolos, metáforas y representaciones que remiten a la resistencia; a un cuerpo afectado pero vivo, presente, parecería ser el modo que encuentran las ex presas políticas para testimoniar la sobrevivencia. Para indicarnos lo que implica ser en la argentina pos dictatorial aquello que Giorgio Agamben sintetizó en el término "supérstite".



Bibliografía

Banega, Horacio. *La memoria como becho corporal*. Ponencia presentada en Primer coloquio Historia y Memoria: perspectivas para el abordaje del pasado reciente, La Plata, 18-20 de Abril, 2002

Biurrún Montreal, Jesús *De cárcel y tortura. Hacia una psicopatología de la crueldad civilizada*, Navarra, Taxalaparta, 1993.

Candeau, Joël. *Memoria e identidad*, Buenos Aires, El Sol, 2000.

Catela, Ludmila. *Historias de vida y humor. Dos estrategias para exponer el pasado de violencia política*. Ponencia presentada en Jornadas interdisciplinarias de discusión de investigaciones sobre Memorias de la represión y procesos de transición en el Cono Sur, Buenos Aires, 14-16 de Agosto, 2000.

Ciollaro, Noemí. *Pájaros sin luz. Testimonios de mujeres de desaparecidos*, Buenos Aires, Planeta, 2000.

Connerton, Paul. *How societies remember*, Cambridge, Cambridge University press, 1999.

de Certeau, Michel. «Creer: una práctica de la diferencia», *Descartes. Revista Internacional de Psicoanálisis*, n.6, 1991, pp.49- 59.

De Ípola, Emilio. *Ideología y discurso populista*, Buenos Aires, Folios, 1983.

---------- *Las cosas del creer. Creencia, lazo social y comunidad política*, Buenos Aires, Ariel, 1997.

Douglas, Mary. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza, 1978.

Duarte, Luiz Fernando Dias. «A outra saúde: mental, psicossocial, físico moral?». En: Alves, Paulo César, María Cecilia de Souza Minayo *Saude e Doença_ um olhar antropológico*, Editora Fiocruz, Río de Janeiro, 1998.

Filc, Judith. *Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura (1976-1983)*, Buenos Aires, Biblos, 1997.

---------- "La cárcel de la dictadura: el poder reparador de la memoria compartida" En: Marcela M. A. Narí y Andrea M. Fabre (comp.) *Voces de mujeres encarceladas*, Buenos Aires, Catálogos, 2000.

Firth, Raymond. *Symbols. Public and private*, New York: Cornell University Press, 1973.

Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1989.

Guber, Rosana. *Dos guerras para una memoria. Suturas generacionales de la subversión estatal*. Publicado en la web: www.argentinaobs.org

Martin, Emily.*The woman in the body*, Boston, Beacon Press, 1987.

---------- *Flexible bodies. Tracking immunity in american culture. From the days of polio to the age of AIDS*, Boston, Beacon Press, 1994.

Mauss, Marcel. *Sociología y antropología, Madrid, Tecnos, 1979.*

Samojedny, Carlos. *Psicología y dialéctica del represor y del reprimido*, Buenos Aires, Roblanco,1986.

Reseñas

IGLESIA, Cristina
Relecturas. Sobre La violencia del azar.
Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, 200 págs.

"Una oreja humana en descomposición es no sólo la evidencia de un crimen sino también el comienzo de una historia de amor" dice Cristina Iglesia, comentando una escena de la película *Terciopelo azul*, de David Lynch. Muchos años antes, advierte, Francisco Madariaga había comenzado a desplegar paisajes donde los palmares sin orilla y el agua del país de la garza real tienen poderes sobre la memoria poética sólo comparables a los colores del padre muerto y donde los niños se ahogan suavemente en pantanos de un brillo rutilante.

A eso, que Madariaga definió como "la estética del terror delicado", responden como a un imán los ensayos de este libro, llamados por su autora "relecturas" engarzadas (con el equilibrio fugaz y a la vez rotundo de las reales garzas de la letra) en zonas de tránsito crítico. Estos ensayos son experiencias de lectura en el sentido más pleno. Pero también la palabra "relectura" recibe su definición en el prólogo. A modo de advertencia o de desafío se la presenta como la "forma de la crítica que practica sin miramientos la apropiación de las palabras de su objeto".

Y sus objetos se agrupan en tres series:

1) Ahora que, haciendo de la eficacia un culto --al modo en que Iglesia ve cómo la recurrencia a las formas de la literatura garantizaba a los jesuitas la posibilidad de separar-distinguir-enmarcar-poner en guarda-alertar la realidad--, todos sabemos a través de la culminación de la voluntad de eficacia que es la dominante del habla publicitaria en la que vivimos inmersos bajo el imperio del mercado, que "pertenecer tiene sus privilegios", Cristina Iglesia insiste en volver a mostrar el género como el sitio donde las marcas la diferencia, del no pertenecer dejan su huella. Y centra su relato en la abyección de esas mujeres

cautivas de la literatura argentina que reciben y devuelven la diferencia en el cuerpo, justamente por no terminar de ser reconocidas por ningún territorio, espacio, racionalidad. Iglesia se detiene allí donde el estilo dice la violencia de esa relación: en la eficacia, por ejemplo, del informe o en el estilo seco y directo que usa Escalante, en *Cicatrices*, cuando registra parcamente que "Delicia estaba en la cama. Nos revolcamos hasta el amanecer", como último avatar de lo que Iglesia llama la relación de aprendizaje entre la sirvienta y el jugador. Es que la crítica ve cómo la violencia del estilo opera en la escritura la de la relación que los textos establecen entre los cuerpos.

2) Para ganarse el crédito del lector, Cristina Iglesia se lo lleva 'Tierra adentro' a escuchar biografías de pasaje en el *Facundo*, al pasaje del Boyero, del sobrenombre al nombre en el vaivén del héroe de la independencia al traidor, del bando de los unitarios a los gauchos federales de Rosas. Pero sobre todo al pasaje de las relecturas que hace Iglesia de Mansilla, entre el sueño y la vigilia, para que la crítica vuelva a soñar con lo que ya sabe, y a reencontrar la sorpresa del texto desconocido en la repetición de la lección, al modo perlado en que la nueva lectura aparece en la repetición de la clase de un buen maestro. Porque acaso mimando a Mansilla, maestro absoluto a la hora de mimar, Cristina Iglesia vuelve sobre la excursión 'sabiéndose' ya los códigos pero en una vigilia que se deja llevar por un sendero de yuyos o pajonales ya pisados para encontrar cada vez en el relato de Mansilla los sitios donde se disuelva la dicotomía civilización y barbarie en la frontera como espacio de la mezcla del que se parte y donde circulan nociones diferentes del delito, de la moral y de las transacciones. La frontera también es el espacio que va de la voz escrita a la mudez del gesto: ese coronel que Iglesia muestra enfrentando por primera vez al otro en su versión circense de indio acróbata y exhibicionista que en la exageración de la pose desaloja las palabras y las mediaciones del lenguaraz para 'darse a ver' como lo nunca visto, lo que no se puede nombrar. Entre la voz, la teatralidad del mimo y la mudez del gesto queda el testimonio del encuentro con el otro en *El entenado* de Saer, que sólo toma conciencia de su sospechosa condición de excautivo cuando se lo interroga desde la racionalidad de una lengua 'real', codificadora de la realidad que le es tan ajena ya para él como la realidad de aquellos indios.

3) En 'Resplandores urbanos', Iglesia se detiene sobre los "brillos y amenazas de la ciudad moderna". Si en un ensayo sobre *Potpurri*, de Cambaceres, advierte el carácter vanguardista de ese texto –que la vanguardia de los años veinte no supo retomar acaso porque el mismo Cambaceres lo aisló y lo condenó al olvido por la 'inversión en el naturalismo' de sus novelas siguientes– en el ensayo siguiente, ahora sobre Cancela, Iglesia señala las virtudes de la oralidad y de la escena pedagógica en el cruce de dos retóricas: la sedentaria conferencia, su carácter precario de "mezcla de saberes, divulgación, refrito", con el relato de aventuras. Este cruce es otro de los terrores delicados del libro que dejan ver una resistencia solapada pero feroz de este ensayo, renuente ante toda demanda por "hacer ver un saber" en los códigos científicos del lenguaraz letrado. Lo ejemplar del saber del libro de Iglesia es estar siempre al servicio de una pasión: la pasión de una lectura. Su "terrorismo delicado" trae la libertad y la aparente simpleza de una voz que retoma el gesto de dar a conocer lo que no era en principio para muchos: "escribo claro para entenderme a mí misma", responde ella a Laura Isola acerca de la simplicidad de su estilo, pero también para "hablar hacia delante" como el que cuenta un cuento a una criatura inteligente, no sólo para modificar la frase en la oralidad (para reinventar el libro en el relato de la lectura) sino para tender el habla al futuro, para volver a contar más allá del ya saber. Para, en cada reflexión, "reconciliarnos con la literatura en su sentido más pleno". Como Wilde de viaje por la cultura europea, de los monumentalizados o sintomatizados sitios de la literatura argentina Iglesia rescata las grietas en que el espacio se abre y el vacío sigue amenazando, y hace ver ese vacío con la fe de quien admite no sólo el documento histórico o político, sino una belleza evidente e inesperada, siempre lograda "sin intencionalidad".

Iglesia cierra con una 'Coda' en la que este libro, parco en notas que lo autoricen, cita a Carlos Monsiváis, el maestro cronista mejicano, para testimoniar un encuentro: la ocasión en que la profesora de letras que hasta esta coda había aceptado la literatura como su mundo, tentada por salirse de la crítica literaria para volverse la cronista de ese encuentro sin solapas, se topa con la multitud al asistir al culto al Gauchito Gil, en Corrientes. Y la coda es la crónica (narración, descripción y análisis a un mismo tiempo) de ese encuentro donde el Gauchito Gil es un gaucho sin palabras, con una historia que se hace parca huyéndole al relato y con una vida diseminada en la de cualquier bandido del siglo XIX y que casi, dice Iglesia, no le pertenece por eso. Es, también, el portador de un poder destructor como el de Facundo en la mirada, que lo condena a una muerte que invierte, cabeza abajo, el anonimato de esa vida de común bandido en la individualidad única y a la vez múltiple del objeto de culto.

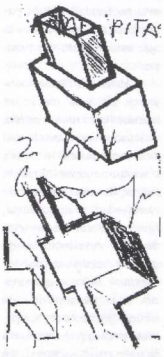
El mismo poder en la mirada incrédula de la cronista paraliza la escena para mostrar el precio del culto: el negocio que, montado por "los cordobeses" traduce al castellano los cantos de lotería que antes eran en guaraní; o las fiestas espontáneas de musiqueros alejados de las luces centrales (donde hay que pagar para ver y bailar), o la trampa que el culto realiza en la misma lógica de trueques de 'mandas' que instaura, al poner lejos del alcance de los bienes intercambiables las armas (machetes, cuchillos y revólveres) –"debería ser lícito que las armas de los gauchos circularan", dice Iglesia– . Interrumpe el flujo ligado al culto al gauchito Gil y lo vuelve a montar en la superposición de imágenes, color y ruido para los lectores podamos ver que la fiesta popular excede las manipulaciones políticas o comerciales de la fe del otro –de "la gente", dice Iglesia (no del pueblo)– y es testimonio de una belleza que, en una torsión del Wilde que ella misma ve salirse de los caminos habituales por Europa para encontrar la belleza abierta de la sala de hospital, Iglesia encuentra en el desvío del regreso al interior, a su tierra: la belleza que no está señalada por la nostalgia ni la oportunidad del registro etnográfico de la fiesta popular, ni por la búsqueda de la experiencia estética sino aquella que, sin proponérselo, cierra *La violencia del azar* al encontrar en la cruz del culto en que no se cree la certeza de la materia que rotundamente es esa cruz: "pura forma y color en la mañana".

Adriana Astutti

MOLLOY, Sylvia
Varia imaginación
Beatriz Viterbo Editora,
Rosario, julio 2003.

A comienzos del 2001, Adriana Astutti y yo nos encontramos con Sylvia Molloy en Buenos Aires. La habíamos consultado sobre la posibilidad de hacerle una entrevista y había aceptado con esa predisposición generosa que, luego sabríamos, era en ella un hospitalario rasgo de carácter. Nuestra idea (pretenciosa e indiscreta, a la vez) consistía en proponerle una serie de preguntas bastante personales, a partir de las que, así decíamos entonces, ella se contara a sí misma. Molloy se mostró interesada, nos pidió que le dejáramos las preguntas, y prometió (y cumplió) enviarnos las respuestas por escrito. Ese fue el fin de nuestro reportaje y el comienzo de una charla que debe haber durado alrededor de una hora y en la que ella empezó a contar, como al azar de la memoria, y con un marcado entusiasmo narrativo (alentado seguramente por nuestro propio entusiasmo en escucharla), algunos recuerdos de su vida en Argentina. Me sorprendió en ese momento la discreta elocuencia con que hablaba de sí misma, tuve la impresión de que Molloy había encontrado un tono justo para hacerlo, un tono que descansaba entre la reserva y la indiscreción, entre la cortesía y el rumor, y que constituía, con delicada firmeza, un doble testimonio de la fidelidad al misterio de sí misma. Ahora que leo *Varia imaginación* reconozco que, aquella tarde, Molloy ya tenía consigo la voz que narra estos relatos; tal vez por aquello de que encontrar la entonación es haber dado con el personaje, había resuelto, prescindiendo por completo de nuestra curiosidad y de nuestras gestiones, cómo contar su sí mismo.

Varia imaginación es un libro escrito *en estado de memoria*. No con los artilugios retóricos propios de una memoria inteligente, con esa voluntad de recuperación que hace que la vida se transforme en relato intencional de lo conservado y muestre una imagen de sujeto construida según los imperativos de visibilidad pública, sino en ese estado inestable e intermedio en el que lo vivido no deja de ocurrir, está ocurriendo todavía, y el presente, desposeído de su poder de actualidad, vive inquietado por el retorno de esa ocurrencia. Un tiempo *atmosférico*, que descree de la continuidad de lo sucedido y de la identidad de su protagonista, el tiempo de "un desfasaje (...) que impide que *me* instale del todo en la cronología corriente", es el que, abierto al espacio intempestivo y simultáneo de las imágenes, rige la memoria en *Varia imaginación*. Alejados del fluir autobiográfico de la vida, aunque sin renunciar del todo al gusto por el homenaje y la reflexión, estos recuerdos *se* cuentan con la oportuna puntualidad del olvido. "En vano intento recordar, pero mi memoria sólo llega hasta la sala de espera, después se confunde, se nubla." La memoria confundida, distraída del dedo inquisidor que obliga a repetir a Shakespeare de memoria y reduce la literatura a un juego de acertijos, narra los momentos más intensos del libro de Molloy. En esos momentos, en los que la memoria se vuelve *corporal*, la narración convoca al pasado en su misterio indescifrable y quien recuerda quiere saber por qué recuerda, es decir, por qué olvida, por qué son éstos y no otros los restos del pasado que se resisten a desaparecer y no la dejan. "Mi abuela, la madre de mi padre, murió cuando yo tenía cuatro años: recuerdo haberla ido a visitar poco antes de su muerte, recuerdo haberle hablado, no sé en qué idioma. Este recuerdo, este no saber en que idioma le hablé, no me deja. De hecho, he recurrido a él en dos relatos trying to make sense of it: en uno de esos relatos, un chico habla inglés y hace feliz a



la abuela, en el otro se niega."

Una memoria de consistencia onírica ("Eran recuerdos (o sueños) no estoy segura de poder distinguir entre los dos"), habitada por imágenes sueltas, desconectadas, gestos triviales, anodinos, y voces familiares, asalta a la narradora con la fuerza de los miedos mal resueltos y le dejan una marca en el cuerpo, como un temblor. La sorpresa es instantánea y oblitera lo que la rodea como una foto sobre-expuesta. Sólo puede contemplarse a sí misma y ni siquiera: la repetición repentina de un gesto de su madre, en ella que durante años se jactó con deliberación de no parecérsele, la acerca a lo desconocido de esa imagen ("... yo no me fijaba en mi madre") y se fija en la memoria de su cuerpo. No se trata, como en el caso de su hermana, de la repetición textual de esas frases hechas que de chicas ambas se divertían en imitar. La cita es en ella un (des)encuentro con ese pasado, que había pasado inadvertido y que ahora, heterogéneo a todos sus empeños y vivencias, la desorienta, "desordena algo en mí de manera mucho más profunda", con la paradójica actualidad de lo que insiste fuera del tiempo.

Muchas imágenes subjetivas de esta madre se leen en *Varia imaginación*. Casi todos los relatos le dan cita y no pocos la tienen como protagonista. Entre la figura de una señora de cierta edad, malhumorada, que ha instaurado un régimen de confiscación de pelotas extraviadas por los alumnos del colegio vecino, y la imagen de una mujer descolocada, inapetente y muerta de hambre a la vez, en el momento en que ha perdido a su marido, la relación entre madre e hija se cuenta siempre de un modo diferente. El severo humorismo inicial con que la hija califica de "escenas tragicómicas" las poses de indignación de la madre cede ante la dolida, aunque no menos excesiva, teatralidad con que la madre se despide de la casa familiar. Son otras las circunstancias y otras las protagonistas: la hija ha vencido ahora el impulso condescendiente de otorgarle mezquinamente a su madre una mísera porción de su yo y puede ver entonces el rasgo de sinceridad que encierra la gradilocuencia del gesto materno. Reconoce el artificio y, al mismo tiempo, lo cree. De un modo que nadie pudo prever hasta que ocurrió, el almuerzo entre ambas, que siguió a la decisión de la hija de acabar con el engaño y contar que Julián era en realidad una mujer, ese almuerzo en el que la madre, no sólo no lo perdió sino que comió con insólito apetito, estaba prefigurando las cenas en las que la hija la cuidaría cuando ya no hubiese alimento que pudiera saciar su hambre.

De la severidad y la condescendencia a la ternura y la contención, la figura de la hija se individualiza cada vez con más fuerza y en una dirección, por decir de algún modo, cada vez menos despiadada. Otro recuerdo decisivo en esta búsqueda de diferenciación es aquél en que ella cuenta su relación con la lengua francesa. Lo decisivo se mide aquí menos en relación con el descubrimiento de la sexualidad que en virtud de lo que deja leer en el vínculo con su madre. (La distinción, lo noto ahora, es no sólo innecesaria sino ingenua de mi parte). "El francés ocupa en mi vida un lugar complejo, está cargado de pasiones. De chica quise aprenderlo porque a mi madre le había sido negado. (...) Yo quise recuperar esa lengua materna, para que mi madre, al igual que mi padre, tuviera dos lenguas." Una reparación simbólica que, encarada con la ambivalencia propia de quien quiere distinguirse, no repara en que su determinación subraya (más de lo que enmienda) la falta materna. En varios momentos del libro, la madre es la que no habla ni francés ni inglés y la hija, con mayor o menor incomodidad, siempre segura del saber que detenta, oficia de lenguaraz entre ella y el mundo.

Bilingüe por elección familiar, trilingüe por iniciativa propia, el plurilingüismo de la hija queda, más allá de las transacciones domésticas, contaminado, de pronto y para siempre, por la oralidad monolingüe y costurera de la madre. "Plumetí, broderi, tafeta, falla, gro, sarga, piqué, paño lenci, casimir, fil a fil, organza, organdí, voile, moletón, moleskin, piel de tiburón, cretona, bombasí..." La lengua materna, el auténtico rumor de la madre, no es ninguna de las lenguas aprendidas, sino ese murmullo, exorbitante antes que deficitario, que

ella no ha podidio dejar de oír desde la infancia. En esa lengua que aún oye por las tardes mientras hace los deberes, la madre vuelve a aparecérsele investida con el resplandor fascinante de los primeros años, vuelve a aparecer invadiendo el cuerpo de la hija y burlando, más acá de la voluntad, todos sus intentos por imponer distancia entre ambas. La burla y el homenaje al mismo tiempo dicen, con esa voz contaminada en que perece la distinción entre la lengua de la madre y las lenguas de la hija, la ambigüedad constitutiva del recuerdo. La ambigüedad que hace que la casa de los padres pueda seguir siendo la misma y otra, un lugar del que "No, no he me ido. Está refrescando, mejor que entre".

Judith Podlubne

DE LA PEZA CASARES, María del Carmen,
El bolero y la educación sentimental en México
México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, 2001, 477 págs.

Con la certeza que el saber cotidiano sobre relaciones amorosas se transmite de generación en generación, mediante el aprendizaje preconciente y fundamentalmente por comunicación oral, De La Peza Casares intenta seguir los múltiples recorridos que transita el bolero en la ciudad de México. Como manifestación concreta de la poesía lírica y expresión urbana de la canción de amor, el bolero circula y se transforma brindando una cantidad de fórmulas de expresión, historias e ideas que otorgan significación a la experiencia amorosa de los sujetos. *El Bolero y la educación sentimental en México,* trabajo enmarcado en los estudios de comunicación, coloca el énfasis en los "destinatarios", idea que será cuestionada a lo largo del libro, de los discursos sobre el amor. La autora asume que el análisis de la audiencia presenta algunos problemas e intenta resolverlos poniendo en práctica un enfoque en el cual convergen diferentes disciplinas como la sociología, la demografía, la semiología, la antropología y la etnología.

El bolero, que adquirió auge durante los años cuarenta, es de importancia para la investigación sociocultural por su actual vigencia y presencia en el mercado, pero es más significativo porque a partir de él se despliegan múltiples prácticas culturales que forman parte del proceso de socialización amorosa. La investigadora propone analizar el bolero en dos niveles interrelacionados. En la primera parte del libro la canción de amor es estudiada en su calidad de enunciado y, como tal, puesta en diálogo con un universo de discursos de lo amoroso. En tanto enunciado, el bolero es definido por su temática que se "*refiere particularmente a la relación erótico sexual entre un hombre y una mujer, (...) y emitido siempre en primera persona: el enamorado, quien transita por los más variados estados y sentimientos: de celos, inseguridad, pasión, despecho, alegría, tristeza, etc.*" (pág. 57). De forma complementaria, De la Peza Casares efectúa un minucioso rastreo de las modalidades de enunciación, que marcan las distancia o cercanía del sujeto enamorado frente al objeto de su amor, y describe los estados emotivos por los que pasa el enamorado, las formas de interpelación de quien está enamorado y el relato o narración del sujeto de la enunciación.

La música romántica marcada por la oralidad suele migrar hacia otros registros. El empleo del concepto "efecto bolero" le permite a la autora abordar esta canción como un fenómeno cultural polimorfo y complejo. Así, somos invitados a recorrer los diferentes lenguajes verbales y no verbales donde este género de la canción de amor es el protagonista. Lo podemos encontrar en teatros, bares y salones de baile, donde adquiere la forma de espectáculo en vivo y público. También como música para ser consumida en privado o en público a través la industria discográfica y radiofónica. O bien, en el registro audiovisual en el que, mediante el cine y la televisión, el bolero es transformado en relato e historia de amor, llegando a los hogares como espectáculo dife-

rido en tiempo y espacio. En esta irregular trayectoria, no exenta de tensiones, los discursos son transformados, de acuerdo al soporte material en el cual se inscriben, pero sobre todo por los "destinatarios" que se transforman en productores y diseminadores de sentido al escuchar, bailar y cantar el bolero.

En la segunda parte del libro, la canción de amor es estudiada como un dispositivo de enunciación que prescribe, tanto para hombres como para mujeres, los lugares y papeles que deben ocupar en la relación amorosa. Más allá de describir como el bolero asigna un lugar "activo" al hombre (es quien "lleva" serenata y canta, "saca" a bailar y "dirige" en el ritmo a la mujer) y a la mujer un lugar "pasivo" (es quien "espera" la serenata y escucha, es "invitada" a bailar y "llevada" en la danza), a la autora le interesa desentrañar como estas prescripciones se transforman en prácticas de lo amoroso. Para tal fin utiliza herramientas entrevistas e historias de vida. En las entrevistas, constituidas por grupos relativamente homogéneos en edad, lugar de residencia, clase social y sexo, se manifestaron diferentes formas de interpretación, uso y apropiación del bolero. Mientras que algunos sólo "escuchan" música mientras realizan otras tareas, para relajarse o para un encuentro romántico con la pareja, otros consideran que es más apta para el baile. A algunos les recuerda una época de juventud, a otros les trae a la memoria a una persona amada. De los resultados de las entrevistas, surge la manera diferenciada que por clase y género las personas perciben y se exponen al bolero. Pero es más importante aún como mediante la elección de espacios, interpretación, uso y apropiación de la canción de amor los sujetos entrevistados otorgan diversas significaciones a su propia experiencia amorosa e íntima. Estas nociones son vinculadas y articuladas con la idea del bolero como "dispositivo de formación de la memoria colectiva". Así, además de prescribir lugares, se transforma en vehículo de transmisión y almacenamiento de la cultura sobre el amor. Si bien estas apreciaciones, basadas en un intenso y serio trabajo de investigación y la consulta de una amplia bibliografía, ponen su foco en la recepción, la acción de las industrias culturales, en tanto que posibilitan la circulación y actualización constante del bolero, se encuentra minimizada. Esto acarrea, a mi entender, que algunas cuestiones queden pendientes y sólo sean enunciadas en las últimas páginas del libro.

En un tercer nivel, y a modo de conclusión, la autora expone ideas que hubiesen merecido mayor espacio y desarrollo a lo largo del trabajo. Aquí, el bolero como dispositivo de formación de la memoria colectiva y, al mismo tiempo, como dispositivo de poder ofrece técnicas y tácticas que son funcionales al olvido o al recuerdo. En este sentido, advierte que las industrias culturales utilizan el bolero como soporte de la nostalgia, retomando el lugar común, en momento de cambios e incertidumbres, que todo pasado fue mejor. Mientras que la radio se autodefine como archivo de la tradición musical mexicana, la televisión incorpora la historia del bolero como parte de la historia cultural mexicana. Así, la evocación nostálgica de la época de oro de este género musical, elevado como emblema de la cultura nacional, tiende a ocultar las desigualdades producto de la industrialización y modernización de México.

El bolero y la educación sentimental en México brinda un material muy rico en varios sentidos. En primer lugar, presenta una seria propuesta para el estudio de la recepción. En segundo lugar, aborda en su especificidad un género de la canción de amor que invita al recuerdo, circula y forma parte de la vida hombres y mujeres. Y por último, De La Peza Casares nos invita a reflexionar sobre la interrelación entre los códigos amorosos ofrecidos por el bolero, la experiencia íntima y la transmisión de los saberes sobre lo amoroso.

Paula Bontempo

BUTLER, Judith
Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo", Buenos Aires, Paidós, 2002, 345 págs.

Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo" es la traducción al castellano de *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"* (1993) de Judith Butler. Con la inclusión de la palabra "materiales" en el subtítulo la traductora al castellano resuelve el juego de sentidos del título en inglés, que parece referir no sólo a la opción elegida sino también a *matter* como la "materialidad" del cuerpo. Son éstas las dos líneas clave para la lectura del texto: ¿qué clase de materialidad es la del cuerpo? (o más, ¿de qué hablamos cuando hablamos de "materia"?) y ¿cuáles cuerpos son los que importan?.

También podemos leer *Cuerpos que importan* como la respuesta a las críticas que recibiera el polémico *Gender Trouble* (1990) (traducido bajo el título *El género en disputa*), una respuesta que retoma y extiende la apuesta teórico-política de esta autora que cierra el Prefacio diciendo "[Este texto], como un intento de aclarar mis "intenciones", parece destinado a producir una nueva serie de interpretaciones erradas. Espero que, al menos, resulten productivas." (pág. 15)

Catorce años después del revuelo producido por *Gender Trouble* -aunque tal vez muchos menos en estos pagos del Sur donde la difusión de las obras de la autora ha aumentado recientemente a partir de la traducción de varias de sus obras-, no debería ya sorprendernos el tono polémico de sus escritos. Judith Butler escribe manifiestos políticos, por momentos casi panfletarios, pero de modo consecuente con su posición que señala tanto la necesidad de la crítica teórica para sentar en buenas bases la acción política, como los efectos políticos de los que debe hacerse cargo cualquier intervención teórica. La posición de enunciación, quien habla, tiene alto voltaje político. Lo enunciado, aquello que escribe, tiene alto vuelo teórico. De modo que, independientemente de que podamos compartir o no su posición, la lectura de *Cuerpos que importan* invita y aporta a una reflexión crítica acerca de los supuestos que soportan nuestras prácticas tanto teóricas como políticas.

El pensamiento foucaultiano acerca del poder y del discurso, el concepto de interpelación en Althusser, los desarrollos de Irigaray respecto de la exclusión constitutiva del binarismo falogocéntrico, la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, los aportes de Freud y Lacan en el campo de la constitución subjetiva, la noción derrideana de citación, Platón y Aristóteles en cuanto al concepto de materia, más la lectura de algunas obras de ficción, constituyen la materia prima del texto de Butler. Sobre estos pilares, la autora construye una lectura crítica y traza su propia trayectoria.

Si en *Gender Trouble* Butler desarrolló su teoría performativa del género, en este libro la profundiza vinculándola con la materialidad de los cuerpos, cuerpos que se materializan como sexuados. Contra la posición que opone una naturaleza pasiva y feminizada –el cuerpo, el sexo- a la cultura como principio constructivo y activo –el género-, reproduciendo el esquema materia/forma de la filosofía clásica, Butler señala los riesgos de admitir hechos prediscursivos de carácter sustancial e inmutable. En particular los riesgos que implica, en los movimientos feministas que hacen la distinción sexo/ género, la aceptación acrítica de la diferencia sexual, ya que "esa materialidad tan valorada bien puede estar constituida a través de una exclusión y una degradación de lo femenino que, para el feminismo, es profundamente problemática". (pág. 56) No

se trata de negar la "realidad" de los cuerpos, del nacimiento, envejecimiento, enfermedad o muerte de los mismos sino que, cuando se afirma algo acerca de esta materialidad o realidad del cuerpo o del sexo, en tanto acto de discurso esta afirmación es performativa: "no hay ninguna referencia a un cuerpo puro que no sea al mismo tiempo una formación adicional de ese cuerpo. En este sentido no se niega la capacidad lingüística para referirse a los cuerpos sexuados, pero se altera la significación misma de "referencialidad". En términos filosóficos, la proposición asertórica es siempre, hasta cierto punto, performativa." (pág. 31-32)

Si la diferencia sexual está siempre marcada por las prácticas discursivas, la categoría de "sexo" opera como ideal regulatorio. Aquí Butler retoma y reformula la concepción foucaultiana

de poder productivo al afirmar que el "sexo" produce (demarca, circunscribe, diferencia) los cuerpos que controla, no como la condición estática de un cuerpo sino en un proceso obligado de recitación o reiteración de la norma que, a la vez, instituye la norma como tal y gobierna el acceso a la subjetividad. Produce, materializa la diferencia sexual tal como está formulada en la versión hegemónica de heterosexualidad

En fin, según Butler, la materialidad de los cuerpos es el efecto de una dinámica de poder en la que performativamente la reiteración de discursos produce los fenómenos que regula o impone; y el "sexo" es la norma cultural que gobierna esa materialización. El yo corporal del sujeto hablante se forma en un proceso identificatorio que, de acuerdo con estos ideales regulatorios, permite algunas identificaciones sexuadas y excluye otras. En la reiteración temporal de la norma, en este proceso de materialización, se abren brechas y fisuras, el sexo se produce y a la vez se desestabiliza: lo excluido, el campo invivible de la abyección, se constituye en amenaza para la estabilidad de la norma hegemónica y en oportunidad para la rearticulación de los términos de inteligibilidad que definen qué cuerpos importan.

La apretada síntesis del párrafo anterior no pretende ser evidente de suyo y es argumentada minuciosamente a lo largo del libro. Comienza con la reconstrucción genealógica del concepto de materia buscando mostrar el sexo de la materialidad, la matriz generizada que opera en la afirmación discursiva de la materialidad como lo opuesto precisamente a lo discursivo, a la significación. Se remonta a los conceptos aristotélicos de *hyle* y *schema* que pone en paralelo con el *alma*, en *Vigilar y castigar* de Foucault, que obra como un esquema que produce y realiza el *cuerpo*. En ambos casos no se trata de una materia independiente –*hyle*, cuerpo- que recibe una forma exterior –*schema*, investiduras interiorizadas del poder o alma- sino que "son coextensivas la materialización y la investidura". (pág. 64) No hay materialidad previa o sin su significación. Lo que no es considerado por Foucault es el campo de exclusiones que produce esta sujeción normalizadora. Es el momento en que Butler refiere a la tesis de Irigaray en *Speculum*: las distinciones binarias materia/forma, cuerpo/alma, o materia/significación responden a una economía falogocéntrica que produce lo "femenino" como su exterior constitutivo. De este "femenino"

como exceso del que nada puede decirse debe diferenciarse el "femenino" especular de la oposición masculino/femenino. Como la *chora* platónica, espacio de inscripción, receptáculo que nunca recibe una forma, que es figuradamente identificado como nodriza, madre o útero pero que no puede ser propiamente figurado porque es condición de toda figuración. Irigaray lee el *Timeo* de Platón en un ejercicio retórico de mimesis que busca poner en descubierto que lo que es excluido de la esfera de inteligibilidad, la chora, está ya dentro del sistema como su exterior necesario pero también como amenaza desestabilizante de la fantasía de autogénesis masculina. Butler por su parte retoma el desarrollo de Irigaray en una lectura perspicaz del estilo irigariano, pero critica la apropiación

del campo de lo excluido por lo femenino, apropiación que no considera los Otros excluidos del campo de la razón masculinista (en relación al sexo o género pero también a la raza, clase, etc.).

Si hasta aquí Butler se ocupó de "discernir la historia de la diferencia sexual codificada en la historia de la materia" (pág. 93), en "El falo lesbiano y el imaginario morfológico" propone un retorno crítico a Freud y Lacan, al psicoanálisis, para mostrar cómo la heterosexualidad normativa -los criterios de sexo inteligibles- opera para constituir los cuerpos. En su lectura de algunos textos clave de ambos autores, Butler señalará por un lado las contradicciones internas así como las operaciones retóricas que llevan a la dialéctica del "ser" y del "tener" el falo, dialéctica que desestabilizará con su invocación al "falo lesbiano" como ocasión para morfogénesis alternativas al modelo heterosexual normativo. También tomará la definición freudiana del cuerpo, el yo corporal como imagen proyectada, para mostrar el cuerpo como una conjunción de figuración imaginaria y materialización.

Esta figuración y materialización del cuerpo conlleva la asunción performativa del "sexo" y la sexualidad en un marco de restricciones políticas registradas psíquicamente (procesos identificatorios regulados por normas sociales). La construcción performativa, ni esencialista ni constructivista, debe ser entendida como iteración, repetición regularizada y obligada de normas, rituales reiterados bajo presión y mediante restricciones, prohibiciones y amenazas que devienen productivas. Las identificaciones protegen contra ciertos deseos (básicamente deseos homosexuales abyectos y en general toda la gama de disconformidades identificatorias) y facilitan otros, y "Si asumir un sexo es en cierto modo una "identificación", parecería que la identificación es un sitio en el cual se negocian insistentemente la prohibición y la desviación". (pág. 153)

En el ámbito político, las lógicas de exclusión mutua exigen una coherencia sin fisuras de la identidad. Butler propone no reproducir esta violencia (contra sí y contra los otros) y considerar, en cambio, el desplazamiento de las identidades como un conjunto expansivo de conexiones. Señala también que los sujetos están compuestos por identidades culturales múltiples (género, raza, sexualidad, clase, ubicación geopolítica) mutuamente imbricadas entre sí. Toma como ejemplo (novedoso respecto de sus escritos anteriores) los regímenes reguladores de la "raza" que se cruzan con los del sexo/género para regular la reproducción racialmente pura y conjugan la homosexualidad y el mestizaje como su exterior constitutivo.

En una instancia más de análisis de la materialización subjetiva, Butler recurre al concepto althusseriano de interpelación social en el que el temor y la sujeción son el precio del reconocimiento. Sin embargo, observa que los términos de la interpelación –a veces injuriosos como *queer*- están sujetos a rearticulaciones y acatamientos paródicos, cuyas consecuencias exceden la intención de la ley de imponer disciplina. Paradójicamente permiten "derivar cierta capacidad de acción de la *imposibilidad* de elección". (pág. 182)

Butler dedica algunos capítulos del libro al análisis de obras de ficción: el filme *París en llamas*, una selección de textos de Willa Cather, y *Passing* de Nella Larsen. La lectura de estas ficciones es ocasión para, en el primer caso, considerar el travestismo y su potencialidad subversiva o reforzadora de las normas hegemónicas de heterosexualidad. El desplazamiento de las identidades sexuales y el papel del nombre en la desestabilización del género, en el segundo.

Y la regulación de una reproducción racialmente pura en el tercero.

En diálogo crítico con el psicoanálisis lacaniano y la aplicación de éste a la teoría política (aquí junto con Laclau y Žižek en una comunicación que se ha plasmado en el año 2000 en el libro *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left* ya traducido al castellano), Butler retoma una vez más el concepto de performatividad y sus efectos materiales. Sostiene que "concebir el 'sexo' como un imperativo implica afirmar que un sujeto es interpelado y producido por esa norma y que esa norma –y el poder regulador que representa- materializa los cuerpos como un efecto de ese mandato".(pág. 268) Pero esa materialización no es completamente estable ni exhaustiva. Además, este imperativo requiere e instituye un "exterior constitutivo", lo indecible, lo inviable, que asegure los límites de la materialidad. Si se entienden los significantes políticos, en particular los que designan posiciones de sujeto, no como "descriptivos" sino como signos vacíos que se cargan de investiduras fantasmáticas, éstos producen una ilusión de completitud o unidad de la identidad pues desconocen su campo de exclusiones constitutivas. Sin embargo, para Laclau y

Mouffe, este campo de exclusiones implica el carácter contingente constitutivo de toda práctica significante y su apertura a un conjunto de posibilidades futuras de inclusión. Retomando esta alternativa, Butler propone "ocupar" el lugar del significante (por ejemplo, "mujeres") ya que el significante ya nos ha "ocupado". Pero también que esa "ocupación", mediante su reiteración performativa, sea aceptada como un campo de oposiciones y permanezca abierta a un futuro no predecible.

Plantea también una crítica al psicoanálisis –que hace extensiva a Žižek-, en tanto éste pretende fijar lo excluido de la estructura subjetiva por el trauma de la castración, por un lado por el rasgo sexista que sitúa a las mujeres como lo abyecto; por otro, por el esencialismo ontológico que supone esta ley invariable que opera sobre cualquier régimen discursivo. Es diferente aceptar que toda diferenciación implica su propio campo de exclusiones como condición de posibilidad, que fijar esta estructura y sus exclusiones como inamovibles y ahistóricas (Butler critica a Lacan por separar y reificar el orden Simbólico del Significante para mantenerlo a distancia de las producciones históricas del Imaginario).

Finalmente, Butler toma el término *queer* para mostrar la temporalidad de sus significaciones pues ha pasado de referir a una sexualidad patologizada a una resignificación afirmativa. Señala que aquellos cuerpos que cobran vida al ser socialmente interpelados con un agravio quedan ubicados en los límites de inteligibilidad disponibles (un ser como no ser). La citación opositiva de *queer* por aquellos sujetos interpelados homofóbicamente por el término pone en evidencia a la "ley" y ésta deja de controlar su propia estrategia de abyección. Dado que no hay nunca coincidencia completa entre el nombre y aquella vida que anima, su ocupación reiterada tiene la cualidad ambivalente de persistencia e inestabilidad. La crítica genealógica, la acción afirmativa y la admisión de que no puede controlarse la trayectoria discursiva de la categoría son las armas teórico-políticas propuestas por la autora a las coaliciones de mujeres, *queers, gays*, o lesbianas para refutar los empleos misóginos u homofóbicos de estos términos.

Para concluir: desconfiando de la gramática del sujeto, Butler fuerza la escritura en sus textos con recursos al gerundio como sujeto/sustantivado. Podríamos evocar en esta maniobra el célebre "devenir mujer" beauvoiriano. El gerundio evoca el "devenir" mujer pero no ya con un sujeto anterior y sustantivo que ejerce su voluntad sino como un hacerse mujer mediante la reiteración de enunciados y actuaciones que producen el efecto ilusorio de una identidad estable –reforzada por el sustantivo tanto como por la suposición de un "cuerpo" sexuado natural previo a su generización-. Un devenir en el que el cuerpo sexuado es *soma* y *sema*: interpelaciones "externas" que al nombrar otorgan el deseado reconocimiento, prácticas identificatorias relacionadas con ideales "interiorizados" que al reiterarse insisten en la búsqueda de una identidad estable y reconocible. No hay un siempre ya "cuerpo sexuado" sino un devenir, una historia de enunciaciones y actuaciones reitera-

das desde el nacer hasta el morir en que alguien está tratando de "ser", corporizándose, sexuándose/generizándose, en fin, diferenciándose y siendo diferenciado, subjetivándose/sujetándose y siendo subjetivado/sujetado. El éxito de estas operaciones produce el efecto de una identidad estable. Pero la aparente estabilidad de las significaciones o de lo performativamente naturalizado y designado como prediscursivo –el cuerpo o el sexo natural- velan su carácter histórico y por tanto contingente. Velan la inestabilidad que habita a la reiteración y que atañe al proceso mismo de "materialización", de "corporeización". Cada citación de una norma implica un plus que la excede, al citarla negociamos en complicidad con lo cultural y políticamente hegemónico porque buscamos reconocimiento –para ser un "cuerpo", es decir un "cuerpo que importa"-; sin embargo no todo nuestro ser es alcanzado por la nominación ni encarnamos perfectamente al significante. Es esta misma inadecuación la que impulsa la reiteración/citación performativa de normas con sus efectos de estabilidad e inestabilidad. Es esta inadecuación la que permite hablar de "agencia" (*agency*) y de cambio como resultante de los desplazamientos, que tanto resignifican normas (nuevas significaciones para significantes ya existentes) como crean nuevos significantes (nuevos significantes para nuevas significaciones). Mas esto no es sólo juego de discursos, no es una aventura textual sino historia de las texturas, de la materialidad misma a la que llamamos cuerpo.

Interviene aquí el aspecto prescriptivo: si bien el cambio no es necesariamente subversivo del orden hegemónico (por ejemplo, la actuación femenina del travesti puede no ser subversiva sino, por el contrario, servir al refuerzo de los estereotipos heterosexuales) y es planteado como efecto de actuaciones en una trama de relaciones de poder que exceden la voluntad de los individuos y de los colectivos en que éstos se agrupan; admitir la posibilidad de cambio posibilita e invita a ubicarse subjetiva y políticamente en la posición de ampliar los horizontes culturales de inteligibilidad para lograr que "importen" aquellos cuerpos abyectos, exiliados del ser: "la tarea consiste en reconfigurar este 'exterior necesario' como un horizonte futuro, un horizonte en el cual siempre se estará superando la violencia de la exclusión". (pág. 91)

Mónica Gluck

CABALLERO, Elisabeth, HUBER Elena & RABAZA Beatriz (comps.)
El discurso femenino en la literatura grecolatina, Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2003. 378 págs.

Enmarcado en una corriente actual de los estudios de género en la Antigüedad, el presente volumen se propone reunir a un grupo de especialistas en literatura griega y latina para ahondar en las cuestiones vinculadas con la transmisión textual de la voz femenina. En el "Prólogo", las editoras señalan que el discurso de la mujer en el período clásico, sea propio o mediatizado por la presencia masculina, colabora en la construcción de su identidad y de su imagen. Veintiuno son los capítulos que transitan un recorrido espacio-temporal marcado por este objetivo.

En el primer capítulo "Lisistrata, identidad y génesis", Lena Balzaretti (Universidad Nacional de Rosario) examina la comedia de Aristófanes desde su protagonista. Así, mediante un examen del léxico vinculado con la *salvación*, busca relevar una verdadera red simbólica que tiene por centro a la heroína y que convierte a la figura femenina en la promotora del proyecto salvífico.

Por su parte, María Isabel Barranco (Universidad Nacional de Rosario), en el Capítulo II "*Medea* de Eurípides: la búsqueda de un nuevo lugar" parte de la vinculación de la mujer con los espacios ausentes de la utopía. Desde una perspectiva centrada en la alteridad, Medea es vista aquí como una figura trágica que se halla en la búsqueda de un lugar distinto apartado del contexto social adverso. Como 'extranjera' se ve sometida a leyes que no le corresponden y a una familia ilegítima, que la convierten en una mujer doblemente excluida en virtud de su género y su condición de bárbara.

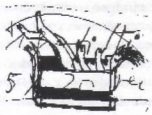
"Mujeres casadas en el *Idilio* XV de Teócrito" es el título que recibe el Capítulo III, escrito por Máximo Borghini (UBA). En estas páginas, el autor analiza el poema helenístico desde la organización temática en escenas mínimas de la vida cotidiana; las mujeres siracusanas ocupan, pues, un lugar central en el relato. Mediante un examen detallado de las tres partes en que se estructura la composición, las figuras de Gorgo y Praxínoa se van construyendo en torno de motivos claramente femeninos propios de la 'burguesía' de la época: la vivienda, los maridos, la comida, el problema del dinero, el desdén por la multitud, el prestigio social elitista. Este mimo urbano, que se estudia como un cuadro dinámico de la vida alejandrina, se cierra con un canto adonio que –en relación con lo anterior- recupera los temas de la realeza, la riqueza y el amor.

María del Carmen Cabrero (Universidad Nacional del Sur) nos vuelve al ámbito clásico de la tragedia en su artículo "Medea" (Capítulo IV). A través del reconocimiento en la protagonista de una dimensión claramente pasional, el trabajo se propone marcar sus actitudes como una vía de liberación propia de su condición de mujer. Lejos de humanizar-la como personaje, se ve cómo Eurípides opta a partir del sustrato mítico por 'extranjerizarla' y sobrehumanizarla: el filicidio se vuelve una manifestación de la amputación del sentido de mujer/madre.

En el Capítulo V, "Tres compuestos de *strépho* en LXX *Routh* I: 8-18", María Silvia Chozas (UBA) analiza el pasaje de la Septuaginta en que Noemí dialoga con sus nueras Ruth y Orfa. Mediante un relevo de las relaciones intratextuales de la interacción entre las mujeres, se advierte que la articulación discursiva tiene por eje un mismo verbo ("*volver*"), que aparece marcado en tres formas con preverbio: *epistrépho*, *apostrépho* y *anastrépho*. Este recurso apunta directamente a aumentar el alcance persuasivo de las palabras femeninas.

María Inés Crespo (UBA) se ocupa, por su parte, de estudiar el discurso femenino en la tragediografía esquilea. En su trabajo "*Andróboulos gyné, dýstheos gyné*: la construcción de Clitemnestra como heroína trágica en el discurso dramático de la *Orestíada*" (Capítulo VI), la autora parte del reconocimiento de tres sistemas –hipersemémico o ideológico, semémico o temático, e imaginativo o poético- significante- que estructuran la construcción dramática en torno de relaciones y redes analógicas. Teniendo en cuenta la naturaleza propia del teatro ateniense, y la particularidad que supone trabajar los personajes femeninos, las oposiciones bipolares presentes en Esquilo se ven superadas a través del esquema mítico, en donde la figura de Clitemnestra constituye una instancia resolutoria del conflicto, al unificar en sí categorías distantes como las de *varón* y *mujer*, o las de *orden* y *caos*. Aunque tienen en común muchas semejanzas, una diferencia esencial la aparta de la diosa Atenea: la reina se ve imposibilitada de perder su condición sexuada, y en ese sentido se convierte en una criatura aterradora y, a la vez, admirable.

El Capítulo VII también se ocupa de los roles femeninos en Esquilo. Allí, Margarita Garrido (Universidad Nacional del Comahue) se ocupa de estudiar "La mujer en el dominio simbólico de *Las Suplicantes*". Luego de estudiar



la relación genérica entre sujetos sociales, como dioses/hombres, hombres entre sí, y varones/mujeres, a la autora le interesa vincular el pasado mítico y sus múltiples relaciones (Hera-Io-Danaides-Filomena) con la actualidad de las figuras femeninas en la ciudad griega y los condicionantes sociales y culturales que regulan sus comportamientos en el seno de la *pólis* y del *oíkos*.

Elena Huber (UBA) se encarga en el Capítulo VIII, de profundizar uno de los pocos testimonios preservados de literatura propiamente femenina en el mundo griego. En "El espacio sociocultural del género en la poesía de Safo (16 Voigt)", la poetisa de Lesbos es estudiada desde la dimensión genérica de sus composiciones. Así, a partir de la *priamel* que conforma la primera estrofa del poema escogido, se descubre un verdadero espacio semántico de lo divergente y, por ende, de lo controvertido. La épica homérica,

denotada por múltiples referencias léxicas de difícil percepción sensorial, introduce un deslizamiento de los versos hacia la belleza y, en este sentido, la controversia se resuelve en el plano amoroso desde una aproximación Helena/ Anactoria. El recuerdo que se despierta cierra un gran anillo en donde lo lírico –y no lo épico- construye una realidad enunciada desde la mujer.

"Ser mujer en la Atenas del siglo V" es el título del Capítulo IX. En este trabajo, Nilda León (Universidad Nacional del Comahue) destaca la modificación de las relaciones familiares –y por ende del desempeño social femenino- en el pasaje político al sistema democrático. Considerando que la tragedia representa un espacio privilegiado para examinar este cambio, se dedica a estudiar el papel de Clitemnestra en la *Orestía*. Luego de advertir los mecanismos textuales mediante los cuales ésta es presentada en *Agamenón* y de examinar sus palabras y la intencionalidad subyacente en sus comportamientos, se incluyen en contraste los otros roles femeninos que presenta Esquilo: Casandra, Helena e Ifigenia. Se evidencia una oposición entre lo que piensan en escena los personajes masculinos de las mujeres y cómo éstas actúan efectivamente; la tensión se resuelve con el final de *Euménides*, en el que las diosas propugnan la protección del matrimonio: en la organización democrática, la posición de las mujeres termina focalizándose en el hogar, en absoluta subordinación y lealtad al varón.

Lucía Liñares (Universidad Nacional de la Patagonia Austral), en el Capítulo X ("Elena en Ilíada G. Discurso y relación con Afrodita"), introduce el tema de la mujer en la épica homérica. Desde principios metodológicos vinculados con un enfoque comunicativo y desde el espacio multidimensional que instaura la sociolingüística, el objetivo del artículo es estudiar la participación de Helena en el tercer libro de *Ilíada* a través de la interacción de sus discursos. El relevo de deícticos y expresiones referenciales, así como el reconocimiento de sus interlocutores, permiten concluir que el personaje experimenta un juego de sentimientos contradictorios. Los parlamentos de Helena hacia las diosas son estudiados en cotejo, para advertir en su secuencia de 'rutinas' la presencia textual de las divinidades y descubrir la identificación de la mujer como *alter ego* de Afrodita.

En "Lechos fértiles y lechos estériles en la *Andrómaca* de Eurípides" (Capítulo XI, pp. 191-206), Elsa Rodríguez Cidre (UBA) vuelve sobre el discurso trágico para analizar los diversos lexemas que remiten al 'lecho' en los personajes euripideos de Andrómaca y Hermione. La contraposición entre matrimonio legítimo y concubinato se vislumbra entre ambas mujeres. Partiendo de la suposición de que la antítesis entre fertilidad y esterilidad del lecho resulta importante para referirse al hombre ausente y a la presencia o falta de hijos, se manifiesta –sin embargo- que entre las muchas menciones al tálamo no aparece en la interacción femenina apelaciones a este problema: las contrincantes optan por dejar de lado el enunciado, y en este silencio parece estar radicando, precisamente, su trascendencia.

El último capítulo (XII) de la parte del libro referida a Grecia se denomina "Hombres hablando de mujeres". Allí, Susana Scabuzzo (Universidad Nacional del Sur) propone estudiar el posicionamiento femenino en la Atenas clásica a partir de un drama altamente polarizado, *Antígona* de Sófocles, en el que queda evidenciada la vinculación de la mujer con las instancias religiosas del ritual fúnebre y con los lazos familiares. Sin embargo, existen algunos aspectos de la protagonista que parecen apartarse del mo-

delo tradicional femenino de la época: su lucha contra el *kýrios*, su acción solitaria y su participación abierta en los espacios públicos, la obligan a permanecer enfrentada al orden cívico que su hermana Ismena respeta. Antígona se encuentra, así, signada por el cruce contradictorio de una profunda afectación emocional y una admirable argumentación racional, que la llevarán a la muerte.

La sección latina de esta obra está compuesta por nueve artículos centrados en una pluralidad de autores que abarcan el período republicano y el Principado-Imperio y cuyas obras se hayan inscriptas en diversos géneros, desde la épica y el teatro, hasta el discurso historiográfico, la sátira y la elegía.

En el Capítulo XIII, "A propósito del discurso de Cintia en Prop. 1,3", Arturo Álvarez Hernández (Universidad Nacional de Mar del Plata) elige la figura de la amada de Propercio por

ser la única *domina* elegíaca cuyos discursos cobran espesor en los poemas de su *servus*. El análisis se centra en indagar si esta palabra de mujer aporta una nueva perspectiva dentro del discurso erótico elegíaco o si, por el contrario, reitera los lugares del poeta-amante masculino, y además, si esta espesura del personaje deja entrever la existencia de una persona real o se trata simplemente de un recurso poético. Según Álvarez Hernández, tanto la forma de expresarse de Cintia como la arquitectura de su imagen la convierten en el correlato femenino del poeta-amante, o sea "una mujer que, como él, existe en el amor, vive para amar y ser amada, y por ello puede cambiar roles con su partenaire". Esto no implica que presente una óptica diferente de la relación amorosa ni que esconda una persona femenina real, pero sí que su discurso es femenino en su ideología en tanto forma parte de un ideal esencialmente femenino: el de una existencia centrada en el amor.

Dora Battistón (Universidad Nacional de La Pampa) centra su artículo, "El varón degradado. Consideraciones sobre el discurso de las mujeres en el episodio de Circe y Polieno. *Satyricón* cap. CXXVI-CXL" (Capítulo XIV) en los discursos de cuatro mujeres con el fin de identificar los

recursos paródicos del episodio y presentar la relación de los protagonistas como una subversión del amor casto de la novela erótica y a ellos como contrafiguras del héroe y la heroína sentimental. Circe, antiheroína satírica, estructura su discurso a partir de la *impudicitia*. Narcisista e insatisfecha, su lenguaje su vuelve agresivo y sarcástico ante el fracaso de la virilidad de su compañero. Crisis, la esclava, utiliza enunciados transgresores para dirigirse al varón degradado; Proselenos -la hechicera- y Enotea –la sacerdotisa de Príapo- también manipulan al joven. Así, estas cuatro voces femeninas imponen al hombre un discurso de poder y superioridad, todas ellas –cada una desde su categoría- despliegan el mismo argumento: la humillación al varón. Las inversiones que presenta este episodio convierten a Polieno en antihéroe y cumplen los propósitos transgresivos de la comicidad satírica.

En "La lírica horaciana. Apuntes sobre un discurso amoroso" (Capítulo XV), María Delia Buisel (Universidad Nacional de La Plata) hace un recorrido por la lírica amorosa horaciana (oda I,33; III,9; I,19; I,5; III,26, I,8; III,7; I,38 entre otras). En ellas señala la distancia marcada por el poeta como observador alejado de los amores presentados, las diferencias que el mismo autor señala con la poesía elegíaca y la lucidez racional con la que debe enfrentarse la irracionalidad del amor. Asimismo, destaca algunos tópicos parodiados tales como el lamento ante la puerta cerrada y el tiempo del amor, que para Horacio debe empezar y terminar en la juventud. A modo de conclusión, la autora sostiene que, si bien es una parte importante de su obra, la lírica amorosa no es lo más significativo de la poesía horaciana. Falta la voz de las mujeres y su caracterización, lo cual las vuelve tipos con nombres simbólicos, sin autonomía.

El capítulo XVI titulado "Los espacios del discurso femenino en *Metamorfosis* de Ovidio" fue escrito en colaboración por Elisabeth Caballero de del Sastre, María Eugenia Steimberg y Marcela A. Suárez (UBA). En él las autoras plantean cómo la pérdida de la *vox* conlleva un desplazamiento acompañado de un proceso de deshumanización. En el espacio de la oralidad, lo femenino es predicado como silencioso; así lo podemos apreciar en las historias de Io, Calisto y Filomela y Progne, que -como todo relato de violación o transgresión- convierte la expresión oral femenina en un ámbito no verbal. De tal manera no hay comunicación posible en este espacio, en tanto la voz femenina pertenece al ámbito de lo inarticulado y no humano. Si nos desplazamos al dominio de la escritura-lectura, encontramos que éste no es negado a la mujer (Europa, las hijas de Minias, Io, Filomela, Biblis) pero se muestra indiscutiblemente masculino y determinante del territorio de la creación artística (Pigmalión). Es así como este espacio de lectura-escritura –esencialmente individual- también limita la posibilidad de comunicación de la mujer.

Diversos rasgos de la personalidad femenina desde el punto de vista historiográfico destaca Elena Ciardonei de Pelliza (Universidad Nacional de Cuyo) en su artículo "Retratos de mujeres" (Capítulo XVII). El texto se centra en tres

autores: Salustio, Tito Livio y Tácito. El primero nos presenta el retrato de Sempronia mediante la acumulación de lexemas negativos (*luxuria, lubido, facinora*), como muestra de la degradación de la clase dominante. Tito Livio, por su parte, construye la figura de Lucrecia, eje de los antiguos valores femeninos -*pietas, fides, pudicitia*- y ejemplo a imitar. La autora se detiene, además, en otras dos mujeres de Livio: Clelia y Postumia. Finalmente, el análisis del retrato femenino en Tácito se inicia con la virtuosa Julia Augusta pero se centra en la figura de Agripina, madre de Nerón, paradigma de la mujer ambiciosa y sin escrúpulos.

El capítulo XVIII (pp. 317-330), de Lía Galán (Universidad Nacional de La Plata), se llama "Catulo 35: representación de la mujer y alterlocución masculina" y tiene como objetivo el estudio de la voz de la primera persona masculina de este *carmen* catuliano, en el cual se propone una *docta puella* como representación funcional de lo femenino, sólo con el fin de establecer intercomunicación entre amigos, como estrategia de trato entre hombres. Es así como el emisor del poema busca presionar a su compañero mediante la utilización de "una imagen femenina que lo proyecta y es capaz de explicar –en tono burlescoúna conducta que no se ajusta a lo que desea y requiere el sujeto discursivo". La autora lleva a cabo un estudio detallado de las estrategias discursivas y de las tensiones genéricas presentes en las palabras que permiten transformar la impotencia ante la pérdida del *sodalis* en un escenario en donde el sujeto varón asume un máximo de poder situacional y, desde allí, habla con un supuesto conocimiento.

"La voz femenina en el *Miles Gloriosus*: la puesta en escena de un simulacro" (pp. 331-347) es el Capítulo XIX, escrito conjuntamente por Beatriz Rabaza, Aldo R. Pricco y Darío P. R. Maiorana (Universidad Nacional de Rosario). En este artículo encontramos el análisis de las expresiones de dos personajes femeninos, *Philocomasium* y *Acroteleutium*, palabras que son utilizadas para engañar y hacer creer a los demás lo que desean. La primera de ellas se hace pasar por una supuesta hermana gemela y logra convencer a otros personajes masculinos –como *Sceledrus* y *Pyrgopolinices*- de que es sincera y honrada. *Acroteleutium*, por su parte, finge ser una matrona, personaje en todo opuesto al de la esclava. Pero el punto más interesante del artículo consiste en la constatación de que los discursos engañosos de las mujeres están estimulados por un distribuidor de roles masculino, de modo tal que el decir femenino no es producto de un decisión propia ni tiene autonomía, sino que se encuentra restringido a repetir un guión asignado. Entonces, si bien no está condenado al silencio, para que el *dictum femineum* cobre valor, debe poner en escena un simulacro.

Alba Romano (UBA) seleccionó a Juvenal para trabajar la figura de Laronia en la Sátira II. En "Las voces femeninas en Juvenal" (Capítulo XX), la autora analiza esta máscara, la cual no presenta diferencias estilísticas con respecto al discurso de Juvenal cuando habla en primera persona. Esto implica que el papel que esta mujer ocupa en la sátira no es el de *adversaria* sino el de aliada del propio autor, por lo que la voz de ambos es intercambiable. En la Sátira VI, por su parte, también se levantan voces femeninas; sin embargo, en esta oportunidad, ellas demandan para sí derechos propios del género masculino, reclamo que las hace transgredir los límites impuestos por la ley y el uso.

El último capítulo del libro (XXI) aparece dedicado a Virgilio. En "Discurso femenino y persuasión en *La Eneida*", Alicia Schniebs y Marcela Nasta (UBA) definen, en principio, los discursos femeninos colectivos –monológicos, indiferenciados, que connotan el sufrimiento, privados, individuales- con el fin de compararlos con un *corpus* de discursos particulares y comprobar si conservan o no características similares. Se seleccionaron cuatro discursos, todos ellos con intencionalidad persuasiva (Iris-Béroe a las mujeres troyanas, Alecto-Cálibe a Turno, reina Amata a las mujeres latinas y reina Amata al rey Latino) y se los analizó en detalle. De este modo llegan a la conclusión de que el único discurso que logra su objetivo –la persuasión- es el de Amata a las mujeres latinas, porque es adecuado tanto desde el punto de vista del emisor (en la selección del

contenido familiar-privado) como del receptor (en el predominio del *pátbos*). En todos los demás casos, no se llega a la persuasión porque se incurre en la violación de *to prépon* por parte de alguno de los dos participantes de la comunicación.

En síntesis, a la luz de la variedad de temas y perspectivas teóricas de los capítulos reseñados, puede advertirse que la lectura de este libro se vuelve sumamente atractiva, tanto para profesionales del área como para curiosos que busquen ahondar acerca de las múltiples representaciones de la voz femenina en la literatura clásica.

Silvana A. Gaeta
Emiliano J. Buis

NOUZEILLES, Gabriela (comps.)
La naturaleza en disputa. Retóricas del cuerpo y el paisaje en América Latina
Buenos Aires, Paidós, 2002, 234 págs.

El libro, compilado por Gabriela Nouzeilles, (a quien escuchamos el año pasado en una excelente conferencia ofrecida por Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género) reúne siete artículos provenientes de los llamados "Estudios Culturales" que se centran en las distintas visiones de la naturaleza que se han ido forjando en el imaginario latinoamericano, en relación a la cultura en el sentido amplio y a las retóricas acerca de la sexualidad, de la nación y de la relación con lo que Occidente considera sus "otros y otras", en particular.

La naturaleza siempre fue pensada ideológicamente. Es una construcción teórica que responde a los intereses de quien la interpreta e interpela. Hemos leído cómo los sabios ilustrados del siglo XVIII, (que por otro lado construyeron la primera noción de cultura), se enfrascaban en largas polémicas acerca de la "bondad" o "maldad" del mundo natural (para Hobbes, la guerra de todos contra todos, para Rousseau el paraíso del "buen salvaje") y cómo aún hoy los sociobiólogos la presentan como el modelo de comportamiento humano.

Sin embargo la visión actual es más sofisticada, muy pocos la nombran por su nombre sino que ha pasado a ser "medio ambiente", "entorno", "recursos naturales", "biodiversidad" quedando escasos territorios que pertenezcan a la naturaleza, concebida e idealizada como comarcas inalteradas por la acción humana o a lo sumo habitadas por comunidades indígenas, también en estado de extinción. Como afirma Nouzeilles en el prólogo "la naturaleza nunca se nos ofrece cruda y desprovista de sentido. Nuestras percepciones están siempre mediadas por aparatos retóricos y sistemas de ideas que nos proveen las lentes a través de las cuales hacemos significar paisajes y objetos. A pesar de la idea de inmediatez que evoca, la naturaleza está inserta en la historia y, por lo tanto, sometida al cambio y la variación"

Justamente lo que los artículos subrayan es la importancia de la expansión capitalista en su fase imperialista con la incorporación violenta de amplios territorios a la lógica del mercado, lo que hace que, por un lado, la naturaleza sea vista como suministro de mercancías potenciales o reales y por el otro, como inspiradora de narrativas sobre lo natural donde Occidente crea ficciones destinadas al consumidor de las metrópolis. Ficciones donde la naturaleza está racializada y sexualizada, creando estereotipos que enfrentan al viejo mundo civilizado con las regiones "salvajes" y donde las naciones imperiales tratan de verse en el espejo de los "otros" colonizados.

De lo que el libro se va ocupar es de América Latina, ese inmenso territorio que asombró al saber europeo del "descubrimiento" que no podía incluirlo. Recomiendo muy especialmente leer la descripción de Nouzeilles de las diferentes etapas por las que atraviesa el imaginario imperial de lo americano y el de las elites locales que no rompieron con muchas de sus premisas.

El turismo internacional aparece en la última etapa de la periodización propuesta, ese gran movimiento de población que desde la antropología se ha llamado "imperialismo del ocio", "cara hedonística del neocolonialismo" o más sarcásticamente de *"las cuatro S: sex, sun, sea and sand"*, donde algunos occidentales buscan el paraíso perdido y donde creen hallar la autenticidad, y donde sólo hay puestas en escena de relaciones humanas, en las que el nativo y el visitante dejan en suspenso sus propias culturas creando una

ficción que dura lo que el contacto.

Los artículos de Schiwy y el de Nouzeilles se ocupan del turismo. El primero haciendo hincapié en el ecoturismo, promocionado para "inspirar la admiración en el visitante y promover el deseo de conservar y proteger el mundo natural" se va a centrar en la manera de concebir la relación entre naturaleza y cultura y cómo esta oposición rearticula otras: objeto y sujeto de conocimiento, códigos racionales y míticos y sobre todo la dualidad entre lo que se considera masculino y femenino. Para ello analiza la producción en video de los indios kayapós de la Amazonia brasileña, de los nasas de Colombia y el discurso de Rigoberta Manchú en su famosa autobiografía.

Nouzeilles, en *El retorno de lo primitivo. Aventura y masculinidad*, se interna en los relatos de los viajeros de fines del siglo XIX, cuando el turismo se estaba extendiendo y la Patagonia se transforma en territorio de la aventura que implica el encuentro con el "otro" y la contrastación de dos tipos de masculinidad, la racional del sujeto blanco y la voluptuosa y degradada de los indígenas.

Alarcón, en *El feminismo chicano: tras las huellas de "La" mujer nativa*, comenta la apropiación del término "chicana" por las escritoras de ascendencia mexicana, como un punto de partida cultural y político para escribir su historias encarnadas. Historizar un cuerpo que siempre ha sido racializado.

La metáfora de "*Banana Republics*" o de "*Chiquita Banana*" le permite a Ileana Rodriguez examinar la feminización (y por lo tanto la inferiorización) de las identidades y culturas nacionales de América Central, en las descripciones de los geógrafos y naturalistas europeos y norteamericanos.

El texto de Graciela Montaldo nos recuerda la creación del gaucho, figura emblemática del conservadurismo criollo, puesta en escena romántica de los valores "naturales" de la nación argentina. Por eso su territorio es la pampa, que define su identidad, su vínculo con la tierra en un país de inmigrantes. Sin embargo, la autora complejiza el análisis al comparar tres obras literarias, que con visiones diferentes, muestran la relación entre el estado liberal ("lo nacional") y la naturaleza: *Don Segundo Sombra* de Guiraldes, *L'homme de la pampa* de Jules de Supervielle y *Zogoibi* de Enrique Larreta, en "una batalla de representaciones que aún no termina", según sus propias palabras.

En *La aporía amazónica*, Antelo recorre de manera casi críptica, los relatos sobre ese vasto territorio (*Macunaíma*, de Andrade, los viajeros y cronistas hispanos, los hermanos von Humbolt, etc,) en un movimiento que va desde lo mítico hasta lo politico-ecológico en la versión actual de "reserva forestal de la humanidad".

La otra historia de la performance intercultural de Coco Fusco, es francamente asombrosa. La autora, una actriz, ensayista y curadora neoyorquina de origen cubano, relata su experiencia, compartida por el actor y escritor chicano Guillermo Gómez-Peña, de su *performance* en diferentes espacios públicos, desde museos hasta parques, donde se exhibían como la última pareja de una tribu indígena en extinción. Ya que la mayoría del público creyó la escena, su relato es como ella misma lo define, una "etnografía inversa", una crítica feroz a la práctica, muy popular entre los europeos y norteamericanos de exhibir nativos de Africa, Asia y América en parques, zoológicos, museos y circos.

Desde su jaula, la autora llega a comprobar lo tantas veces dicho sobre los estereotipos culturales, sobre las exigencias de autenticidad de lo salvaje y se asombra de la credulidad de la gente ante los museos como bastiones de la verdad. Una instalación que teatralizaba al máximo las relaciones entre el colonizador y los otros, se transforma en un espejo donde todas las actitudes posibles de los "civilizados" se van sucediendo e incluso quienes lo creían sólo arte, dice la autora, "estaban encantados de participar en la ficción y pagaban dinero para vernos representar tareas absolutamente absurdas o humillantes".

Como vemos, el libro trata distintos tópicos a partir de la vieja dicotomía occidental naturaleza/cultura, que tantas críticas ha recibido desde la antropología, a partir del famoso par antagónico de Levi-Strauss. No menos críticas han sido las voces desde la teoría feminista, donde al igual que en los artículos reseñados, nos alertan sobre la sexualización y racialización de la naturaleza, una manera de confinar a las mujeres y a los nativos a la pura animalidad de los instintos, en el peor de los casos, o al mundo prístino de la pureza matricarcal en el (¿mejor?).

Mónica Tarducci

ZANETTI, Susana.
La dorada garra de la lectura. Lectoras y lectores de novela en América Latina, Rosario, Beatriz Viterbo, 2002, 445 págs.

La dorada garra de la lectura. Lectoras y lectores de novela en América Latina de Susana Zanetti parte del problema de la ficcionalización de la lectura especialmente en la novela latinoamericana, para plantear una serie de indagaciones acerca de los nexos entre público y literatura, construcción de lectorados, políticas de lectura y circulación de libros en América Latina desde fines del siglo XVIII hasta finales del siglo XX. El libro de Zanetti muestra un exhaustivo y riguroso trabajo de investigación, que abre muy interesantes vías de acceso para repensar la conformación de la literatura latinoamericana desde una perspectiva innovadora, donde se establece un diálogo fecundo entre las perspectivas teóricas sobre la cuestión de la lectura - Roger Chartier, Robert Darnton, Michel Foucault, Michel de Certau, Pierre Bourdieu entre otros-, e importantes intelectuales latinoamericanos como Angel Rama, Antonio Cornejo Polar, Antonio Cándido, Sylvia Molloy, Bernardo Subercaseaux, Hugo Achugar, para citar solo algunos de ellos. Si el subtítulo del libro señala una diferencia de género es porque este problema está muy presente a la luz de indagar las diversas prácticas culturales en torno a la lectura, sobre todo a partir del peso que adquiere el lectorado femenino en América Latina a lo largo del siglo XIX.

El capítulo inicial se centra en *El lazarillo de ciegos caminantes* de Alonso Carrió de la Vandera (Concolorcorvo), como una novela que se trama en los cruces conflictivos entre la conformación de una literatura nacional peruana en el siglo XVIII y la defensa del colonialismo español. Esta tensión se manifiesta en las dos voces enunciativas que rigen al texto, la del amanuense, de dudosa filiación étnica india o mestiza y la del funcionario de la Corona, español residente en América, el Visitador de Correos. El análisis de Zanetti se propone mostrar cómo en los intersticios de estas dos voces rectoras es posible reconocer la conformación de un lectorado americano moderno, y cómo Carrió de la Vandera se constituye en uno de los primeros letrados coloniales preocupado por esta cuestión. *El lazarillo...* se destaca como un libro muy rico en cuanto pone en escena la ficcionalización de la lectura pero también por la conciencia de su autor en diseñar un público lector ampliado, atento a sus diversos intereses. Por otra parte Zanetti reconstruye de manera muy precisa cómo la alianza escritura y lectura que muestra el texto se vincula estrechamente con el contexto de producción del mismo -finales del XVIII- a partir de la conformación de nuevas prácticas de lectura, desde las tertulias hasta la emergencia de la prensa americana y la recepción más fluida de la prensa extranjera. Este marco, donde en la ampliación del lectorado empieza a notarse la presencia cada vez más importante de la lectora, le permite a la autora introducir el análisis del valioso epistolario de la chilena Carmen Arriagada, como modelo de la «lectora romántica» en el capítulo segundo. Eludiendo los riesgos de sujetar la interpretación a ciertos estereotipos de la expresión femenina en los límites de un género menor y privado como las cartas, la lectura de Zanetti, por el contrario despliega cómo en las cartas de amor al pintor Mauricio Rugendas confluyen la avidez lectora de Carmen pero también el deseo y la pasión. Las cartas intercambiadas revelan un vínculo amoroso que, a través de la lectura y comentarios de libros y autores diversos -desde Víctor Hugo hasta Esteban Echeverría-, permite conjurar la ausencia amorosa a la vez que Carmen deviene auto-

ra mediante la escritura epistolar. En el mismo capítulo, la avidez de lectura y escritura de Carmen se analiza a la luz de otros importantes ejemplos que diseñan durante el siglo XIX no solo el crecimiento de un lectorado femenino sino también el mayor acceso de la mujer a la escritura, como se observa en las memorias de la chilena Martina Barros de Orrego y en el libro de Flora Tristán, *Peregrinación de una paria*. Los capítulos tercero y cuarto se engarzan con el anterior al estudiar especialmente el marcado desarrollo del género novela en el contexto del siglo XIX en Chile, como lo ejemplifica la prolífica carrera como novelista de Alberto Blest Gana. El predominio del contexto chileno no impide que se tracen importantes vinculaciones con otros países, como México, Argentina, Ecuador. Ambos capítulos, exploran entre otras cuestiones, la constitución de la novela a la luz de los procesos de conformación de literaturas nacionales y recepción de modelos extranjeros, la representación del acto de leer y la formación de modelos de ciudadanía, las relaciones entre la política y la ficción que claramente se advierten en los análisis propuestos de *Martín Rivas* de Blest Gana y de *Amalia* de José Mármol. Por otra parte, prácticamente todas

las novelas aludidas en estos capítulos se editaron inicialmente en la prensa periódica, lo cual le permite a Zanetti analizar el papel de la prensa en momentos en que en América Latina el acceso al libro era muy precario. Estos capítulos brindan además, detallados datos acerca de los procesos de producción, edición y circulación de libros, desarrollo y fundación de bibliotecas nacionales, crecimiento de la instrucción pública pero también nos permiten vislumbrar el peso de la censura y la demonización del libro, sobre todo en relación a un lectorado femenino ampliado. La imagen de la mujer lectora se modeliza en el ámbito latinoamericano en una de las novelas de mayor circulación a lo largo del siglo XIX, *María* del colombiano Jorge Isaacs. En el capítulo quinto se explora cómo Isaacs se apropia de un modelo prestigioso como el de Chauteaubriand y cómo ingresa en la novela a través de la puesta en acto de la lectura de fragmentos de *El genio del cristianismo* y *Atala*. El motivo de las lágrimas, que derraman los protagonistas del libro pero también los diversos lectores de la novela, sumado al tópico romántico de la relación entre literatura y enfermedad, revelan la constitución de una moderna sensibilidad compartida entre autor y lectorado. El capítulo sexto vuelve sobre *María*, esta vez, para acercarnos los diversos modos en qué la novela fue leída y canonizada, no solo a lo largo del siglo XIX sino también en el siglo XX. Zanetti propone un «itinerario de lecturas» de *María* que complejiza su recepción en tanto cobran peso nociones como continuidad, tradición, memoria, que subrayan el carácter simbólico y social de la literatura. Mediante los conceptos teorizados por Jean Marie Goulemont indaga el trabajo colectivo que implica la historia de sus lecturas, como historia cultural pero también como historia mítica. Por un lado la novela se lee como modelo de conducta femenina en América Latina, pero por otro se la piensa dentro de un proceso de búsqueda de autonomía literaria. La novela aparece citada, leída, homenajeada o rechazada en autores diversos que van desde José Martí y Rubén Darío, pasando por José Vasconcelos y Manuel Gálvez, hasta Rosario Ferré y Manuel Puig. El análisis de cómo opera la lectura de *María* en *La traición de Rita Hayworth* constituye un novedoso y productivo acercamiento a la muy transitada novela de Puig. Promediado el libro «la dorada garra» atrapa a la autora, ya que en el capítulo séptimo asistimos a una di-

vertida ficcionalización autobiográfica de Zanetti como lectora voraz, sumergida en el archivo- epistolario de Juan María Gutiérrez, en un complejo entrecruzamiento de citas poéticas que proponen un diálogo atemporal entre Gutiérrez, la autora y poetas como Darío, Nicanor Parra, Pablo Neruda, César Vallejo, Borges. Los capítulos siguientes se centran en importantes textos y autores del siglo XX. En el octavo se focaliza en la novela *El triste fin de Policarpo Quaresma* de Alfonso Enriques de Lima Barreto, donde la lectura se reviste de tragedia a través de la representación crítica, irónica, por momentos de enorme corrosión satírica, de los procesos de modernización de Brasil. La «fe en la letra» se derrumba y la lectura errónea entraña los riesgos de la locura y el delito. El tema de la traición ligado a la lectura le permite a Zanetti trazar un acertado y original vínculo entre la novela de Lima Barreto y *El juguete rabioso* de Roberto Arlt, en tanto los libros pueden devenir objetos de la malversación. La novela de formación (*bildungsroman)* que está presente en la ficción de Arlt propicia estrechar lazos con la propuesta de análisis de la novela *Ifigenia. Diario de una señorita que escribió porque se fastidiaba* de la venezolana Teresa de la Parra, donde se tematiza sobre los estragos de la educación femenina en los estrechos límites de las concepciones patriarcales. Zanetti trabaja la novela de Teresa de la Parra atendiendo muy significativamente a los retos que propone la autora, en tanto desafía el designio patriarcal de matrimonio y reproducción impuesto a la mujer, como así también los estereotipos femeninos que poblaban las ficciones de la época. *Ifigenia*, a través de su protagonista María Eugenia, trabaja las escenas de lectura subrayando los lazos profundos entre cuerpo, sensualidad y lectura, tramando además vínculos entre la alta literatura y géneros menores como el diario y las cartas. La interpretación de Zanetti destaca cómo la contaminación de lecturas y diversos géneros literarios le posibilita a la autora deslizar su crítica sobre los problemas de género sexual y abrir nuevos horizontes, no solo en la narrativa venezolana sino latinoamericana. De muy diferente manera opera la «lección de lectura» en otra novela de formación, *El siglo de las luces* del cubano Alejo Carpentier. Aquí la importancia de la lectura se anuda a los modos de develar los sentidos de la historia de América desde el ámbito caribeño. El peso de los histórico se relaciona con el papel fundamental que adquiere la memoria en la compleja trama de la novela *Morirás lejos* del mexicano José Emilio Pacheco, abordada por Zanetti con mirada penetrante en el capítulo 11 de su libro. En la novela de Pacheco el rol de la lectura y el papel del lector ficcionalizado cobran profundas significaciones en torno a la indagación del mal, de la destrucción y la muerte, donde además se juega con desenlaces abiertos a disposición de los lectores. El capítulo 12, con el cual se cierra *La dorada garra de la lectura* nos remite al comienzo, al título del libro que constituye una cita de la última novela recorrida, *Sólo los elefantes encuentran mandrágora* de la uruguaya Armonía Somers. El texto se lee como una fusión inescindible entre las operaciones de la lectura y la escritura. Si en el análisis de *María* se nos había presentado el retrato de la lectora enferma, en *Sólo los elefantes*.... el tópico se exacerba, a través de las tortuosas experiencias médicas a la cual se ve sometida la protagonista, que sufre una rara enfermedad. La lectura se despliega con intensa avidez y goce, y la escritura solo es posible porque se lee, se escucha leer y se relee. La lectura constituye una suerte de salvación, posee en este sentido poderes liberadores, pero también, paradójicamente «contamina», enferma. El análisis despliega entonces los vínculos entre cuerpo, lectura y escritura, y destaca, entre las múltiples prácticas de la lectura que recorre *La dorada garra*... la lectura identificatoria.

Ficcionalización de la lectura, lectores ideales y reales, lectoras y lectores, bibliotecas y archivos, cartas, memorias, autobiografías, sobre todo novelas, circulación de libros, lecturas como homenaje, también como traición, como memorias, como formas de constitución de los sujetos, el libro de Susana Zanetti, constituye un profundo y original modo de leer y repensar la heterogénea literatura latinoamericana como historia de la lectura, de las lecturas.

Carolina Sancholuz

AGUIRRE, R. y BATTHYANY, K. (coordinadoras)
Trabajo, género, y ciudadanía en los países del Cono Sur.
Montevideo, Cinterfor, 2001
387 págs.

El Seminario Internacional "Género, Trabajo y Ciudadanía en los países del Cono Sur" realizado en Montevideo en setiembre de 2000 organizado por el Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República Oriental del Uruguay y la cátedra UNESCO de Cultura de Paz de la Asociación de Universidades Grupo Montevideo, fue el punto de partida de este libro.

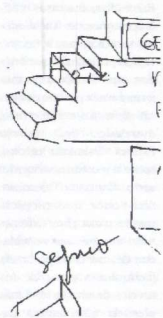
El volumen presenta investigaciones de Argentina, Chile, Brasil y Uruguay que en las dos secciones iniciales, dan cuenta desde un análisis de género, de la inclusión-exclusión de las mujeres en el mundo del trabajo considerando las transformaciones actuales provocadas por los procesos de globalización de los mercados; en tanto en una segunda parte, articulada también en dos apartados, las ponencias se construyen en torno a analizar los avances y dificultades en las políticas públicas y los nuevos desafíos que tendrán que sortear, para promover una verdadera equidad de género en el área.

Los complejos procesos de inserción de las mujeres en el mercado de trabajo de los distintos países de la región en las décadas más recientes son estudiados en detalle por las expositoras (haciendo foco en distintas cuestiones coyunturales: desempleo, nuevos escenarios- nuevas ocupaciones, el crecimiento del sector terciario, el impacto del Mercosur) pero al mismo tiempo se analizan las particularidades estructurales que se suscitan al introducir la variable del género (*prácticas y representaciones sociales discriminatorias; la atribución* -todavía- *exclusiva de los cuidados y las responsabilidades familiares a las mujeres que lesiona el desarrollo de la ciudadanía social de éstas* (Batthyány, pág.223); *maternidad y carrera profesional: un matrimonio difícil* (Graña); *la división sexual del trabajo que tiende a reproducir la segmentación del mercado de trabajo, ubicando a las mujeres en posiciones de subordinación relativa* (Ferruci, pág.181).

Es interesante observar que muchos de los estudios presentados coinciden en cuanto a, por un lado un proceso continuo de inclusión de las mujeres en el mercado de trabajo, y por otro recalcan que sigue constatándose *segregación horizontal y vertical* que inevitablemente se conjuga con *discriminación salarial*. La *horizontal* hace referencia a *una especie de "dualismo sexual" donde coexisten mercados de trabajo segmentados: uno primario reservado para los varones y otro secundario donde existen ocupaciones netamente femeninas, de bajo prestigio social, inferiores remuneraciones y condiciones de trabajo más desfavorables*, en tanto la *vertical se expresa fundamentalmente por pautas diferenciales de distribución dentro del mercado de trabajo (...) con una escasa presencia femenina en los puestos ejecutivos y directivos como una constante en la mayoría de las organizaciones latinoamericanas* (Heller, pág.33).

Otro diagnóstico reiterado es que el amplio desarrollo del sector servicios ha permitido una cierta *feminización* de la mano de obra, aunque ante este diagnóstico varias exposiciones aclaran: ese vuelco de las mujeres al mercado de trabajo **no** es la causa del desempleo masculino sino una consecuencia de la desocupación y un intento de compensar la disminución de los ingresos del varón del grupo familiar.

Lo que de algún modo está presente en la mayoría de los artículos de este primer eje temático es la persistencia en la *asimetría* a nivel de las relaciones sociales entre ambos sexos, esto es que los varones siguen sin realizar -mayoritariamente- trabajo doméstico. Asimismo las mujeres al insertarse en el mercado laboral transfieren su trabajo doméstico a otras personas que también son mujeres. *Este doble involucramiento de responsabilidades en el mundo de la producción y de la reproducción presentado por las mujeres conlleva diversos efectos negativos en cuanto a las modalidades de inserción ocupacional y el desarrollo profesional que a su vez actúan como reforzadores de la subordinación genérica.* (Iens, pág.107)



Varias ponencias presentan trabajos de campo que permiten seguir de cerca experiencias actuales. Entre ellas, dos casos brasileños: uno, de "incubadoras tecnológicas de cooperativas populares" que brindan capacitación a las mujeres para la gestión cooperativa e inserción en el mercado de trabajo (Yoneko Dakuzaku); el otro, sobre la reestructuración del sector Bancos y Telecomunicaciones que propició mayor participación femenina aunque en actividades de menor importancia jerárquica a pesar de los niveles de escolaridad más elevada (Guimaraes Larangeira); entre los casos argentinos se destacan un estudio de *la vinculación de la esfera productiva con la reproductiva, la jerarquización de los ingresos y los perfiles laborales de los noventa para los ingenieros/as agrónomos/as de la Universidad del Litoral* (Suárez-Canaves, pág.133); o un detallado seguimiento de la situación actual en una fábrica de Córdoba a partir de un interesante análisis del discurso de los testimonios recabados (Ferruci).

Un significativo aporte resulta el rastreo del marco jurídico internacional de Derechos Humanos que presenta Soledad García Muñoz en: Mujer, empleo y no discriminación, donde encuentra *instrumentos normativos y mecanismos de protección para exigir a los gobiernos sus responsabilidades* (pág.204). Por otra parte es útil también la incorporación de un trabajo que analiza las *Políticas de la Unión Europea en materia de integración social y política de las mujeres* porque alerta sobre las dificultades que aparecen aún cuando están varios pasos más adelante que nuestra región, en materia de "igualdad de oportunidades" (Heinen).

Precisamente en los trabajos de las secciones finales se trata de avanzar sobre el planteo de *políticas que aseguren la equidad de género en el trabajo, el fortalecimiento de la ciudadanía social y el aumento de la productividad social global* (Aguirre, pág.166).

Una ponencia sobre el nuevo modelo de Seguridad Social en el Uruguay, ilumina los problemas relativos al sistema jubilatorio desagregado por sexos, al tiempo que sugiere:

"el crecimiento numérico de los adultos mayores requiere la definición de nuevas políticas y acciones que atiendan tanto a este grupo como a los miembros de sus familias que se hacen cargo de sus cuidados. Complementariamente la sobrevida de las mujeres nos obliga a preguntarnos por la calidad de vida que les espera..." (Hernández, pág.351).

Por último es significativo el llamado a fomentar la participación regional en las instancias de Mercosur y del AMercosur (como se denomina al ámbito ampliado con Chile y Bolivia) *en virtud de que en un mundo globalizado como el actual sólo las posiciones conjuntas y coordinadas harán que podamos tener una presencia audible en el contexto mundial.* (Paysé Rossi, pág. 380).

En síntesis, este volumen recopila un importante número de trabajos que contribuyen a visibilizar problemas y desafíos que aparecen en el cruce entre Género, Trabajo y Participación Ciudadana.

Mayra Leciñana

ARAÚJO, A.M.; BEHARES, L.E. y SAPRIZA, G. (comp.) **Género y Sexualidad en el Uruguay.** Montevideo, Trilce, 2001, 192 págs.

Este libro reúne (tal como adelantan sus compiladores) *diecinueve trabajos seleccionados entre el conjunto de comunicaciones presentadas durante el seminario Género y Sexualidad en el Uruguay, organizado por el Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos (CEIU) y la Unidad Opción Docencia de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) realizado entre el 1 y el 3 de Octubre de 1998* (pág. 5). Desde este anticipo el libro debe considerarse un acontecimiento de significación, no sólo por tratarse de un primer encuentro universitario sobre la temática del género y la sexualidad, sino porque a través de las comunicaciones seleccionadas, pueden rastrearse y proponerse los ejes principales por los que discurre la problemática en la vecina orilla.

Los artículos expresan una gran dispersión de enfoques y temáticas, evidenciando los disímiles recorridos que han transitado sus autoras/es. La producción final resulta un testimonio valioso y heterogéneo -esperable por otra parte de una convocatoria como la que le da origen- y en

sintonía con los objetivos propuestos en el seminario: abrir la discusión teórica sobre el género y la sexualidad, ampliar la reflexión en el ámbito universitario y difundir algunas de las investigaciones realizadas o en curso. En tanto ese primer encuentro universitario revestía una finalidad política, por implicar un paso adelante en el esfuerzo de legitimación de los estudios de género en el Uruguay, se comprende una opción editorial que privilegia la convergencia en la diversidad.

Dada la imposibilidad de comentar todos los artículos con la profundidad que se merecen, nos detendremos a considerar sólo algunos de los que consideramos más relevantes. Susana Rostagnol en "Cuerpo y Género - El género en la construcción del cuerpo sexuado", realiza una indagación sobre las ideas de cuerpo y género, entendidas como conceptos siempre entrelazados, inclinándose por un concepto de género como ordenador social y la de cuerpo, como construcción cultural. Su línea de aproximación al concepto de género, parte de autores como De Barbieri, M. Strathern, J. Scott, comenzando con una consideración del género como atributo personal hasta llegar a una posición en la cual el género ocupa una posición de ordenador social, tomando como referencias a Lévi- Strauss, P. Bourdieu y M. Godelier. En torno a la construcción cultural del cuerpo se retoman los aportes históricos de la antropología con M. Mauss, M. Douglas y Le Breton, para sostener que las conceptualizaciones sobre el cuerpo siguen reafirmando las relaciones de dominación que han caracterizado las relaciones de género en Occidente.

Graciela Sapriza, en "Historia y Género", realiza una reseña del concepto género en el campo de la historia, analizando los desafíos que la incorporación del término ha significado en esa disciplina. Su vasta trayectoria en la temática le posibilita un análisis preciso tanto de los nudos teóricos actuales como de los desafíos que se presentan en el horizonte de las ciencias sociales. Sapriza explora los efectos de la pluralización de la categoría 'mujeres' que *produjo una suma de historias e identidades colectivas, pero también desembarcó en un conjunto aparentemente intratable de problemas que siguieron al reconocimiento de las diferencias entre las mujeres* (pág.98) ¿Puede hablarse de una identidad común para las mujeres? ¿Qué historia es posible escribir? Estos interrogantes enfocadas en dirección a los procesos de construcción, legitimación y difusión del conocimiento de la 'diferencia', toman por centro la problemática del poder y la ideología, transformando el campo de la historia en un campo eminentemente político de lucha.

Adela Pellegrino y Raquel Pollero, en "Casarse y tener hijos ¿una opción para todas las mujeres?" aportan desde la demografía sobre la situación conyugal y la fecundidad de las mujeres en el Uruguay. A partir de la información censal recortada en diferentes períodos a lo largo del siglo XX, las autoras muestran algunas de las transformaciones operadas en ese campo, que ofician de 'señales' sobre la sexualidad y las relaciones de género. Uruguay cuenta con la particularidad de haber sido el primer país de América Latina en haber procesado la *transición demográfica* en la década de 1920. La opción o la aceptación de la soltería por parte de las mujeres de principios de siglo en un marco de sobreabundancia de varones, se convierte en un fenómeno que las autoras interrogan en tanto mecanismo de segregación de clase destinado hacia los inmigrantes. Otras reflexiones en torno a los fenómenos del matrimonio tardío, o la opción por no tener hijos, estudiadas desde una perspectiva de clase, cultura y género, permiten apreciar la relevancia de los enfoques que incluyen tales categorías en sus análisis.

Por último cabe mencionar la frescura que aportan otros estudios, como el de Leonardo Peluso "La pareja gay consideraciones sobre género desde la terapia sistémica", las reflexiones de C. Piriz sobre el trabajo social, el conocimiento científico y el feminismo ("Un triángulo de lados rispidos") y el trabajo de Andrea Storace sobre el acoso sexual. Tres estudios, por nombrar sólo algunos, que dan muestras de la sintonía establecida en ese primer encuentro universitario, con los grandes temas de debate que concitan los estudios de género.

Silvana Darré

BARRANCOS, Dora
Inclusión/Exclusión. Historia con Mujeres.
Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002, 159 páginas.

Cien años de historia *con mujeres* a través de seis ensayos propone este texto organizado alrededor de un eje: el juego de inclusión/exclusión de las mujeres en la vida política argentina durante el siglo XX. El acento puesto en el largo camino hacia la ciudadanía femenina le da al libro un orden cronológico que ordena acontecimientos y acciones de mujeres que son presentadas como la clave de esta historia. El análisis a partir del eje inclusión/exclusión evita el triunfalismo y es la forma en que la autora logra iluminar al mismo tiempo los avances hacia la inclusión y las sutiles formas de mantener a las mujeres privadas de la verdadera equidad frente a los varones.

Con la rigurosidad propia de la investigación histórica pero respetando las formas de la "difusión culta", características de colección en la cual se inscribe la obra, Barrancos aborda sujetos y grupos que se comprometieron en la acción política contra la marginación de las mujeres. La autora elige retratar personajes conocidos para algunos públicos y convertidos en iconos de la resistencia patriarcal, pero sin caer en mitificaciones y sin aislarlos del contexto histórico; distanciándose de otros géneros de difusión que recortan personajes de los conflictos de su tiempo.

La obra puede dividirse entre capítulos que narran la historia de mujeres que hicieron historia acercándose a la inclusión como Cecilia Grierson, conocida apenas por ser la primera graduada en medicina del país pero quien padeció grandes dificultades para ejercer su profesión. O los casos de Julieta Lanteri, y Elvira Rawson; la primera popular por su tozudez, según Barrancos, y la segunda menos conocida pero de invalorables aportes en la historia de la defensa de los derechos femeninos. Trazándole a los lectores/lectoras un mapa político femenino de las primeras décadas del siglo en el cual la variedad y heterogeneidad de demandas y de mujeres no les impidieron la unidad frente a los objetivos de la inclusión.

Por otro lado, el mismo texto recorre una serie de acciones políticas generadas por los grupos feminista de las primeras décadas del siglo. La vinculación con la política local y con el activismo feminista internacional son parte del planteo de estos capítulos que conforma un itinerario básico para comprender o

conocer los momentos más importantes por los cuales debimos atravesar las mujeres hasta ser considerados sujetos propios de autonomía política.

Los congresos internacionales de mujeres celebrados en nuestro país en 1910, luego de la primera gran división dentro del colectivo de mujeres, el III congreso en 1928 y la reacción de la prensa local, más afable de lo imaginable son parte de él. Las reivindicaciones femeninas son profusamente relatadas en ambos casos y permiten apreciar los cambios del clima político argentino, y porque no mundial, y el lugar al que las mujeres podían aspirar en este ámbito. Ciertos consensos parecen anudarse hacia las primeras dos décadas del siglo, la protección de las mujeres en su condición de madres trabajadoras y la necesidad de educación para ellas. Sin embargo no se consiguen los mismos acuerdos a la hora de pensar en las mujeres como posibles sujetos de ciudadanía política. Como advierte Barrancos la inclusión aparece acompañada de la exclusión.

Para terminar, respetando el orden cronológico propuesto, Barrancos analiza en el mismo capítulo los momentos que considera de mayor acercamiento a la inclusión plena: la sanción de la ley de sufragio femenino durante el primer peronismo y la denominada ley de cupo en 1991. Analiza como antecedentes de la ley que le otorga el voto a las mujeres los diferentes proyectos sobre el tema tratados en el Congreso Nacional durante la década del 30. Los debates parlamentarios originados por dicho proyectos son detenidamente examinados por la autora. Las iniciativas legislativas fueron acompañadas por el ímpetu de algunas feminista que alentaron el tratamiento de las leyes hasta que terminaran estancándose en la cámara de senadores por motivos poco convincentes. Aún falta analizar en detalle las causas profundas de tanta de la frustración.

Luego, Barrancos introduce como un período específico en la historia de

las mujeres la sanción del la Ley de derechos políticos de las mujeres, en 1947. Describe con detalle las circunstancias políticas en las cuales la ley prosperó, y le otorga una especial atención al rol que Eva Duarte de Perón jugó en estos acontecimientos; incluso corriendo el riesgo de opacar otras individualidades y grupos que ya tenían trayectoria sobre la cuestión.

El otro momento que la autora considera un hito en los derechos políticos de las mujeres es la modificación de la ley electoral en 1991 que otorga a las mujeres un una presencia mínima del 30% en las listas electorales. Las negociaciones que intermediaron para la sanción de una medida de acción afirmativa como la denominada ley de cupo son abordas por Barrancos sin restricciones. Sin ir en desmedro de la legitimidad de los derechos obtenidos, analiza la coyuntura política en la que fueron posibles. Sugiere aquí un intercambio entre algunas diputadas peronistas y el entonces presidente de la Nación de la misma parcialidad política, Carlos Saúl Menen. Intercambio caro a los intereses de la trayectoria feminista iniciada en los años 60 y retomada por la Multisectorial de la Mujer a principios de los 80 en la dirección de la profundización de los derechos contraceptivos y el aborto. La ley de cupo compensaría esta demanda y habría dejado libre el alineamiento de la Argentina a las posiciones más retrógradas en esta materia en los próximos encuentros internacionales de El Cairo y Beijing. Nuevamente la exclusión acompaña a la inclusión.

En definitiva el texto mantiene su carácter, colocando a la política en el eje de toda las luchas y a las mujeres como protagonistas imprescindibles de ellas con un signo diferencial pero sin connotaciones valorativas. Las principales virtudes del libro son la reorganización de algunas cuestiones ya conocidas pero con nuevas miradas y la revalorización de la política como instrumento y forma de resolver conflictos. Los sujetos y grupos analizados en estos ensayos no reniegan de su hacer político, y en este punto el libro nos hace reflexionar sobre el presente. Un texto, escrito bajo la sombra de un período en el cual la crisis de la política parece arrasar con sí misma pero, con una enorme cuota de optimismo. Aspirando a un futuro en el cual la promesas de una nueva relación entre géneros -definida políticamente- sea la norma y la asimetría el pasado.

Ana Laura Martin

MANCINI Adriana
Silvina Ocampo. Escalas de pasión.
Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2003, 304 páginas.

La conmemoración del centenario del nacimiento de Silvina Ocampo coincide con el momento de mayor interés por la producción literaria de esta narradora y poeta argentina que durante demasiado tiempo permaneció a la sombra de otros nombres, ligados al suyo por vínculos existenciales, como los de su hermana Victoria, su esposo Bioy Casares y su amigo Borges. El aniversario ha estimulado la producción de tesis doctorales, artículos en revistas especializadas, filmes documentales sobre la vida y obra de la autora, así como la celebración de encuentros y jornadas en su homenaje. En este contexto se publica *Silvina Ocampo. Escalas de pasión*, de la docente e investigadora de la Universidad de Buenos Aires Adriana Mancini, texto que indaga la original narrativa ocampiana -de *Viaje olvidado* (1937) a *Cornelia frente al espejo* (1988)- desde el eje ineludible de la representación de las pasiones.

El recorrido por las diversas capas del metatexto crítico descubre a la aguda mirada de la analista la razón del "reconocimiento tardío de las dimensiones de una obra que se anticipa a su época como un reloj que adelanta": los rasgos hoy legitimados como el fundamento de una estética nueva y diferente coinciden con los que la primera crítica, desconcertada o recelosa, deploró como "desaciertos y desprolijidades". Ciertas frases de Victoria Ocampo, en su reseña del primer libro de relatos de Silvina, *Viaje olvidado* (Sur, 1937), como la "promiscuidad" deíctica o la sintaxis con "tortícolis", se leen, a pesar de su "ceguera" epocal, como acertadas intuiciones de un estilo que cifra, en la barroca densidad de sus pliegues, el doble movimiento de obediencia a la norma y transgresión característico de la escritura de su hermana. Más allá de la disímil valoración, la coincidencia en la dificultad de fijar un sentido unívoco a los tex-

tos suscita las dos preguntas sobre las que Mancini construye su lectura: ¿qué dicen los textos que dicen, y no dicen?; ¿en qué medida los rasgos advertidos por la crítica son funcionales al contenido de los textos?

Para responder a estas preguntas rectoras, Mancini construye su lectura en la encrucijada de tres series textuales. La primera es el metatexto crítico, cuyas metáforas –aún las que dejan traslucir la incomprensión o el escándalo- iluminan el camino del análisis revelando las estrategias de la estética ocampiana. La segunda traduce aquellas intuiciones de acuerdo con el dispositivo heurístico de la retórica. La tercera hunde sus raíces en el acervo textual de la tradición, particularmente en el gran tratado sobre las pasiones que atraviesa la cultura de Occidente desde Giordano Bruno y Marcilio Ficino hasta Freud, Barthes y Kristeva, leídos desde la experiencia femenina en su obligada reticencia, en sus estrategias de elusión y simulacro. Donde una crítica –ya con gesto admonitorio, ya con indecidible extrañeza- señala la corrosión de opuestos, las imágenes de dudoso gusto, o las concesiones al registro vulgar, Mancini desentraña el enfrentamiento del doble sentido del lugar común –literal y figurativo-, el deslizamiento sutil por las distintas acepciones de un término, o el encadenamiento vertiginoso de figuras retóricas como la adunata o hipérbole con forma de paradoja, que gobierna tanto el cincelado de las frases cuanto el tratamiento de las tramas.

Puesta a relevar el gran principio constructivo rector de este universo de escritura, Mancini acude al concepto deleuziano de "pliegue", configuración barroca que rige la indefinida remisión de unos cuentos a otros, de modo tal que una pieza suele condensar la totalidad, como si la materia narrativa desbordara el espacio textual. También es barroca la construcción del proceso de enunciación ficcional; como en las narrativas de Henry James y de Virginia Woolf, la constante deriva del punto de vista otorga a las voces la fluida inestabilidad tonal que Barthes caracteriza como "*fading*", efecto de tornasol, o de "iridiscencia" -de acuerdo con la conocida acuñación borgesiana- debido a la dificultad de atribuir la enunciación a un sujeto previamente constituido. Sólo que en la narrativa ocampiana estas metamorfosis se espejan en los temas y en las tramas, en esas historias de amor y odio, encantamiento y perversión donde lo grotesco, lo fantástico y lo poético se entraman en complejas alianzas.

El estudio de la configuración espacial a partir de la estilización del lenguaje permite a Mancini revisar la representación del *kitsch* –aspecto obligado en toda consideración crítica de la escritura ocampiana- no sólo como "utilería" destinada a la creación de atmósferas sino también como construcción de un espacio privado, íntimo, con las voces de un "otro" social (respecto de la filiación de clase de la autora) constituido por institutrices, criados, choferes, peluqueras, modistas, amas de casa; voces atrapadas en la telaraña de goce y horror que les tienden los objetos. Este espacio, retóricamente manipulado para la representación del "gasto" erótico, compromete cuerpos y objetos en "escalas de pasión" que trepan desde la sensiblería -capaz de naturalizar el exceso del deseo mediante el dispositivo de ese "sistema estético de comunicación masiva" (Abraham Moles) constituido por lo cursi-, hasta las perversiones cuyo desviado lenguaje rodea, con gesto burlón, la interdicción que las supone. Con sobrada solvencia, evidente en los análisis de los textos elegidos en función de su línea argumentativa, Mancini demuestra que en la obra de Silvina Ocampo la retórica no es una dimensión del texto sino un "desvío original, constitutivo" que la representación de las pasiones impone *por sí* en el lenguaje, pues la figuración engloba en un mismo movimiento censura y transgresión. Y este uso del lenguaje es clave de la literatura de Ocampo, esa "pequeña historia del mundo" escrita desde el lugar de la mujer, inaugurando un linaje en el que florecerán otras voces, como las de Warschaver, Uhart, Steimberg, Mercado, Gorodischer.

Hito relevante en el estudio sistemático de la narrativa ocampiana iniciado hacia fines de los '70 por escritores y críticos afines al grupo Sur, como Blas Matamoro, Sylvia Molloy y Alejandra Pizarnik, *Escalas de pasión* aporta claves que ninguna investigación futura sobre la obra de Silvina Ocampo podrá ignorar.

Graciela Tomassini

TROCHON, Yvette, **Las mercenarias del amor. Prostitución y modernidad en el Uruguay (1880-1932).** Montevideo, Ediciones Santillana, 2003, 311 páginas.

En 1932 los uruguayos estaban familiarizados con los interminables debates sobre la prostitución que ocupaban la prensa diaria y las mentes de muchos hombres públicos. Los argumentos abolicionistas ganaban fuerza frente a los resultados ampliamente insatisfactorios de la reglamentación estatal del comercio sexual. Dos años pasarían hasta que finalmente fuera presentado un proyecto de ley que derogaba la reglamentación. Llama la atención, sin embargo,que una prostituta haya recurrido a la policía en aquel año para garantizar su estabilidad laboral ya que habiendo sido despedida del prostíbulo en que trabajaba con el argumento de su patrona de que el establecimiento sería cerrado, luego supo de la contratación de nuevas mujeres. ¿Qué es lo que hacía que una prostituta considerara la posibilidad de recurrir a la institución policial, responsable por un violento proceso de estigmatización y control sobre su trabajo y su cuerpo?

El estudio de Yvette Trochon sobre el período en que la prostitución surgió como un tema de debate público en Montevideo ofrece muchas pistas para posibles respuestas. Su libro se basa en una cuidadosa investigación de una gran variedad de fuentes, muchas de ellas novedosas, que están organizadas con una narrativa fluida e interesante. Uno de los principales objetivos de la autora es rescatar las voces de los protagonistas, es decir de las propias prostitutas, sus vidas y experiencias. A la par del énfasis que actualmente tienen los estudios historia social sobre la prostitución en la agencia histórica, Trochon busca en fuentes tan diversas como prontuarios policiales, revistas, literatura, debates legislativos, "la polifonía, apostando a la complejidad y desterrando viejos prejuicios". El resultado es un texto plagado de hombres que no logran acordar sobre la mejor manera de lidiar con la creciente visibilidad del sexo y del comercio sexual, y de mujeres que no terminan de someterse a las cambiantes reglas que marcaron el período, encontrando siempre inusitados espacios de actuación y de resistencia.

El libro está dividido en dos partes desiguales: la primera y principal es un panorama de las diversas voces y conflictos en torno a la prostitución en Montevideo; la segunda es un

breve recorrido por las políticas de control de las enfermedades venéreas en una perspectiva que compara los casos argentino y brasileño. Al identificar las particularidades uruguayas, dándole concresión a las ideas reglamentaristas en un contexto muchas veces marcado por un radicalismo liberal, la autora plantea cuestiones que contribuyen a problematizar el estudio del reglamentarismo en otros contextos nacionales.

El primer capítulo ofrece un retrato de las diversiones sexuales a comienzos del siglo veinte, presentando las políticas de la sexualidad en un país que enfrentaba una caída de la tasa de natalidad a la vez que las mujeres amenazaban ocupar espacios hasta entonces exclusivos de la diversión masculina. El segundo capítulo desarrolla una mirada diferente hacia la modernidad uruguaya, analizando los debates entre distintas autoridades públicas, médicos, grupos de izquierda y la prensa, que llevaron a la conformación de las políticas públicas acerca de la prostitución. Lo que se observa es una puja entre lo que la autora llama poder médico y el poder policial para hegemonizar un mismo espacio. No hay un único proyecto de reglamentación, sino distintas configuraciones de esa puja hasta los años treinta.

En el tercer capítulo, el énfasis recae en las principales interesadas en ese proceso: las prostitutas. Los prontuarios policiales permiten que la autora discuta una variedad de aspectos del trabajo de las prostitutas, sus posibilidades de ahorro y acumulación, las diferentes formas de ejer-

cer la prostitución, las categorías de "clandestina" y "reglamentada", los códigos de los burdeles, las prácticas de higiene, las figuras de la patrona y del proxeneta. En ese capítulo Yvette Trochon logra cuestionar algunos lugares comunes, como la idea de que la prostitución callejera sería siempre más devaluada que aquella ejercida dentro de los burdeles, sugiriendo que, en ciertas circunstancias, la primera podría propiciar mayores ganancias.

Situaciones como la mencionada en el inicio de ese texto, en la que las prostitutas recurrían a la policía en busca de garantías, aparecen con frecuencia en ese capítulo, cuando encontramos a esas mujeres en conflictos con proxenetas, parejas y patronas. La policía era llamada por las propias mujeres para actuar como reguladora de los conflictos y de las condiciones de trabajo de las prostitutas –ya sea para reprimir una concurrencia indebida de "clandestinas", para rever alquileres demasiado altos de habitaciones, o para garantizar el derecho de trabajo en determinados burdeles. Sin embargo, no se analiza en detalle cómo el concepto de clandestinidad, manejado por la policía y los médicos, operaba en relación al mundo de mujeres pobres que corrían el riesgo de ser identificadas como prostitutas. Asimismo, tal vez ciertas prácticas culturales, como la desconfianza en relación a los médicos, las supersticiones, las relaciones lesbianas, y aún lo que la autora denomina subcultura de apoyo, podrían ganar una dimensión distinta si fuesen abordadas en el contexto de las experiencias de otros grupos sociales, más allá de la "fauna" prostibularia.

El mundo de las prostitutas sigue en el centro del capítulo siguiente, cuando la conformación y los cambios del "Bajo", el barrio prostibulario, son objeto de análisis. Como en Río de Janeiro, la conformación de una zona de prostitución fue resultado de un proceso conflictivo que concentró las peleas entre el poder ejecutivo, que respaldaba las medidas policiales, y el poder judicial, que buscaba preservar las garantías constitucionales. Pero al contrario de lo que ha pasado en Río, la experiencia del radio prostibulario generó resultados tan negativos, con una policía corrupta e incapaz de controlar la expansión de la prostitución por la ciudad, que provocaron que el sistema de concentración geográfica terminara por desaparecer en la década de treinta.

La segunda parte del libro evalúa la fuerza del reglamentarismo, de los discursos abolicionistas y del eugenismo en cada uno de los tres países sudamericanos estudiados. Trochon identifica diferencias significativas entre las formas en que Uruguay y Argentina implantaron la reglamentación, a diferencia del caso brasileño, y la aprobación de leyes de carácter eugénico en esos contextos, incursionando por un terreno prometedor.

Finalmente, una breve observación acerca de las categorías de análisis. Muchas veces, la autora se refiere a las prostitutas con términos de época, como el que da título a su texto ("mercenarias del amor") o la "fauna prostibularia" que, a veces, es descripta como "un universo de desadaptados" o como "representantes de la fauna delictiva". Uno puede quedar con la sensación de que la riqueza de las fuentes y la sensibilidad de la autora no llegan a ir tan lejos como podrían, en parte porque términos clave para el análisis están, ellos mismos, plagados de los prejuicios que la autora busca evitar en su busca de las experiencias de las prostitutas. En conclusión, el libro de Trochon constituye una contribución fundamental para la historiografía de la prostitución y de las políticas de la sexualidad en América del Sur.

Cristiana Schettini Pereira

Libros recibidos en la biblioteca del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género

Agradecemos a autoras, autores, Editoriales y Proyectos de Investigación las donaciones.

Sosa de Newton, Lily, *Diccionario Biográfico de Mujeres argentinas.* Buenos Aires, Plus Ultra, 1986. Edición corregida y aumentada.

Chaney, Elsa M. y Caso, Mariluz, *Supermadre. La mujer dentro de la política en América Latina.* México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Kristeva, Julia. *El genio femenino : 3.Colette* Buenos Aires, Editorial Paidós, 2003.

Bock, Gisela; Thane, Pat. *Maternidad y políticas de género : La mujer en los estados de bienestar europeos, 1880-1950* FEMINISMOS, 1996.

Mancini, Adriana. *Silvina Ocampo. Escalas de pasión.* Buenos Aires, Grupo editorial Norma, 2003.

Iglesia, Cristina *La violencia del azar : Ensayos sobre literatura argentina* Buenos Aires: F.C.E, 2003.

Juliano, Dolores *La prostitución: el espejo oscuro* España, Icaria. Institut Català d'Antropologia.

Correa Ramón, *Amelina Plumas femeninas en la literatura de Granada (siglos VIII-XX)* Diccionario-Antología FEMINAE, España, Editorial Universidad de Granada, 2002.

Birriel Salcedo, Margarita y Rodriguez Martinez, Pilar, (Compiladoras). *Mujeres y fortaleza Europa* FEMINAE, España, Editorial Universidad de Granada, 2001.

Ballarín Domingo, Pilar, (Directora de tomo). *Las mujeres en Europa: convergencias y diversidades,* FEMINAE, España, Editorial Universidad de Granada, 2000.

Falk, Candace, Editor *Emma Goldman: A documentary history of the american years.* Estados Unidos, University of California, Volume one. Made for America, 1890-1901.

Montesino, Sonia *Sueño con menguante: Biografía de una Machi.* Chile, Editorial Sudamericana, 1999.

Veneros Ruiz-Tagle, Diana, Editora. *Perfiles revelados. Historia de las mujeres en Chile, siglos XVIII-XX.* Chile, Editorial de la Universidad de Santiago de Chile,1997.

Passerini, Luisa; Dawn, Lyon; Borghi, Liana (Compiladoras). *Gender Studies in Europe. Studi di genere in Europa: Conference Proceedings,* 2002.

Freedman, Estelle B. *No Turing Back: The history of feminism and the future of women,* Estados Unidos, Ballantine Books, 2002.

Trochon, Yvette *Las mercenarias del amor: Prostitución y Modernidad en el Uruguay (1880-1932)* Uruguay, Taurus. Ediciones Santillana, 2003.

Cesilini, Sandra; Gherardi, Natalia, Editoras *Los límites de la ley : La salud reproductiva en la Argentina.* Buenos Aires, Banco Mundial, 2002.

Braidotti, Rosi, Mazzanti Roberta, Sapegno Serena, Tagliavini, Annamaria *Baby Boomers: Vite parallele dagli anni Cinquanta ai cinquant'anni* Firenze, Giunti Gruppo Editoriale, 2003.

Notas a los colaboradores

Mora es una revista abierta al debate y la producción de trabajos e ideas en el campo de los estudios de las mujeres, de género y del feminismo. El objetivo es ofrecer un espacio para la incorporación de metodologías y conceptos elaborados desde diferentes perspectivas disciplinarias.

Se publicarán los siguientes tipos de contribuciones:
1. Artículos o ensayos (sujetos a evaluación externa). Hasta veinte páginas.
2. Entrevistas. Hasta diez páginas.
3. Comentarios críticos de libros. Hasta cinco páginas.
4. Reseñas de libros (con acuerdo del comité editorial). Hasta tres páginas.

El Comité Editorial se reserva los siguientes derechos:
- pedir artículos o reseñas a especialistas cuando lo considere oportuno (estos casos también serán sometidos a evaluación externa);
- rechazar colaboraciones no pertinentes al perfil temático de la revista o que no se ajusten a las normas de estilo;
- establecer el orden en que se publicarán los trabajos aceptados.

Los manuscritos serán evaluados por árbitros anónimos manteniendo en reserva también la identidad del autor durante el proceso de evaluación. Los autores serán notificados de la decisión de aceptar o rechazar el manuscrito. Asimismo, se les podrá devolver para introducir las modificaciones aconsejadas por los evaluadores dentro de los plazos convenidos por el Comité Editorial.

Los autores deben reconocer su autoría sobre los contenidos de las evaluaciones, la precisión de las citas efectuadas y el derecho a publicar el material. También serán responsables por la presentación del manuscrito según las normas, ya que la revista no se encargará de tareas de retipeado o edición, pero sí puede realizar correcciones de estilo en la redacción respetando el contenido original.

Los manuscritos serán enviados al Comité Editorial en su versión definitiva, escritos en español, con nombre, domicilio, teléfono y dirección de correo electrónico del o de los-as autores. Se presentarán tres copias impresas y un diskette de 3 ½, rotulado con nombre y apellido del o de los autores en programa Word para Windows hasta su versión 97 o compatible.

El Comité Editorial constituye su sede en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Puán 480, 4to. Piso, oficina 417, (1406), Buenos Aires, Argentina.

Las colaboraciones seguirán las siguientes normas:

Presentación

Los trabajos se presentarán:
- en papel A4
- letra Times New Roman, 12
- justificación sólo en el margen izquierdo
- sin tabulaciones
- márgenes superior e inferior de 2,5
- márgenes derecho e izquierdo de 3 cm

Artículos y ensayos

1. primera página

1.1. título del artículo

1.2. nombre y apellido del o de los autores y pertenencia institucional. Por ejemplo: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto interdisciplinario de Estudios de Género.

1.3. Resumen de hasta 200 palabras en español y en inglés con el fin de favorecer la difusión internacional de los trabajos.

1.4. Palabras claves en español y su equivalente en inglés, hasta cinco.

2. Texto

2.1. espacio interlíneado 1,5,

2.2. cada párrafo comenzará con una sangría sin tabulaciones,

2.3. títulos: las diferentes secciones del texto pueden estar separadas para mayor claridad por subtutilados en tamaño de letra 12, como el resto del texto,

2.4. las citas en el interior del texto se escribirán en redonda y entre comillas,

2.5. en el interior del texto para las referencias a obras, capítulos, artículos y revistas seguir las mismas especificaciones que para las referencias bibliográficas (véase 4),

2.6. abreviaturas: se usarán sólo cuando fueran necesarias. Pueden utilizarse las abreviaturas, siglas o acrónimos de nombres extensos de las instituciones (en mayúsculas, sin espacios y sin puntos), que se escribirán por entero la primera vez que aparezcan aclarándolos entre paréntesis. Por ejemplo: Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE),

2.7. palabras en idioma extranjero se resaltarán en el texto empleando itálica,

2.8. citas: se realizarán en el texto con el sistema autor, fecha. Las referencias a los autores van en mayúscula, minúscula. Por ejemplo: Scott, Jean). Entre paréntesis se indicará el apellido del autor, año de la publicación y páginas citadas si corresponden. Por ejemplo: (Scott, 1985: 93) (González y Rubio, 1990: 110-111). Para más de tres autores se usará el primer autor seguido por et al (Johnson et al., 1970:25-26). Para más de una obra del mismo autor y año (Alonso, 1988, a) (Alonso, 1988,b).
Cuando se cita un volumen específico de una obra o de varias, se inserta el número después del año (Alonso, 1990.2:3-7). Si en la bibliografía sólo se incluye la referencia a un volumen de una obra no se incluirá el número en la cita. En cambio, cuando se trata de una cita ideológica en vez de textual, se coloca solo el año entre paréntesis: Smith (1950).

3. Notas: aparecerán al final del texto. Se numerarán consecutivamente. La primera corresponderá a los agradecimientos en caso de que existieran o a cualquier otra aclaración sobre la naturaleza del trabajo. Se aconseja no utilizar notas innecesarias.

4. Bibliografía: se ajustará a las siguientes normas:
La bibliografía será citada bajo la forma autor, fecha. Todas las citas en el texto deben tener su correspondencia en la bibliografía. De ser posible debe usarse el primer nombre completo del autor o editor. Las referencias de la bibliografía se ordenarán alfabéticamente por apellido del o de los autores. El título de la obra en itálica, volumen, lugar de edición, editorial, año de publicación. Cuando se citen varios trabajos de un mismo autor, se ordenarán cronológicamente por año de publicación y si hubiere varias referencias del mismo año se ordenarán alfabéticamente por título del trabajo, agregándoles una letra minúscula como por ejemplo:
Briones, Carla. (1987).....
Briones, Carla. (1988 a).....
Briones, Carla. (1988 b).....
Briones, Carla. (1990).....

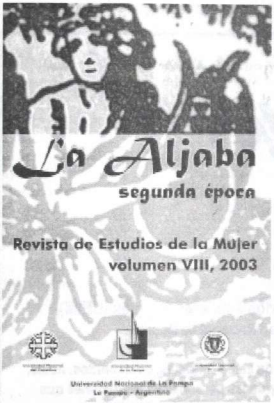
Quesada, Emilio. (1982).....

5. En caso de citarse artículos se utilizará el mismo orden indicando el título del artículo en redonda y entre comillas. El nombre de la revista en itálica. Se indicará número de volumen, número de ejemplar, año de publicación y páginas en las que aparece el artículo mencionado. En caso de reiterarse la referencia se indicará "ob. cit." "ibíd", según corresponda.

6. Se utilizarán las siguientes abreviaturas: n., nº ó núm. (número), vol. (volumen), pág. (página)

)ENTREPASADOS(
REVISTA DE HISTORIA
NÚMERO 24/25 AÑO 2003

Entrepasados *es una publicación independiente y recibe toda su correspondencia, pedidos de suscripción, giros y cheques a nombre de Juan Suriano, Cuenca 1949 (1417) Ciudad de Buenos Aires, Argentina. TE: 4582-2925. E-mail: entrepasados@websail.com.ar, entrepasados@swarthmore.edu*



** Graciela Di Marco*
Movimientos sociales emergentes en la sociedad argentina y protagonismo de las mujeres
Emergent social movement in argentine society and the women's protagonist

** Martha Roldán*
Sociedades de la información, nueva división internacional del trabajo, asimetrías de género y desarrollo en el marco de la mundialización contemporánea. Reflexiones sobre el caso argentino (1990s-2000s)
'Societies on information', new international division of labor, gender asymmetries and development in the context of contemporary 'mondialisation'. Reflections on the argentine case (1990S-2000S)

** María Silvia Di Liscia*
Mujeres, locura e incapacidad civil en Argentina, 1890-1920.
Women, madness and civil incapacity in Argentina, 1890-1920.

** María José Billorou*
La construcción de un imaginario femenino en Mujeres de Nuestra Tierra de Bernardo González Arrili. ¿Historia de las mujeres o historia del género?
Constructing a feminine imaginary in mujeres de nuestra tierra, by Bernardo González Arrilli. A history of women or a history of gender?

** Leticia García, Beatriz Dillon, Beatriz Cossio*
Trabajos y espacios de mujeres: la unión de los procesos de producción y reproducción en las unidades familiares rurales del oeste de la Provincia de La Pampa
Women jobs and spaces: the joining of production and reproduction processes in rural family units of western La Pampa Province

** Cecilia Lagunas y Silvia Mall*
Herencia patrimonial y justicia. Su impacto en las familia y mujeres de España y las colonias americanas
Patrimonial heritage and justice. Their impact on families and women of spain and american colonies

** Liliana Gastron*
Una mirada de género en las representaciones sociales sobre la vejez
A Gender regard in social representations about aging.

** Alejandra Minelli*
Las olvidadas del neobarroso: Alejandra Pizarnik y Marosa Di Giorgio.
The neobarroso's forgetful: Alejandra Pizarnik y Marosa Di Giorgio.

** Nélida Bonaccorsi*
Las prácticas discursivas sobre educación sexual: a propósito de la política pública del Estado neuquino.
Discursive practices on sexual education: about the public policies of Neuquén State.

** Evelina Brinnitzer*
Adolescencia, probreza y tiempo libre en mujeres y varones
Adolescence, poverty and leisure in women and men

mora

Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género

Precio del ejemplar:	$ 16,00
Envíos al interior:	$ 19,00
Países limítrofes, Mercosur:	U$S 17,00
Resto de América:	U$S 20,00
Europa y resto del mundo:	U$S 25,00

Para compra de los ejemplares dirigirse a OPFyL (Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras), Facultad de Filosofía y Letras, Puán 480, Planta Baja, (1406) Capital Federal.

cortar aquí

Solicitud de suscripción

Suscripción por el año.....

Nombre y apellido.....

Domicilio.....

Código y ciudad.....

País..... Teléfono.....

Adjunto cheque* del Banco.....

Nº..... Por valor de.....

* a la orden de Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Impreso en Next Print S.A.
Febrero de 2005
Portela 1137/41 - C1406FDW - Bs. As. - Argentina
Tel.:/Fax: 4613-4224 (líneas rotativas)
info@nextprint.com.ar - www.nextprint.com.ar

Ana Eckel

Buenos Aires, 1947. Escuela Nacional de Artes Visuales Manuel Belgrano, Escuela Nacional de Bellas Artes Prilidiano Pueyrredon, egresa 1964 y 1967 respectivamente. **Muestras individuales:** 2002 La voz del agua, sala Cronopios Centro Cultural Recoleta,2000 Otra letra para mi canción, Centro Cultural Universidad Católica, Lima, Perú. 1999 Sicardi Gallery, Houston, USA.; Todo es texto, Fundación Andreani, Buenos Aires; Instalación Museo Arte americano, Maldonado, Uruguay. 1996 Sicardi Gallery Houston, USA. 1995 Ana Eckell en el Museo Nacional de Bellas Artes ; La Galería, Quito, Ecuador. 1993 La línea canta, Fundación Banco Patricios. 1991 Williams Lamb Gallery, L.A., USA. 1986 Galería Julia Lublin. 1984 Fundación San Telmo. 1983 Galería Alberto Elía. **Muestras colectivas:** 1999 Tiempo Circular, Instalación, II Bienal del Mercosur, Porto Alegre, Brasil; Das Vanguardas ao Fim do Milénio. Culturgest, Lisboa, Portugal. 1998 II Trienal Internacional de grabado, Praga. 1997 Instalación, XLVII Bienal de Venecia, Italia. 1996 Trienal de Milán, Italia; Bienal de Cuenca, Ecuador. 1994 Osaka Print Triennale, Japón. 1993 Osaka Triennale, Japón. 1985 XIII Bienal de París; XVIII Bienal de San Pablo. 1977 Premio Marcelo de Ridder, Museo Nacional de Bellas Artes. **Premios:** 1997 Primer Premio, Premio Costantini, Museo Nacional de Bellas Artes. 1996 Primer Premio, Salón Municipal Manuel Belgrano de Dibujo, Museo Sívori; Gran Premio de Honor, Salón Nacional de Dibujo; Primer Premio, Premio Quinquela Martín, Museo Sívori. 1995 Segundo Premio Telecom, pintura, Salas Nacionales; Primer Premio Chandon, pintura, Museo Nacional de Bellas Artes. 1994 Primer Premio, Salón Nacional de Dibujo; Premio a la mejor instalación, XII Jornadas Internacionales de la Crítica, Centro Cultural Recoleta. 1990 Primer Premio Espíritu de Grecia; Primer Premio Unión Carbide. 1983 Segundo Premio Dibujo, Salón Municipal Manuel Belgrano; Premio al artista joven del año: Asociación Argentina de Críticos de Arte. 1982 Gran Premio, Premio Fundación Arche, Museo Nacional de Bellas Artes.

índice